

Dipartimento  
di Scienze Politiche

Cattedra Global Justice

# Il confronto sul tema della giustizia globale tra il pensiero cosmopolita di Charles Beitz e il pensiero di John Rawls

Prof. Domenico Melidoro

---

RELATORE

Prof. Valentina Gentile

---

CORRELATORE

Matr.635052

---

CANDIDATO

Anno Accademico 2018/2019

# INDICE

## INTRODUZIONE.....5

### Capitolo 1. Una visuale introduttiva sulla giustizia globale:

#### dall'approccio statista a quello cosmopolitico.....12

#### 1.1 Una introduzione al tema della giustizia globale.....12

#### 1.2 La prospettiva “statista” .....19

##### 1.2.1 A quale giustizia globale è lecito aspirare?.....20

#### 1.3 La prospettiva “cosmopolitica” e il “Global Justice Movement”..26

##### 1.3.1 Un peculiare cosmopolitismo: “morale” e “istituzionale”..29

##### 1.3.2 Due concrete proposte cosmopolitiche per il processo di riforma globale.....32

##### 1.3.3 Globalizzare la democrazia per democratizzare la globalizzazione.

##### Il pensiero cosmopolitico di D. Held.....40

##### 1.3.4 Il programma istituzionale della *cosmopolitan democracy*....43

#### 1.4 Il Global Justice Movement.....47

### Capitolo 2: La proposta di liberalismo politico e di giustizia globale in John Rawls.....54

#### 2.1 Verso un nuovo orientamento paradigmatico.....54

#### 2.2 I concetti di equità e giustizia.....56

##### 2.2.1 Un ipotetico contratto sociale: peculiarità e caratteristiche nel pensiero di J. Rawls.....59

##### 2.2.2 I due principi di giustizia.....64

#### 2.3 Il liberalismo politico e la questione del pluralismo.....67

##### 2.3.1 Costruttivismo politico, legittimazione e stabilità.....70

##### 2.3.2 Il dilemma della stabilità all'interno del pluralismo.....74

<b>2.4 Il diritto dei popoli.....</b>	<b>77</b>
2.4.1 “Un’utopia realistica” per una teoria ideale: il contratto dei popoli e i diritti umani.....	<b>82</b>
2.4.2 La teoria non ideale: tra guerra e assistenzialismo necessario....	<b>87</b>
2.4.3 Alcune considerazioni sul principio di giustizia globale.....	<b>91</b>

**Capitolo 3: Il Cosmopolitismo relazionale di Beitz e il suo approccio ai diritti umani.....98**

<b>3.1 La definizione del Cosmopolitismo e la sua declinazione nell’approccio kantiano.....</b>	<b>98</b>
3.1.2 Charles Beitz e il confronto con i realismo politico.....	<b>100</b>
3.1.3 Le contraddizioni in essere nel realismo politico secondo Beitz.	<b>102</b>
3.1.4 Lo stato di natura di Hobbes e la critica di Beitz a tale impostazione delle relazioni internazionali.....	<b>106</b>
3.1.5 La critica all’Analogia tra lo stato di natura e le relazioni internazionali.....	<b>109</b>
3.1.6 La proposta normativa di Beitz.....	<b>115</b>
<b>3.2 Le riflessioni di Beitz riguardo lo sviluppo di una giustizia sociale globale.....</b>	<b>116</b>
3.2.1 Il principio di non intervento e le sue deroghe.....	<b>117</b>
3.2.2 Il paternalismo di Mill e la critica di Beitz.....	<b>119</b>
3.2.3 I campi di intervento nelle giustificazioni.....	<b>121</b>
3.2.4 Il principio di autodeterminazione; l’altro grande perno dell’autonomia statale.....	<b>122</b>
3.2.5 L’analisi di Beitz del principio dell’autodeterminazione statale.	<b>124</b>
<b>3.3 Le difficoltà nell’applicazione di una giustizia distributiva globale in un contesto internazionale non ideale.....</b>	<b>127</b>
3.3.1 Le difficoltà di applicare una giustizia distributiva globale in un contesto internazionale non ideale.....	<b>133</b>

<b>Capitolo 4 :Le riflessioni di Beitz sul lavoro di John Rawls in “The Law of Peoples”</b> . .....	<b>139</b>
<b>4.1</b> Le riflessioni di Beitz riguardo il suo mentore Rawls e riguardo “The Law of Peoples”.....	<b>139</b>
<b>4.2</b> Gli obiettivi e la struttura del “The Law of People” analizzati da Beitz. ....	<b>141</b>
<b>4.3</b> La visione Rawlsiana sui diritti umani, sulla giustizia distributiva internazionale e sul concetto di “popolo” criticata da Beitz.....	<b>147</b>
4.3.1 Rawls e l’approccio alla dottrina dei diritti umani.....	<b>151</b>
4.3.2 Rawls e l’approccio alla giustizia distributiva internazionale.	<b>155</b>
<b>Conclusioni</b> .....	<b>166</b>
<b>Bibliografia</b> .....	<b>170</b>
<b>Sitografia</b> .....	<b>175</b>
<b>Riassunto</b> .....	<b>176</b>

## INTRODUZIONE

L'imponente incedere del processo di globalizzazione sta recando con sé una progressiva trasformazione degli equilibri economici, sociali e politici, che stanno inesorabilmente cambiando l'organizzazione complessiva della nostra stessa esistenza.

La scienza politica, senza dubbio, costituisce oggi una delle discipline più "sotto pressione" in quanto nuove ed importanti sfide stanno ridisegnando l'intero assetto internazionale e delle relazioni tra cittadini, nazioni e organismi sovranazionali. Questo assetto si traduce nella messa in discussione totale dello *status quo* precedente, segnato in primis dal cambio di peso dei singoli attori fino ad arrivare ad un accresciuta relazione di interdipendenza tra gli stessi.

A fronte di tutto questo però, la situazione inerente alla giustizia globale, alla povertà e alle profonde disparità tra aree geografiche e tra Paesi sembra aver imboccato una via che però lasci ben poco spazio ad un sostanziale cambiamento, anzi più in generale sembrerebbe che tale situazione stia sensibilmente peggiorando.

Non si vuole disconoscere in questo elaborato gli innumerevoli vantaggi resi possibili dalla globalizzazione, ma certamente è possibile affermare che la distribuzione di tali vantaggi sia iniqua e sbilanciata verso l'Occidente, mentre i relativi costi invece sono ripartiti tra tutti i paesi a livello globale.

Le tesi che intendiamo portare avanti, in buona sostanza, saranno quindi incentrate sul dibattito relativo alla teorizzazione di giustizia globale "giusta" e alle modalità concrete di implementarla.

Si partirà dunque dall'osservare se sia possibile esportare il nostro modello di giustizia liberal-democratica a tutti gli esseri umani, così come una difesa globale alla salvaguardia dei diritti umani.

Dalla prospettiva filosofico-politica, non esiste ancora ad oggi un accordo unanime su quale sia la strada migliore da intraprendere.

Alcuni osservatori si dividono ancora sulla natura stessa dei diritti umani, ovvero se siano da considerarsi come elementi “naturalisti” oppure prettamente politici e morali.

Quanto alla giustizia globale, tema intrinsecamente legato al precedente, alcuni ritengono valida una prospettiva statista di matrice hobbesiana ritenendo l’idea stessa di giustizia inscindibile dall’istituzione dello Stato-nazione e che da questa venga poi estesa verso l’esterno.

Di contro, i sostenitori dell’approccio cosmopolitico partendo dall’individuo come unità minima di analisi e non lo Stato, ritengono possibile, attraverso dei necessari accorgimenti, l’instaurazione di una giustizia globale che nasce si sviluppa e si rafforza proprio dall’interno della cornice internazionale.

Da queste premesse prende il via il presente lavoro di ricerca, iniziando proprio dall’analisi di queste differenti posizioni, mettendo in evidenza il pensiero dei principali sostenitori dei differenti approcci.

Entrando nel particolare del Primo capitolo, si analizzerà anche se solo in via introduttiva, il dibattito sulla giustizia globale attraverso una prima introduzione degli approcci normativi, e sugli obblighi derivanti dai diritti umani.

Si passerà poi all’analisi dell’approccio statista, prestando particolare attenzione al pensiero di T. Nagel, ma il “cuore” del capitolo sarà senz’altro dedicato all’approccio cosmopolitico approfondendo in maniera sistematica il contributo offerto da T. Pogge e da D. Held.

Il primo concepisce la sua teoria di giustizia globale e di lotta alle disuguaglianze partendo dall’idea di una povertà da contrastare attraverso un dovere negativo che pende, sulle responsabilità evidenti di tale stato di fatto, a carico dell’Occidente.

Il filosofo tedesco immagina delle soluzioni possibili, interventi riformatori finalizzati all’eradicazione del fenomeno risultano imprescindibili, anche a costo di erodere una sovranità statale comunque già ridimensionata dal processo di globalizzazione.

Sempre all'interno della medesima area si muove anche il pensiero di Held, molto più affine alla teoria politica che alla filosofia pura.

In questo caso infatti l'enfasi del ragionamento viene posta sulla promozione di una governance democratica piuttosto che su alcune specifiche problematiche (diritti umani in primis) di livello globale.

Il capitolo si chiuderà doverosamente con alcune soluzioni proposte dal *Global Justice Movement* che, a livello di società civile, persegue come Held una "democratizzazione della globalizzazione".

Il secondo capitolo sarà invece incentrato su un pensatore certamente più noto, anche al grande pubblico, J. Rawls, probabilmente il padre dell'idea di giustizia filosofico-politica moderna, nonché uno degli ultimi grandi eredi della tradizione classica kantiana e del "contratto sociale".

La scelta, oltre a queste ovvie premesse, non è certo casuale, il comune riferimento rawlsiano di statismo e cosmopolitismo, così come le caratteristiche peculiari delle due teorie e le differenze che intercorrono fra di esse, potranno trovare sintesi e spiegazione proprio a partire dalle critiche che a tale impostazione vengono mosse.

Benché l'idea di una giustizia globale e internazionale in Rawls rappresenti solo uno degli ultimi argomenti di cui si sia occupato, quest'ultima nasce da un lungo percorso filosofico sulla giustizia in quanto tale che si sviluppa, sempre con lo stesso metro ma continuamente aggiornata e "aggiustata", lungo la direttrice impostata dalle sue opere *Political liberalism* prima e *A Theory of Justice* poi, per giungere con i dovuti accorgimenti fino a *The Law of People*, oggetto approfondito di questa rassegna dopo una doverosa presentazione delle due opere precedenti.

In quest'ultimo saggio, dopo essersi occupato di giustizia all'interno dei singoli stati, 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, ponendosi come la principale opera di 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.

Nel Terzo capitolo dell'elaborato mi sono soffermato su una profonda analisi del tema dei diritti umani e di una giustizia globale distributiva proposta da Charles Beitz.

Il perno su cui ruota l'intero Capitolo è la visione che l'autore ha sia delle relazioni internazionali, da cui poi si traggono le maggiori riflessioni sulle sue idee di giustizia distributiva, sia sulla materia dei diritti umani e su come tali dovrebbero essere considerati.

Analizzandone il pensiero, la visione che Beitz dà delle relazioni internazionali è senza dubbio meritevole di approfondimenti ed interessante in quanto, partendo da una attenta analisi del pensiero realista è riuscito a proporre una alternativa convincente e moderna a tale modello tratteggiato dai realisti stessi.

Ritengo che il modello di comunità internazionale tratteggiata dall'autore, ovvero una comunità internazionale dove certamente sono presenti gli Stati ma che al contempo prevede la forte presenza di organizzazioni internazionali in grado di poter detenere dei poteri incisivi nei confronti degli Stati stessi, non solo è attinente con quello che dovrebbe essere oggi la comunità internazionale ma ci induce a pensare che si sia imboccata una strada attraverso la quale nel prossimo futuro poter sviluppare quel ideal-tipo di governo mondiale tanto caro a Beitz e in grado di poter amministrare una giustizia globale.

Il tema della giustizia globale e della sua redistribuzione è centrale nell'opera *Political Theory and International Relations* in quanto l'autore cerca di trovare una via pratica al tema della redistribuzione a livello globale dei diritti umani, pur tenendo sempre conto della realtà di una comunità internazionale sostanzialmente anarchica dove gli Stati-Nazione detengono un'importanza fondamentale.

La soluzione che emerge dal pensiero di Beitz è che bisogna stimolare una maggiore integrazione e abbattere gli egoismi nazionali che di fatto non permettono di avere una comunità internazionale di Stati che sulla materia dei diritti e delle libertà abbia una visione univoca, anzi tutt'altro.

Per Beitz la maggiore integrazione tra gli Stati è possibile attraverso due possibili soluzioni;

La prima di queste è senza dubbio l'incentivazione alla nascita di nuove organizzazioni internazionali attraverso le quali dotarsi di regole comuni che facilitano poi lo sviluppo di una visione unica e comune delle tematiche internazionali;

Mentre la seconda soluzione è senza dubbio un rafforzamento della cooperazione internazionale in grado di migliorare le relazioni tra paesi facendo sì che le stesse possano basarsi su valori quali la solidarietà e la fratellanza, permettendo l'abbattimento delle barriere e degli egoismi nazionali che invece hanno caratterizzato l'intera visione realista.

Nella sua opera l'autore tratteggia questo nuovo scenario basato su rinnovati valori positivi, analizzando con grande arguzia e sensibilità gli elementi che risulteranno essere decisivi in questo processo di cambiamento della comunità internazionale, e più nel particolare Beitz, così come altri illustri autori, si è soffermato sull'elemento della globalizzazione economica.

Per Beitz il fenomeno della globalizzazione ha rappresentato senza dubbio un elemento fondamentale per la realizzazione di una comunità internazionale dai confini sempre più "fluidi" e meno ancorata a interessi nazionali, additando il fenomeno come positivo anche se meritevole di una particolare attenzione in quanto se portato alle sue estreme conseguenze favorirebbe lo svilupparsi di una comunità internazionale polarizzata in due blocchi ovvero paesi ricchi e paesi poveri e schiavizzati del mondo.

Pertanto, sebbene l'autore ritenga positivo lo sviluppo della globalizzazione ritiene anche che tale fenomeno debba essere ben gestito da organismi internazionali, favorendo così lo sviluppo di istituzioni giuste e di una giustizia interna giusta in quei paesi che ancora non ne hanno sviluppata una. A questo tema si collega strettamente la sua visione sui diritti umani, che per Beitz devono essere garantiti e rispettati a livello individuale.

Per l'autore l'unità di analisi delle condizioni sociali è l'individuo, indipendentemente dalla sua condizione sociale, dalla sua razza e dal suo

paese di provenienza; e proprio ad ogni individuo dovrebbe rivolgersi la giustizia globale permettendo la fruizione dei diritti umani proposti nella dichiarazione universale dei diritti umani approvata dalle Nazioni Unite nel 1948.

Ecco perché l'autore rientra nella sfera del Cosmopolitismo relazionale, perché nel pensiero di Beitz gli individui e il rispetto della fruizione di una giustizia globale e dei diritti umani si conciliano con il necessario sviluppo di organizzazioni internazionali in grado di formare un archetipo di governo mondiale in grado di far rispettare agli Stati una redistribuzione dei diritti umani.

Il pensiero di Beitz lo si può comprendere maggiormente se lo si confronta con il pensiero del suo maestro ovvero John Rawls.

Il quarto capitolo è incentrato su questo parallelismo e su una rivisitazione del pensiero Rawlsiano del "The Law of People" da parte di Beitz.

Entrando nel particolare del Capitolo, l'autore è andato a criticare alcuni aspetti specifici della dottrina Rawlsiana enunciata nel the "Law of Peoples"; concentrandosi in particolar modo sulla critica alla visione dei diritti umani, della redistribuzione della giustizia e soprattutto dell'unità d'analisi tracciata da Rawls nell'opera.

Partendo dalla concezione tracciata da Rawls dei diritti umani, ovvero una concezione nella quale l'autore intravede nei diritti umani un aspetto funzionale alla società dei popoli, in quanto il rispetto di quest'ultimi viene richiesto come una sorta di requisito per entrare a far parte della comunità internazionale, per Beitz tale concezione è limitante e non attinente con il vero valore che hanno quest'ultimi.

Infatti due sono gli aspetti che Beitz critica di tale visione; il primo aspetto riguarda la portata dei diritti umani definiti da Rawls come meritevoli di essere garantiti, su questo aspetto Beitz critica la visione Rawlsiana additandola come eccessivamente limitante e non tenendo in considerazione i diritti civili e politici; Mentre il secondo aspetto criticato da Beitz risiede nella funzionalità che Rawls attribuisce ai diritti umani, in quanto anche qui

Beitz sostiene che ricondurre la materia dei diritti umani ad una mera funzionalità di requisiti per entrare a far parte o meno della comunità internazionale significa andare a limitare il valore normativo che quest'ultimi dovrebbero assumere nelle relazioni internazionali.

Con riguardo invece all'unità di analisi nell'opera Rawlsiana anche qui Beitz critica la decisione di Rawls di assumere come unità di analisi i popoli.

Per Beitz la definizione stessa di popoli risulta essere troppo aleatoria e astratta, ritenendo che l'intera struttura del ragionamento Rawlsiano se costruita su tale unità perda di una sua consistenza normativa.

D'altronde la critica principale mossa da Beitz a tale decisione è quella riguardante la difficoltà di contestualizzare nella realtà la nozione di popoli e ricondurre a tale unità di analisi il rispetto e la tutela dei diritti umani.

Per Beitz dunque, la nozione di popoli rappresenta un ibrido capace di collocarsi in una via intermedia tra il realismo e quindi gli Stati e il Cosmopolitismo che predilige l'individuo singolo come unità d'analisi; tale ibrido per l'autore risulta essere incompleto e privo di caratteristiche proprie e pertanto di difficile ricollocazione all'interno del dibattito sullo sviluppo di una giustizia globale e a cui ricondurre in capo la titolarità di diritti e libertà.

# Capitolo 1 Una visuale introduttiva sulla giustizia globale: dall'approccio statista a quello cosmopolitico

## 1.1 Una introduzione al tema della giustizia globale.

Forse mai, come in questi ultimissimi decenni, il dibattito sul tema della giustizia globale sta costituendo l'oggetto privilegiato dell'indagine e della ricerca filosofica.

Oggigiorno parlare del tema dello sviluppo di giustizia globale risulta essere problematico, in quanto la nozione stessa di giustizia globale ha insite delle problematiche.

Il problema principale quando si parla di giustizia globale è innanzitutto quello di definire che cosa si intende per giustizia globale.

Infatti la nozione stessa di giustizia globale rientra solo in parte nella nozione di giustizia intesa in quanto tale.

Così come affermato da Maffettone, la nozione di giustizia globale ben risulta essere attinente ad una nozione di giustizia distributiva, ma ciò detto non può dirsi lo stesso quando trattiamo il tema di giustizia globale intendendola nella nozione di giustizia come riconoscimento.

Tale distinzione ci dimostra come il concetto di una giustizia globale intesa nella prospettiva di una giustizia distributiva, ci permette di affrontare e di proporre anche a livello internazionale una giustizia politica, che dovrebbe fornire a livello internazionale dei criteri di distribuzione che favoriscano una equa redistribuzione dei vantaggi e degli svantaggi che derivano dalle relazioni internazionali<sup>1</sup>.

La necessità dello sviluppo di una giustizia globale nasce, come avremo modo di vedere nei successivi paragrafi, dal manifestarsi di una crescente onda di ingiustizie economiche e sociali derivanti da fenomeni che hanno caratterizzato il XX secolo.

---

<sup>1</sup> Maffettone S., *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, Luiss University Press, 2013.P19

Un fenomeno su tutti è senza dubbio quello della mancata attuazione in molti paesi dei Diritti Umani.

Brevemente e prima di tornare al tema centrale di questo paragrafo, riprendendo il pensiero di Tasioulas<sup>2</sup>, possiamo sostenere che esistono delle questioni che richiedono un profondo studio sulla reciproca interazione tra il tema della giustizia globale e quello dei diritti umani, e che approcciarsi allo studio dei diritti umani presuppone una necessità prodromica di comprendere una serie ulteriore di questioni come ad esempio la corretta individuazione

*“dei titolari dei diritti, la delimitazione dei doveri correlativi e dei destinatari, l’individuazione dei soggetti a cui distribuire la responsabilità per la protezione dei diritti, il rapporto che intercorre tra tutela giuridico-politica e considerazioni morali di sfondo, il ruolo e gli strumenti da assegnare ai vari attori nazionali e internazionali nei compiti di enforcement dei diritti umani”*<sup>3</sup>.

La prospettiva di uno studio specifico su questa reciproca interazione del resto risulta essere più che sensata e attualissima alla luce dei cambiamenti che la società globale sta portando con sé.

Inoltre, il discorso relativo alle specificità dei diritti dell’uomo è per sua stessa natura particolarmente complesso e la filosofia morale potrebbe configurarsi come uno degli strumenti migliori per indagare al meglio anche tutti i suoi elementi costitutivi e definitivi.

Ma tornando al focus della nostra trattazione, la distinzione fatta sulla giustizia globale non si esaurisce però ad una semplice differenziazione tra come debba intendersi la suddetta; infatti dato per assodato che intendere la giustizia globale in senso distributivo sia corretto, la stessa nozione di giustizia globale distributiva può assumere forme differenti a seconda di quale siano i soggetti a cui si rivolge quest’ultima.

---

<sup>2</sup> Tasioulas J., “The Moral Reality of Human Rights,” in Pogge J., *To-mas Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor*, Oxford University Press, 2007. PP 30-35

<sup>3</sup> Pagano D., “La natura dei diritti umani: tra concezioni politiche e concezioni naturaliste”, in *Ethics & Politics*, 1, 2016, p. 443-472, cit. p. 443

Nel proseguo del Capitolo vedremo nello specifico le diverse dottrine che si sono sviluppate riguardo la materia, ma per ora è necessario dire che la nozione di giustizia globale a seconda dei campi d'azione e dei soggetti interessati assumerà una determinata connotazione.

Da quanto appena detto possiamo tracciare già un elemento di sicura importanza e che caratterizzerà le differenti interpretazioni della giustizia globale, ovvero che a seconda del campo d'azione in cui verrà collocata la giustizia globale noi andremo ad analizzare delle teorie che coinvolgeranno come unità d'analisi dagli Stati-Nazione agli individui in quanto tali fino a giungere all'analisi dei popoli<sup>4</sup>.

Da quanto appena detto possiamo finalmente giungere ad una definizione e prima analisi dei diversi approcci normativi alla giustizia globale.

Due grandi approcci normativi alla giustizia globale hanno caratterizzato la filosofia politica, ovvero l'approccio Statista e l'approccio Cosmopolita.

Se l'approccio Statista è figlio del realismo politico, che prevede il ruolo centrale degli Stati-Nazione nelle relazioni internazionali così come riguardo la giustizia globale, l'approccio Cosmopolita è figlio del idealismo, che invece prevede nelle relazioni internazionali un ruolo predominante dell'individuo.

A seconda del criterio riguardante i fondamenti della giustizia possiamo distinguere questi approcci in relazionali e non-relazionali<sup>5</sup>.

I primi sono associativi e si basano sul criterio dell'appartenenza, l'appartenenza ad un gruppo, ad una tribù, ad uno Stato così come ad una comunità internazionale rientrano tutti in un approccio relazionale.

Gli approcci non-relazionali per contro possono essere definiti in maniera contraria rispetto a quelli relazionali, infatti in questo caso l'approccio non risulta essere associativo e le basi della giustizia precedono o sono indipendenti dalle interazioni o dalle relazioni<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Maffettone S., *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, Luiss University Press, 2013.p 46

<sup>5</sup> ibidem

<sup>6</sup> ibidem

Pur tuttavia tale distinzione non specifica l'ambito di applicazione, infatti come avremo modo di vedere successivamente, avremo modo di analizzare come negli approcci relazionali confluiranno sia lo Statismo sia una forma di Cosmopolitismo Relazionale, mentre negli approcci non relazionali confluiranno differenti forme di Cosmopolitismo non relazionale.

Prima di affrontare più nello specifico i differenti approcci alla giustizia globale, iniziamo ad occuparci degli approcci relazionali alla giustizia globale.

Come detto poc'anzi i teorici cosmopoliti e quelli statisti confluiscono nell'approccio relazionale alla giustizia globale sebbene presentando caratteristiche differenti.

La prima differenza riguarda il tema della disuguaglianza che per il cosmopolitismo relazionale deve essere affrontata e ridotta dal punto di vista degli individui, pertanto l'ingiustizia risulta essere connessa alle relazioni intercorrenti tra gli individui che abitano il pianeta<sup>7</sup>.

Per gli statisti invece il tema della disuguaglianza e dell'ingiustizia deve essere affrontata e ridotta partendo dalle relazioni intercorrenti tra gli Stati nazione che caratterizzano le relazioni internazionali.

Se i Cosmopoliti desiderano un mondo nel quale gli individui raggiungono un'uguaglianza nelle condizioni socio-economiche, sfruttando il ruolo delle organizzazioni internazionali, gli Statisti propongono una concezione minimalista della giustizia globale che non prevede individui uguali ma stati e popoli che agiscono in modo ragionevole ed equo per ottenere una comunità internazionale maggiormente giusta<sup>8</sup>.

Prima di passare a una breve analisi del Cosmopolitismo non relazionale, concludiamo il ragionamento riguardo gli approcci relazionali affermando che mentre per lo statismo moderno non può esistere una giustizia al di là dello stato, in quanto nella comunità internazionale sono presenti dei soggetti, gli Stati, che godono di una uguale autonomia e pertanto non sono

---

<sup>7</sup> Maffettone S., *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, Luiss University Press, 2013, pp. 83-99

<sup>8</sup> ibidem

soggetti ad una autorità superiore capace di esercitare una qualche forma di coercizione, per il Cosmopolitismo relazionale invece è possibile una giustizia globale in quanto si parte dall'idea che grazie allo sviluppo di un network di strutture o organizzazioni globali si possano creare dei veri e propri obblighi da imporre con coercizione agli Stati-Nazione<sup>9</sup>.

I due autori più rilevanti di questa corrente di pensiero sono stati Charles Beitz<sup>10</sup>, di cui si approfondirà il pensiero nel 3 Capitolo, e Thomas Pogge<sup>11</sup> di cui si approfondirà il pensiero nel paragrafo 1.4.

Mentre un grande esponente dello Statismo, e di cui approfondiremo il pensiero nel paragrafo 1.2.1, è senza dubbio Thomas Nagel.

Analizzato l'approccio relazionale alla giustizia globale, ora non possiamo non parlare dell'approccio non relazionale alla giustizia globale, ovvero l'approccio secondo il quale non solo una giustizia globale è possibile, ma questi autori insistono sull'esistenza di obblighi morali per i quali i diritti umani dovrebbero essere attribuiti agli individui senza distinzione in quanto per l'appunto esseri umani<sup>12</sup>.

Per il Cosmopolitismo non relazionale il valore dell'umanità prevale sulla cittadinanza e sull'appartenenza in quanto tutti i diritti civili e giuridici presuppongono i diritti umani e tali diritti, alla stregua dei diritti naturali, non possono essere limitati dai confini statali<sup>13</sup>.

In tale prospettiva si colloca l'approccio non relazionale di Caney<sup>14</sup>.

Per l'autore il fulcro del suo pensiero è risultato essere il tema della natura umana, la quale estendendosi con fini giustificativi ai diritti, cerca di sviluppare una prospettiva di continuità con il linguaggio caratteristico dei diritti naturali<sup>15</sup>; per l'autore pertanto, i diritti appartengono all'essere umano in virtù della sua stessa umanità o natura<sup>16</sup>.

---

<sup>9</sup> Maffettone S., *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, Luiss University Press, 2013. pp 83-99

<sup>10</sup> Fare riferimento al terzo Capitolo dell'elaborato.

<sup>11</sup> Fare riferimento al paragrafo 1.4 del primo Capitolo.

<sup>12</sup> Maffettone S., *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, Luiss University Press, 2013. pp 83-99

<sup>13</sup> Maffettone S., *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, Luiss University Press, 2013. P 95

<sup>14</sup> Maffettone S., *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, Luiss University Press, 2013. p 90

<sup>15</sup> Pertanto, la locuzione "ortodosse" desume un'idea di continuità, di legame, con la tradizione di pensiero giusnaturalista sul diritto e sui diritti naturali

<sup>16</sup> De Mori B., *Inventare il giusto e l'ingiusto: saggio sull'etica di John Leslie Mackie*, Il Lavoro Editoriale, 1998. pp 95-105

Da quanto appena detto si possono individuare due principali correnti di pensiero riguardo l'argomento: da una parte ritroviamo delle concezioni strettamente politiche sui diritti umani e dall'altra altre di tipo naturalistico, anche dette "ortodosse".

In genere tra le prime si riscontra un criterio giustificativo del ruolo che questi fondamentali diritti ricoprono proprio nel contesto politico, le seconde invece partono dal presupposto di una concezione ontologica dell'essere umano, il criterio più adeguato attraverso il quale ricavarne la natura e i fondamenti<sup>17</sup>.

Concludendo questo primo paragrafo non possiamo non accennare ai diversi approcci alla materia dei diritti umani che rappresentano la fonte principale degli obblighi di giustizia globale.

Tale tema, data la sua importanza, è particolarmente complicato da analizzare in quanto statismo e cosmopolitismo presentano argomentazioni che, sebbene possano avere una loro validità, presentano delle debolezze di cui darò un breve cenno.

Facendo riferimento allo Statismo senza dubbio la visione che gli statisti hanno di una giustizia globale intesa più come un dovere solidaristico<sup>18</sup> di tipo umanitario piuttosto che come una giustizia distributiva, porta costoro a dare un'interpretazione troppo limitata anche dei diritti umani da perseguire. Di contro invece i Cosmopoliti, indistintamente se relazionali o meno, tendono ad essere troppo esigenti nelle loro rivendicazioni di tutela dei diritti umani andando così ad indebolire la loro stessa posizione.

Il problema riscontrato da Maffettone riguardo il Cosmopolitismo è

“L'impressione che il cosmopolitismo tenda a spostare troppo in là il punto d'arresto risultando così troppo esigente nel rispetto dei diritti umani”<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Pagano D., “La natura dei diritti umani: tra concezioni politiche e concezioni naturaliste”, in *Ethics & Politics*, 1, 2016, p. 443-472

<sup>18</sup> Maffettone S., *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, Luiss University Press, 2013. P 96

<sup>19</sup> ibidem

Per Maffettone la materia dei diritti umani e gli obblighi per la giustizia globale derivanti da essa, dovrebbe essere affrontata riprendendo una concezione politica dei diritti umani tanto cara a Rawls.

Dove per tali concezioni invece i diritti umani andrebbero studiati sotto l'aspetto dell'effetto politico che creano nei confronti delle stesse istituzioni, riducendo all'osso la questione dalla fondazione morale dei diritti stessi come implicitamente connaturati alla dimensione umana.

Tra i più importanti sostenitori di questa concezione "politica", come vedremo più nel dettaglio nel prossimo capitolo, va senz'altro annoverato Rawls che, nel suo *Il Diritto dei Popoli*<sup>20</sup>, conferisce ai ditti umani un ruolo di primissimo piano nonché una specifica funzione per il corretto funzionamento delle relazioni internazionali: *"1) il loro soddisfacimento è condizione necessaria della decenza delle istituzioni politiche di una società e del suo ordinamento giuridico; 2) il loro soddisfacimento è sufficiente a escludere un intervento energico quanto giustificato da parte degli altri popoli, per esempio mediante sanzioni economiche e diplomatiche, o nei casi più gravi, l'uso della forza militare; 3) pongono un limite al pluralismo dei popoli"*<sup>21</sup>.

Attraverso questi accorgimenti caratteristici del contrattualismo, viene illustrato un ordine sovranazionale al quale gli Stati dovrebbero aspirare di appartenere<sup>22</sup> retto da principi di giustizia superiori, ovvero libertà, uguaglianza e indipendenza, resi possibili solo da specifici doveri corrispondenti<sup>23</sup>.

Nel proseguo del Capitolo andrò ad analizzare nello specifico le prospettive statiste e cosmopolite della giustizia globale, iniziando nel successivo paragrafo con l'analisi della prospettiva statista.

---

<sup>20</sup> Rawls J., *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, 2001. Pp 80-95

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 105

<sup>22</sup> La c.d. "società dei popoli"

<sup>23</sup> Si approfondirà il tema nel Capitolo 2 di questa ricerca.

## 1.2 La prospettiva “statista”

E' possibile descrivere sinteticamente l'approccio statista a partire dalla sua particolare osservazione del mondo, considerato come un insieme di popoli differenti e da comunità politiche, che si autodeterminano, dissimili anche al loro interno.

Questo principio di base lascia facilmente presupporre dunque, il secondo postulato, ovvero che nei rapporti internazionali tra stati non è plausibile riconoscerci alcuna formulazione significativa di giustizia egualitaria, in particolar modo nella sfera economica e in quella sociale:

*“(I teorici statisti) immaginano un mondo di diversità in cui la varietà delle culture nazionali trova espressione in diverse serie di diritti di cittadinanza e diversi schemi di giustizia sociale, in ogni comunità. In questa visione, dovremmo mirare a creare un mondo che offra a ciascuna comunità uno spazio adeguato per perseguire i propri valori distintivi. Gli Stati dovrebbero lavorare insieme per garantire che ogni comunità possa proteggere i diritti fondamentali dei propri membri, ma non si dovrebbe tentare di imporre l'uniformità”<sup>24</sup>.*

Un assunto fondamentale che non deve essere tralasciato in questa prospettiva è relativo alla constatazione che ancora oggi la forma statonazione rappresenti la diretta conseguenza dell'esistenza di comunità nazionali particolarmente coese e consapevoli, composte da individui che si relazionano con altri individui alloctoni in base ad una specifica identità nazionale<sup>25</sup>.

Per quanto i cittadini di un Paese possano valutare in maniera positiva la presenza di etnie, culture e popolazioni differenti all'interno della propria, così come siano favorevoli all'aiuto verso altre nazioni per la loro ricerca di

---

<sup>24</sup> Miller D., “Caney’s “International Distributive Justice”: A Response”, in *Political Studies*, 50 (5), 2002, 974–7, p. 976.

<sup>25</sup> Miller D., “National Responsibility and Global Justice”, in *Oxford Scholarship Online*, January 2008 . p 50

autonomia, il pensiero dominante e prioritario di tutti, secondo gli statisti, resta comunque legato alla salvaguardia della propria identità e delle proprie specificità, percependo con esse un legame indissolubile proprio a partire dalla loro unicità.

Si pensi ad esempio al ruolo della lingua, degli usi e costumi, delle tradizioni economiche, delle istituzioni e del background storico nello svolgere un'azione di auto-identificazione e autodeterminazione per l'individuo<sup>26</sup>.

Per quanto differenti possano apparire queste formulazioni teoriche, tutte concordano in alcuni elementi basilari dai quali non è possibile prescindere<sup>27</sup>:

- Rispetto reciproco riguardo il diritto all'auto determinazione degli Stati e di non ingerenza nelle questioni altrui.
- Doveri di aiuto e assistenza in caso di bisogno
- Conformità di alcuni standard di moralità interni allo Stato
- La convinzione che criteri troppo rigidi di giustizia egualitaria non debbano superare i confini degli Stati

### 1.2.1 A quale giustizia globale è lecito aspirare?

Anzi, per usare le parole di Nagel sarebbe più corretto chiedersi se sia realmente possibile l'esistenza di una giustizia globale.

Nel suo saggio più noto<sup>28</sup> il filosofo in questione esprime un'idea di giustizia globale a partire da una concezione politica ma in aperta contrapposizione a quella cosmopolitica.

La principale difformità tra i due punti di vista è da ricercare nel fatto che in quella statista si "*adotta un'interpretazione propriamente politica del valore della giustizia, e non si basa su una dottrina morale comprensiva*", prevedendo inoltre che tale valore, così come la sua possibilità di

---

<sup>26</sup> Ibidem

<sup>27</sup> Valentini L., *Justice in a Globalized World: A Normative Framework*, Oxford Scholarship Online, January 2012 . p 80

<sup>28</sup> Nagel T., *È possibile una giustizia globale?*, Laterza, 2009, (Ediz. orig. 2005) . pp 30-35

implementazione, costituiscano le fondamenta delle istituzioni tipiche di uno stato sovrano<sup>29</sup>.

La giustizia distributiva, ipotizzata da Rawls e dai suoi “successori” cosmopolitici come un bene fine a stesso, assume in Nagel una chiara funzione strumentale alla costruzione delle più autentiche formule di libertà e uguaglianza.

Un ruolo chiave viene svolto dall’elemento coercitivo, ritenendo che la peculiare relazione che unisce Stato e cittadini non può prescindere dalla capacità del primo ad imporsi sul secondo, determinando una situazione in cui lo Stato dispone di speciali formule giustificative *solo* nei loro confronti<sup>30</sup>.

In generale, riguardo la giustizia, Nagel riconosce comunque dei doveri di tipo associativo, ovvero degli obblighi nei confronti di tutti i soggetti con i quali si instaurano interazioni e relazioni.

Questi vincoli si presentano parecchio eterogenei nei loro contenuti, ma sostanzialmente prevedono una prevalenza degli interessi collettivi su quelli individuali<sup>31</sup>.

Ad ogni modo, il corpus della teoria non vuole assumere connotati di una nuova versione di realismo politico, in quanto vengono riconosciuti aspetti normativi e di solidarietà nell’ambito delle relazioni internazionali<sup>32</sup>, anche se nell’ambito delle relazioni morali non contingenti non vengono previste disposizioni che vadano oltre una soglia di “moralità umanitaria minima”<sup>33</sup>. Tuttavia, il filosofo non rifiuta per intero le argomentazioni proposte da Rawls, anzi alcune vengono riprese e ulteriormente sviluppate come ad esempio l’antimonismo.

Il concetto di monismo all’interno della moderna filosofia morale, secondo Murphy, deve essere associato all’idea secondo la quale “*ciascuna visione politico-morale complessiva, a livello fondamentale, dovrebbe valutare la*

---

<sup>29</sup> Ibidem

<sup>30</sup> Maffettone S., *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, Luiss University Press, 2013. pp 86-88

<sup>31</sup> Chatterjee D.K., *Encyclopedia of global justice*, Springer, 2011, p. 50

<sup>32</sup> Maffettone S., *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, Luiss University Press, 2013. Pp 86-88

<sup>33</sup> Nagel T., *È possibile una giustizia globale?*, Laterza, 2009, (Ediz. orig. 2005). Pp 30-35

*giustizia delle istituzioni tramite principi normativi che si applicano anche alle scelte individuali*<sup>34</sup>.

Rawls preferisce invece una posizione dualista<sup>35</sup> preferendo la messa in atto di due tipologie differenti di principi pratici da impiegare da un lato nei confronti delle problematiche relative alla progettazione istituzionale, e dall'altro per quelle relative alla condotta individuale.

La corrente cosmopolitica, come vedremo a breve, non può accettare una tale suddivisione in quanto il cittadino viene considerato come l'unità morale di base e che dunque ogni specifico requisito di tipo morale per lui previsto deve essere rintracciabile anche istituzioni centrali e nelle interazioni sovranazionali.

Nagel propende verso la soluzione rawlsiana- antimonistica, condividendo il suo rifiuto a concepire dei criteri morali all'interno di una cornice teorica assolutistica in quanto, a suo parere, non vi è alcuna ragione o evidenza empirica che le relazioni tra individui debbano necessariamente essere identiche alle modalità di azione degli Stati<sup>36</sup>.

Approfondendo la posizione di Nagel sulla politica, come accennato, la questione della moralità antecedente si risolve interamente all'interno di un "*requisito umanitario universale di attenzione morale minima*" mentre tutto ciò che concerne le questioni relative all'eguale trattamento sono da ricondurre ad una matrice di natura associativa, creata da relazioni "specifiche e contingenti"<sup>37</sup>.

Del resto la puntualizzazione che non esiste un governo globale rende di fatto non applicabile la concezione di una sfera mondiale degli interessi principali così come si manifestano all'interno di un singolo Stato, ravvisando quindi differenze consistenti con identità e dinamiche parecchio difformi.

---

<sup>34</sup> Murphy L., "Institutions and the Demands of Justice", in *Philosophy and Public Affairs*, 27 (4), 1998, pp. 251-91, cit. p 253-54

<sup>35</sup> Una tale impostazione si riconosce perfettamente attraverso l'enunciazione dei due principi di giustizia, funzionali a regolare la struttura basilare degli stati e, separatamente, la condotta personale degli individui né le relazioni che intercorrono fra le varie società. Cfr. Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971 (edizione riveduta)

<sup>36</sup> Valentini L., *Justice in a Globalized World: A Normative Framework*, Oxford Scholarship Online, January 2012, p.60-65

<sup>37</sup> Nagel T., *È possibile una giustizia globale?*, Laterza, 2009, (Ediz. orig. 2005), p. 20-25

In ogni caso, Nagel vuole comunque sottolineare che allorché anche esistesse una simile istituzione globale, non costituirebbe in ogni caso un requisito fondamentale per il conferimento di quel grado di conformità che una giustizia economica e sociale su tale portata comporterebbe; senza contare che la lotta alle disuguaglianze internazionali potrebbero essere tranquillamente affrontate con strumenti già esistenti senza la necessità di una centralizzazione politica del genere<sup>38</sup>.

Come è possibile osservare nei suoi scritti, il filosofo in questione riconosce comunque un insieme di diritti che posso essere considerati “prepolitici”, facendo diretto riferimento ad esempio all’invulnerabilità dell’individuo e alla libertà di espressione, di fatto non dipendenti da qualunque formula associativa.

Tuttavia, se invece prendiamo come riferimento la giustizia socio-economica questa rientra per intero nella natura degli obblighi associativi<sup>39</sup>. Uno stato di cose che viene spiegato in relazione alla loro dipendenza da “diritti positivi” specifici la cui origine è da ricercare nell’unione fra individui all’interno di una società politica in condizioni di forte controllo centralizzato<sup>40</sup>.

Le disuguaglianze innate nelle ipotesi di Rawls (genere, etnia, status, capacità individuali, ecc.), pur riconoscendole come indebite e ingiuste non permettono comunque un principio di applicazione universale per il loro superamento, del resto forte è la sua convinzione nel ritenere tali disuguaglianze arbitrarie e casuali tanto quanto l’appartenenza ad un popolo invece che a un altro<sup>41</sup>, che detto in altri termini significa che anche il requisito di uguaglianza si fonda di fatto su un’appartenenza involontaria<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> Valentini L., *Justice in a Globalized World: A Normative Framework*, Oxford Scholarship Online, January 2012, p.65

<sup>39</sup> Nagel T., *È possibile una giustizia globale?*, Laterza, 2009, (Ediz. orig. 2005), p.25

<sup>40</sup> Ibidem

<sup>41</sup> Nagel afferma testualmente “[...] non ci meritiamo di essere nati entro una particolare società, non più di quanto ci meritiamo di essere nati in una particolare famiglia”, Nagel, *È possibile una giustizia globale?* (2009), p. 30

<sup>42</sup> Nagel T., *È possibile una giustizia globale?*, Laterza, 2009, (Ediz. orig. 2005), pp.25-30

Ai fini del nostro ragionamento sarà utile affrontare un piccolo approfondimento sul concetto nageliano di moralità umanitaria minima e sulla sua idea di governance globale.

Il presupposto da qual quale partire è da rintracciare nel fatto che gli obblighi positivi della giustizia non sono affatto indipendenti dalle specificità dei cittadini che compongono uno Stato, di conseguenza anche i diritti economici e sociali seguiranno la medesima logica di contingenza, cosa che invece non può dirsi dei diritti e dei doveri universali<sup>43</sup>.

Questi ultimi possiedono infatti una forza normativa fornita esclusivamente *“dalla nostra capacità di metterci nei panni degli altri”*<sup>44</sup>.

Proprio in questa cornice deve essere inserito il concetto di moralità umanitaria minima come elemento utile a governare i rapporti sia tra cittadini che a livello internazionale.

Questa in particolare non deve essere intesa come un modello per perseguire altruisticamente i fini degli altri, ma al contrario l’obiettivo restano sempre i propri fini in modo da poter lasciare 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”*<sup>45</sup>.

Si ravvisano delle influenze di tipo contrattualistico derivato dall’imperativo categorico kantiano quando afferma l’indipendenza di relazioni istituzionali tra noi e gli altri permettendoci di prestare aiuto ad individui in condizioni di seria difficoltà nel mondo, nonostante non neghi l’esistenza di istituzioni specifiche preposte.

Senza metodi istituzionalizzati di verifica e sanzione, risulterebbe infatti impossibile porre rimedio alle violazioni di tali diritti che avvengono su scala mondiale.

Questo stato di cose genera due aree di obbligo di intervento sulla salvaguardia dei diritti umani: uno di soccorso e l’altro di protezione.

---

<sup>43</sup> Ibidem, p. 28-33.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 35

<sup>45</sup> Ibidem p.38

Entrambi i compiti possono essere assolti dagli organismi internazionali non governativi o comunque da soggetti istituzionali operanti come privati.

Tuttavia secondo l'autore, la situazione ottimale sarebbe quella in cui l'azione di tali organizzazioni private venisse affiancata dall'aiuto di istituzioni internazionali sostenute dai governi.

Dall'analisi del suo pensiero emerge un quadro di sviluppo globale che nel corso del tempo potrebbe aumentare considerevolmente il peso delle relazioni internazionali, conducendo ad un sostanziale ridimensionamento della sovranità nazionale, nella misura necessaria ad estendere i poteri delle istituzioni sovranazionali preposte al coordinamento delle questioni di giustizia<sup>46</sup>.

Concludendo, alla luce delle critiche giunte dal versante cosmopolitico, Nagel non nega che la sua posizione possa assumere delle connotazioni tendenzialmente conservatrici della sua idea politica, ma non è certo possibile disconoscere le pressioni dell'attuale quadro politico economico internazionale.

Da qui nasce la sua esigenza di rafforzare le istituzioni mondiali o internazionali già presenti nonché di crearne altre sempre con l'obiettivo principale di proteggere i diritti umani e coordinare al meglio aiuti umanitari e beni pubblici.

Sarà bene precisare tuttavia, che tale strada non deve essere intesa come una via diretta alla diffusione della giustizia sociale ed economica, limitandosi a prevedere, attraverso il loro lavoro indiretto, un aumento esponenziale di rivendicazioni di questo tipo.

Una prospettiva che però resta problematica, sempre a partire dall'osservazione empirica: da una parte gli organismi internazionali aumentano la loro autorità erodendo la sovranità nazionale oltre dei limiti, che forse, non sarebbe bene superare, soprattutto se tali organismi sono di natura privata e o semi-pubblica, dall'altro versante, collegato al primo, gli stati stanno lentamente opponendo una sempre più forte resistenza verso

---

<sup>46</sup> Ibidem. pp 40-45

queste istituzioni sovranazionali e il crescente populismo sovranista che si sta diffondendo in Occidente potrebbe esserne la riprova.

Secondo Nagel, le istituzioni più importanti restano comunque quelle di natura economico-finanziaria, ovvero quelle che sott'intendono all'economia internazionale e ne fissano limiti e regolamenti.

Nonostante le critiche e le difficoltà sovraesposte, il filosofo resta abbastanza fermo sulle sue posizioni ed anzi, non ritiene tali organismi e istituzioni neanche lontanamente paragonabili all'autorità che ancora oggi possono vantare gli stati nazionali, facendo di questi la sede meno appropriata per la rivendicazione di una giustizia globale<sup>47</sup>.

### **1.3 La prospettiva “cosmopolitica” e il “Global Justice Movement”**

Prima di addentrarci nell'analisi del pensiero dei più autorevoli commentatori appartenenti alla corrente, sarà bene precisare i limiti entro i quali si snoda il pensiero politico cosmopolitico e i principali elementi di rottura con il modello statalista appena delineato.

Particolarmente significativa a tal proposito ci appare la definizione fornita da Chatterje che lo inquadra come un oriento morale secondo il quale:

*“[...] gli individui, piuttosto che gli stati o altri gruppi comuni, sono visti come moralmente primari. Tutti gli individui sono visti come aventi pari valore morale e tale valore deve essere rispettato a causa del loro status di esseri umani, piuttosto che del loro status di cittadini di una particolare comunità politica. [...] Questo non vuol dire che un orientamento cosmopolita imponga una certa imparzialità di primo ordine, in cui nessun interesse speciale è considerato nelle questioni morali. Piuttosto,*

---

<sup>47</sup> Ibidem, p. 44-47.

*presumerebbe, specialmente nelle recenti formulazioni, che qualsiasi status speciale associato all'appartenenza a una specifica comunità politica dovrebbe essere giustificabile per tutti gli altri, in particolare se ci sono implicazioni in termini di risorse o sicurezza per coloro che sono al di fuori della comunità*<sup>48</sup>.

Il primo evidente momento di rottura con la visione statista è da ricercare nell'utilizzo del singolo individuo come unità minima di analisi, ma anche la centralità dell'appartenenza ad uno Stato, ad un popolo per dirla Rawls, perde di significato soprattutto in relazione alle sempre più evidenti disuguaglianze che caratterizzano lo scenario globale contemporaneo<sup>49</sup>.

La prospettiva cosmopolita richiede ai cittadini di essere giusti e imparziali nell'osservare il mondo che li circonda soprattutto nelle circostanze in cui possono partecipare ai processi di *“progettazione, interpretazione o applicazione di regole e pratiche globali”*<sup>50</sup>.

Da precisare in ogni caso che questo stato di imparzialità morale non deve certo andare a svilire completamente il significato della propria cultura di appartenenza e alle proprie radici, il *cosmopolitismo istituzionale* di Pogge, come vedremo meglio a breve, considera anzi fondamentale l'attivazione di quelle istituzioni sociali che hanno contribuito al perpetuarsi delle disparità a livello globale.

In ogni caso, come sostiene Maffettone, il peculiare rapporto che lega i cittadini allo Stato sembra assumere contorni più sfumati e meno rilevanti rispetto al passato; l'evoluzione della politica internazionale alla quale oggi assistiamo del resto, sta mettendo sempre di più in discussione la corrispondenza diretta tra individui e rappresentanti.

Held, in particolar modo rintraccia almeno 5 livelli di questo processo di *“disgiuntura”* che confermano di fatto questo allontanamento dal modello

---

<sup>48</sup> Chatterjee D.K., *Encyclopedia of global justice*, Springer, 2011, pp. 209-212. (nostra traduzione)

<sup>49</sup> Maffettone S., *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, Luiss University Press, 2013, p.88

<sup>50</sup> Brock G., *Cosmopolitanism versus Non-Cosmopolitanism: Critiques, Defenses, Reconceptualizations*, *Oxford Scholarships Online*, 2013, Concluding Reflections 1, p.1. (nostra traduzione),

originario di stato moderno, catapultandolo in un'epoca, quella odierna, dove ancora appare difficile definirne definitivamente i nuovi contorni.

Riuscire a comprendere la politica mondiale odierna quindi, significa innanzitutto individuare i nuovi centri decisionali<sup>51</sup>.

Se questi due autori appena presentati andranno a costruire il telaio teorico del movimento cosmopolita, non mancano certo tentativi di conferire a tali tesi un aspetto di pratica applicativa, che, come i due autori, non vogliono certo limitarsi ad una sterile quanto insensata critica alla globalizzazione, bensì cercando di conferirgli una veste più giusta, umana ed egualitaria. Stiamo alludendo all'apporto offerto dal Global Justice Movement, termine con il quale si è soliti riferirsi a

*“[...] vari movimenti sociali che cercano la cooperazione e l'interazione globali per resistere agli impatti sociali, politici, economici e ambientali negativi della globalizzazione neoliberista contemporanea, [...] (la quale) ha portato molti profondi cambiamenti sociali (positivi), ma allo stesso tempo, si ritiene che apporti molti impatti avversi alla società, come l'allargamento del divario tra ricchi e poveri, la distruzione ambientale e l'escalation di conflitti civili e internazionali. Mentre cerca di contestare, interrogare e invertire gli aspetti distruttivi della globalizzazione neoliberista, il movimento di alter-globalizzazione sostiene forme alternative di globalizzazione basate su valori di democrazia, giustizia globale e sociale, protezione ambientale e diritti umani piuttosto che su aspetti puramente economici. Quindi, le lotte sociali da diverse parti del mondo stringono un'alleanza per fornire un'alternativa globale praticabile [...] al Washington Consensus, esortando vari governi e popoli a implementare un sistema di governance partecipativa e a promuovere una sfera pubblica globale attraverso i social network”<sup>52</sup>.*

---

<sup>51</sup> Maffettone S., *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, Luiss University Press, 2013, p. 64

<sup>52</sup> Chatterjee D.K., *Encyclopedia of global justice*, Springer, 2011, pp. 209-212. (nostra traduzione)

### 1.3.1 Un peculiare cosmopolitismo: “morale” e “istituzionale”

Con Quanto detto finora si è iniziato ad introdurre nello specifico la visione Cosmopolita e le sue peculiarità. Ora in questo e nei successivi sotto paragrafi cercheremo di dare maggiore contezza al tema del cosmopolitismo analizzando il pensiero di due dei maggiori rappresentanti della corrente Cosmopolita relazionale, ovvero Thomas Pogge e David Held.

Iniziando con l'analisi del pensiero di Pogge a questo punto sarà interessante spiegare quale sia esattamente la prospettiva del filosofo riguardo la sua personale impostazione di cosmopolitismo.

Come egli stesso spiega ne esistono differenti versioni sebbene tutte condividano alcuni elementi irrinunciabili, ovvero: individualismo, universalità e generalità<sup>53</sup>.

Al fine di operare una macro distinzione è possibile suddividere questa corrente in “*cosmopolitismo giuridico*” e “*cosmopolitismo morale*”, dove: con il primo si delinea un approccio mirante 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*”<sup>54</sup>; mentre con il secondo la preminenza di un'idea di fondo incentrata sulla rilevanza globale di ogni singolo individuo da intendersi come unità ultima di attenzione morale, prevedendo precise limitazioni al suo comportamento soprattutto all'interno della sfera relativa all'edificazione dei meccanismi istituzionali.

All'interno di questa seconda interpretazione è poi possibile distinguere una prospettiva “interazionale”, la quale definisce alcuni elementi basilari di etica direttamente riferibili al comportamento di gruppi e persone, e una prospettiva “istituzionale” che invece definisce alcuni principi fondamentali di giustizia sociale da riferire direttamente agli assetti, appunto, istituzionali.

---

<sup>53</sup> Per *individualismo* vuole intendere 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*” ed infine per *generalità* che «*questo status speciale ha forza globale*”. Pogge T., *Povertà mondiale e diritti umani. Responsabilità e riforme cosmopolite*, Laterza, 2010. P.203

<sup>54</sup> Pogge T., *Povertà mondiale e diritti umani. Responsabilità e riforme cosmopolite*, Laterza, 2010, p. 203

Come egli stesso tiene a precisare, la sua personale adesione al cosmopolitismo è da ascrivere alla concezione morale nella sua fattispecie istituzionale, considerandola il miglior compromesso possibile tra “*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*”<sup>55</sup>.

Quanto alla giustizia distributiva, questa posizione privilegia la caratteristica parzialmente arbitraria della regolamentazione economica che governa l'attuale ordine globale.

Queste regole non sono infatti determinate da oggettiva necessità tantomeno di derivazione divina ma semplicemente la risultante di una volontaria che esercita un grandissimo impatto sulle vite di tutti i cittadini del mondo. Coloro che vivono e muoiono in povertà non sono nient'altro che vittime del sistema a loro imposto in maniera coercitiva e, nonostante le conseguenze inevitabili, è ingiusto e immorale che i Paesi più ricchi continuo a perpetrarlo<sup>56</sup>.

Per intraprendere questo percorso è necessaria una ben precisa visione di sovranità che, deve superare il modello verticale mono-livello interamente nelle mani dello Stato-nazione.

Si rende infatti necessaria una più diffusa distribuzione di potere e sovranità nella dimensione verticale, cioè, un decentramento di secondo ordine che prenda in considerazione unità decisionali esterne di varie dimensioni, evitando che qualunque di queste si posizioni in maniera dominante sulle altre o che scalzi il tradizionale ruolo dello Stato.

Esistono secondo Pogge alcune valide argomentazioni di supporto a questa prospettiva:

- la prima è relativa alla pace e alla sicurezza globale, cioè una regolamentazione multilivello che miri a stemperare le rivalità tra gli Stati,

---

<sup>55</sup> Ibidem, p. 205

<sup>56</sup> Ibidem, p. 202-212

abituamente incentivati alla competizione militare. La spesa pubblica destinata a questo settore conduce alla proliferazione di armi sempre più sofisticate e quindi, il suo re-indirizzamento verso altri settori, oltre gli ovvi benefici per la collettività nazionale si riverseranno anche in quella globale.

- La diffusione verticale di sovranità, può inoltre condurre alla possibilità di un più agevole controllo reciproco in tema di abusi concorrendo alla riduzione delle violazioni di diritti umani.

- Altra argomentazione è relativa al tema della giustizia economica globale, da considerare sia come un obiettivo in sé che come strumento per l'attuazione dei due punti sopraesposti. Sebbene il filosofo non disconosca mai la verticalizzazione del potere, le tre considerazioni sopramenzionate implicano comunque, almeno in un primo momento, un qualche grado di accentramento il che non deve in ogni caso lasciar presupporre la necessità di uno Stato mondiale che, al contrario, comporterebbe notevoli rischi in termini di oppressione.

- Infine, il tema dell'ecologia e della democrazia diffusa. E' ormai piuttosto noto che gli attuali modelli produttivi e di consumo generano ripercussioni, anche e soprattutto negative, di carattere globale. Nonostante questo, non esiste nella maggior parte degli ordinamenti nazionali un diritto che riconosca al cittadino la volontà, qualora lo desiderasse, di vivere in un ambiente sano e pulito.

Tantomeno dispone della possibilità di poter agire direttamente in tal senso in quanto le condizioni ambientali sono interamente soggette all'azione dei singoli governi e/o all'azione degli accordi tra di essi.

Questa è la ragione principale che conduce l'autore a parlare piuttosto di democrazia invece che di ecologia.

Infatti, il pieno diritto dell'uomo ad una equa opportunità di partecipazione politica può essere raggiunta solo attraverso un meccanismo istituzionale multistrato che si muova costantemente e contemporaneamente accentrando e decentrando<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Ibidem, p. 212-226

### **1.3.2 Due concrete proposte cosmopolitiche per il processo di riforma globale.**

L'intera opera qui in analisi, come anticipato, è interamente orientata all'analisi situazionale nonché all'azione pratica da mettere in pratica per il superamento dei limiti imposti dall'ordinamento globale contemporaneo. Il saggio in oggetto quindi, dedica un'ampia parte all'ottenimento di risultati misurabili.

A partire dalla visuale non nazionalistica della povertà mondiale, Pogge giunge così alla presentazione di due possibili proposte "attive" da implementare a livello internazionale, riguardanti in particolare il corretto regime per lo sfruttamento delle risorse naturali strategiche e la disciplina che dovrebbe governare i brevetti farmaceutici.

In relazione alla prima area di intervento viene proposto un *Dividendo Globale delle Risorse* (DGR) secondo il quale gli Stati (o meglio i relativi governi) non dovrebbero disporre liberamente dei diritti di piena proprietà delle risorse naturali del proprio Paese, ma piuttosto attivare un meccanismo nel quale sia possibile condividere una piccola porzione del valore di tutte le risorse che si decide di utilizzare o vendere.

Si impiega il termine "dividendo" per indicare la quota spettante a tutti indistintamente ovvero che anche i Paesi più poveri possano detenere una quota inalienabile di tali risorse per loro natura limitate.

Questa quota non darebbe però loro il diritto di usufruirne del diritto di decidere il loro utilizzo, quanto invece di riceverne una quota del valore economico della risorse in questione nel momento in cui viene venduta o utilizzata.

I proventi ricavati serviranno a garantire il soddisfacimento dei bisogni primari di tutti gli esseri umani.

Nonostante la presentazione di numerose ragioni pratiche, etiche e razionali all'implementazione della pratica, viene avvertita dall'autore stesso la necessità di ulteriori argomentazioni per rendere più palesi al mondo

avanzato che la povertà implica ben di più di un semplice dovere positivo. Esistono secondo il filosofo infatti, ulteriori condizioni che, qualora soddisfatte, sono in grado di mettere più facilmente in luce le ragioni della disuguaglianza sulla base di una violazione di un dovere negativo.

Si prendono così in considerazione tre ambiti che fanno rispettivamente riferimento a tre differenti motivazioni di giustizia, tutti che riconducono alla necessità di promuovere un meccanismo simile al DGR<sup>58</sup>:

- Il primo approccio riconduce agli *effetti delle istituzioni sociali condivise*. Attualmente si osserva un sistema nel quale i paesi avanzati impongono a quelli più poveri un ordine istituzionale da loro stessi sviluppato, ovvero un ordine che si basa su dei domini riconosciuti e legittimati dall'esterno attraverso un'arena globale fatta di rapporti economici e diplomatici. Proprio questo schema di connessione è oggetto di critica in quanto sono proprio tali accordi ad esercitare un'influenza negativa sulla povertà. Viene osservato poi la scarsa attenzione e riconoscimento a questa dinamica e agli strumenti utili che si potrebbero utilizzare (come ad esempio il DRG stesso); vengono invece enfatizzate le motivazioni dello stato di disuguaglianza, da un lato, dalla rilevanza dei fattori locali e contestuali alla natura interna delle zone così come ad ulteriori fattori di natura extra sociale come tare genetiche o calamità naturali.

- Il secondo approccio è inerente *all'esclusione non compensata dall'uso delle risorse naturali*, una situazione dove gli avvantaggiati ricevono un illecito ricavo dall'impiego delle risorse senza un adeguato corrispettivo agli svantaggiati. I sostenitori dello *status quo*, secondo Pogge, difendono la loro posizione attraverso argomentazioni lockiane, sostenendo cioè che sebbene in uno stato di natura l'appropriazione unilaterale di ciascuno debba comunque lasciare agli altri il necessario secondo una logica proporzionale, esiste una clausola che ne consente la revoca quando tutti concordano nel farlo oppure le nuove regole permettono un miglioramento della condizione generale. La situazione oggettiva globale però dimostra chiaramente che la

---

<sup>58</sup> Ibidem, p. 234-243

maggior parte della popolazione mondiale nasce in contesti di indigenza dove le risorse sono tutt'altro che accessibili oppure già di proprietà di qualcuno. Inoltre il basso livello di istruzione e le poche opportunità lavorative, rendono nulla anche la più piccola forma di mobilità non permettendo dunque un significativo cambiamento delle cose. Tuttavia, però questi stessi soggetti svantaggiata condividono il peso di un ambiente degradato, anzi probabilmente pagandone il prezzo più alto. 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.

- Infine, un terzo approccio che si fonda sugli *effetti di una storia comune e violenta* i quali possiedono una forza talmente dirompente da far condannare la povertà e le disuguaglianze indipendentemente dalle altre due. Qui viene aggiunta un'ulteriore condizione, cioè che le origini di queste differenze tra vantaggiati e svantaggiati siano da ricercare in un unico e progressivo processo caratterizzato da estrema violenza ed enormi ingiustizie come guerre, colonizzazioni, schiavitù, conquiste, fino ad arrivare a veri e propri 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.

A parere del filosofo, tutte le ragioni esposte potrebbero trovare la giusta soluzione con l'implementazione del DGR, un processo di riforma che si mostrerebbe capace di modificare lo stato attuale senza tuttavia stravolgere completamente l'assetto internazionale, sottolineando così fattivamente il dovere, da parte di chi fa uso massiccio delle risorse, di ricompensare coloro che, a prescindere dalla loro volontà, non può farlo.

Viene anche ipotizzata una quota in termini "quantitativi" di questa redistribuzione che dovrebbe raggiungere annualmente come livello massimo l'1,13% del PIL globale (calcolato su quello del 2005), cioè una cifra attorno ai cinquecento miliardi.

Una somma questa che se correttamente ridistribuita ai Paesi più in difficoltà permetterebbe loro, nel giro di pochi anni, di debellare fame e povertà ponendo così le basi per il loro sviluppo economico e sociale futuro<sup>59</sup>.

Ovviamente, affinché il meccanismo possa funzionare deve necessariamente richiedere un grande accordo e una significativa cooperazione almeno tra gli attori internazionali più importanti, primi tra tutti Stati Uniti ed Unione Europea.

La consapevolezza delle immense difficoltà che una tale rivoluzione incontrerebbe non viene affatto sottovalutata, ciò non toglie né diminuisce la nostra responsabilità di “dovere negativo” nei riguardi della povertà globale in quanto ci coinvolge sia in via causale che morale, senza contare le ripercussioni dirette sulla nostra vita.

Infatti, non dovranno certo essere sottovalutate considerazioni riguardo un futuro prossimo sempre più instabile a causa dell’allargamento di questa forbice di ricchezza che potrebbe mettere in pericolo, nel lungo termine, anche la nostra società, i nostri valori e la nostra cultura.

Altra considerazione da valutare sta nel fatto che per gli Stati, con il passare degli anni, sarà sempre più complicato isolarsi dalle ingerenze del sistema globale e quindi è principalmente nell’interesse di tutti che questo *status quo* venga al più presto modificato attraverso l’edificazione di istituzioni democratiche finalizzate alla limitazione dei poteri nazionali attraverso nuove regole e procedure nonché di salvaguardia dei diritti umani<sup>60</sup>.

Il secondo ambito su cui si focalizza l’intervento di Pogge è relativo invece all’alto livello di mortalità provocata dalle malattie facilmente diagnosticabili e curabili.

---

<sup>59</sup> Prende poi ad esempio il petrolio, 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 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 T., *Povertà mondiale e diritti umani. Responsabilità e riforme cosmopolite*, Laterza, 2010, pp. 244-245

<sup>60</sup> Pogge T., *Povertà mondiale e diritti umani. Responsabilità e riforme cosmopolite*, Laterza, 2010, p. 245-255

Nonostante la gravità della situazione, che vede la morte ogni anno di quasi venti milioni di persone nei paesi più poveri, anche il *Global Burden Disease* (GBR), cioè il costo sociale della malattia, può essere efficacemente affrontato mediante delle riforme di tipo redistributivo e consentendo un migliore accesso a farmaci e interventi medici.

I due strumenti infatti, DGR e GBR, si alimenterebbero l'un l'altro creando un circolo virtuoso dove l'uno rinforzerebbe indirettamente gli obiettivi dell'altro.

Il nodo cruciale da risolvere in questo caso, viene individuato nell'odierno assetto dei brevetti farmaceutici che per sua stessa natura si presenta come moralmente critico.

Affrontare un tema del genere non è certo più semplice del precedente, si manifesta così il bisogno sia di un intervento concreto e praticabile, dove il sostegno e la volontà dei governi, delle aziende farmaceutiche, dei ricercatori e del grande pubblico non dovrà necessariamente mancare, e sia politicamente praticabile, cioè fornendo un'attrattiva morale e prudenziale tra gli attori menzionati.

L'autore ritiene che l'attuale stato di salute generale nei paesi più svantaggiati sono stati direttamente influenzati dal regime della proprietà intellettuale dei farmaci determinatosi a seguito dell'accordo *Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights*<sup>61</sup> (TRIPS) del 1994, a partire dal quale ha dato vita al WTO<sup>62</sup> e al TRIPS Plus<sup>63</sup>, una serie di accordi multilaterali che hanno aggiunto ulteriori regolamentazioni.

L'accordo principale prevede che i proprietari del brevetto possano detenerne il monopolio per venti anni, anche se con accordi successivi tale lasso temporale è stato reso estendibile a dismisura, senza contare ulteriori disposizioni atte a limitare anche la produzione e la diffusione dei farmaci c.d. "generici"<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> [https://www.wto.org/english/docs\\_e/legal\\_e/27-trips.pdf](https://www.wto.org/english/docs_e/legal_e/27-trips.pdf)

<sup>62</sup> Organizzazione Mondiale del Commercio. Info in <https://www.wto.org/>

<sup>63</sup> Interessanti approfondimenti in <https://msfaccess.org/spotlight-trips-trips-plus-and-doha>

<sup>64</sup> Per farmaco generico si intende un medicinale che contiene la stessa quantità di principio attivo e presenta la stessa biodisponibilità di un altro di marca con brevetto scaduto.

La questione morale a questo punto appare già sufficientemente evidente: il sistema di difesa della proprietà intellettuale impedisce, direttamente e indirettamente, che gli svantaggiati possano usufruire almeno dei farmaci essenziali, sebbene però come le popolazioni vantaggiose, ne paghino ugualmente il costo sia del lavoro intellettuale che produttivo.

Gli accordi internazionali, e non solo per le medicine ovviamente, presuppongono che chiunque, in ogni parte del mondo e senza distinzione alcuna, debba pagare la sua parte per le scoperte dell'intelletto e ogni beneficio non "giustamente" retribuito è da considerarsi un furto, contraffazione o contrabbando.

Tutto questo viene concretamente realizzato attraverso l'applicazione di un costo aggiuntivo a quello di produzione per i prodotti contenenti proprietà intellettuale che, attraverso un monopolio dei prezzi, arriva ad aumentare fino a 30 volte.

In ogni caso, l'autore è giustamente convinto che non abbia alcun senso, a differenza di altre tipologie di beni "esclusivi", escludere qualcuno dal mercato di un bene così "prezioso" ma che di fatto ha un costo produttivo vicino allo zero.

Palese è dunque la responsabilità del regime vigente che infierisce sui Paesi più poveri anche in questo ambito e occorre dunque una regolamentazione che fornisca una nuova visione: farmaci e sementi di base devono essere messi a disposizione di tutti secondo una logica di equità e giustizia.

Questo in ogni caso non risolverebbe alcune problematiche strutturali: da una parte infatti, i sistemi sanitari dei paesi in via di sviluppo (come le infrastrutture necessarie per raggiungere ospedali, medici e pronto soccorso) sono talmente arretrati da non permettere comunque la corretta distribuzione dei farmaci anche qualora fossero gratuiti; in secondo luogo poi, molto differenti sono gli investimenti in ricerca per medicinali indirizzati a curare patologie che nel mondo avanzato hanno una bassissima incidenza, se non del tutto assenti.

Del resto la ricerca e lo sviluppo in ambito farmaceutico è lunga, complessa e con un alta incidenza di rischio.

Il costo del fallimento, tutt'altro che infrequente, ricade interamente sulle spalle dell'azienda farmaceutica che cerca di sopperirne da un lato attraverso l'aumento di prezzo degli altri prodotti e dall'altro proteggendosi dalla concorrenza mediante i brevetti.

Questo secondo aspetto è stato regolato dal TRIPS<sup>65</sup> che è intervenuto proprio a protezione delle aziende innovatrici per salvaguardarne il loro sviluppo e la loro stessa esistenza ma ha finito per provocare un altro genere di fallimento di mercato. Da una prospettiva strettamente economica infatti,

*“impedisce vendite reciprocamente vantaggiose ad acquirenti potenziali, i quali possono e voglio pagare di più rispetto al costo di produzione, ma non il prezzo di monopolio, di gran lunga più elevato”<sup>66</sup>.*

Ci si interroga così su come risolvere questa inefficienza economica, avvantaggiando al contempo anche quella sociale. Secondo il filosofo è possibile attuare due soluzioni.

La prima è basata su una semplice *differenziazione dei prezzi* che per via delle sue specificità però finirebbe per ricondurre alla situazione pre-accordi, riproponendo così le difficoltà insite nell'innovazione farmaceutica. Il grande divario dei prezzi che si verrebbe a creare tra un Paese e l'altro implicherebbe una crescita esponenziale del contrabbando vanificando ogni buona intenzione. Inoltre questa via non aggiungerebbe nulla di utile all'andamento delle ricerche, le quali continuerebbero per essere rivolte al mercato più profittevole.

La via più adeguata allora sarebbe da ricercare in una strategia che contempi il farmaco alla stregua di un bene pubblico cioè garantendone innanzitutto

---

<sup>65</sup> Questi accordi, “*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 T., *Povertà mondiale e diritti umani. Responsabilità e riforme cosmopolite*, Laterza, 2010, p.274

<sup>66</sup> Pogge T., *Povertà mondiale e diritti umani. Responsabilità e riforme cosmopolite*, Laterza, 2010, p. 277

un libero accesso, o meglio, che il contributo intellettuale alla creazione del farmaco deve essere fornito sotto forma di bene pubblico direttamente alle case farmaceutiche che a loro volta potranno produrlo secondo le normali leggi di mercato.

Questo però sarebbe insufficiente se non fosse accompagnato da un piano di *incentivi alternativi* che svolgano una funzione di “spinta” o di “traino” alla ricerca, nel primo caso vengono scelti e dunque finanziati specifici soggetti innovatori indirizzandoli al contempo in una specifica direzione di ricerca; mentre nel secondo il finanziamento viene elargito sotto forma di “premio” sufficientemente cospicuo da coprire anche i costi per il rischio di fallimento e indirizzato a tutti i ricercatori interessati a realizzare un’innovazione ritenuta utile. 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<sup>67</sup>.

Non mancando comunque criticità nell’implementazione di questo modello, Pogge preferisce allora introdurre un programma di traino “completo”, basato sulla creazione di un nuovo brevetto destinato esclusivamente ai farmaci fondamentali il quale renda al proprietario una quantità di denaro pubblico proporzionato all’importanza della sua scoperta. Questo nuovo modo di intendere la proprietà intellettuale per questa classe di prodotti, permetterebbe di scavalcare quei negativi processi politici ed economici in quanto la ricerca seguirebbe dei binari differenti andando a premiare ciò che è utile e che funziona. Si genererebbe armonia di interessi fra titolare del brevetto e produttori generici, fornendo inoltre forti incentivi a favorire l’accesso al farmaco a tutti, poveri o ricchi che siano<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> Ibidem, 277-282

<sup>68</sup> Ibidem, 282-301

### **1.3.3 Globalizzare la democrazia per democratizzare la globalizzazione.**

#### **Il pensiero cosmopolitico di D. Held**

Più correttamente, la citazione corretta recita: “*Globalizzare la democrazia è l’unico modo per democratizzare la globalizzazione*”. L’affermazione è tratta dal manifesto programmatico promosso da un’organizzazione indipendente<sup>69</sup> che si pone l’obiettivo di creare un sistema democratico globale attraverso la riformulazione delle istituzioni internazionali o la creazione di nuove. Tra i numerosi firmatari spicca senza dubbio il nome di D. Held uno dei più illustri esponenti del mondo intellettuale e accademico, nonché politologo e sociologo di stampo cosmopolitista.

Come si è potuto dedurre già dall’analisi del pensiero di Pogge, l’idea di trovare una strada che possa condurre alla democratizzazione della globalizzazione è uno dei temi centrali dell’intero movimento cosmopolitico. Soprattutto si ricerca una via pratica, concreta e praticabile a partire dalla situazione oggettiva nella quale ci troviamo.

L’idea di una democrazia realmente cosmopolita vede la luce in verità già dalla metà degli anni Novanta, un’epoca segnata dalla caduta del Muro di Berlino, la dissoluzione dell’Unione Sovietica e la relativa chiusura della Guerra Fredda, senza contare una rinnovata fioritura delle nuove liberal-democrazie un po’ in tutto il mondo.

Ma è anche un periodo segnato dall’esplosione di numerose guerre civili, anche in Europa, e nell’ambito delle relazioni internazionali non si sono registrati particolari passi in avanti come è facile osservare dagli esigui cambiamenti avvenuti in seno ad importanti organismi internazionali quali il FMI e l’ONU.

Le strategie politiche che hanno guidato l’azione di tali organismi hanno infatti continuato ad agire secondo una ristretta logica di convenienze nazionali o comunque a vantaggio di specifiche aree del pianeta.

---

<sup>69</sup> Dal *Global Democracy Manifesto*, promosso da *Democracia Global-Movimiento por la Unión Sudamericana y el Parlamento Mundial*. Cfr. <https://globaldemocracymanifesto.wordpress.com/english/>

In ogni caso però, proprio a partire da quegli anni, il progressivo intensificarsi del processo di globalizzazione (ambientale, economico e sociale) ha cominciato a proporre ai singoli Stati richieste che andavano ben oltre i propri confini territoriali iniziando ad erodere lentamente l'autonomia e la sovranità.

Proprio questo è il substrato complessivo dal quale emerge il pensiero di D. Held. Come accennato, il mondo globalizzato ha posto in essere delle "disgiunture" riguardo le relazioni tra cittadini, gli Stati e sistema socio-economico, sia a livello globale che locale, rimettendo sostanzialmente in discussione il ruolo stesso dello Stato-nazione.

Secondo l'opinione dell'osservatore, le spiegazioni di natura scientifico-politica a questo fenomeno si sono dimostrate inadeguate o comunque insufficienti, soprattutto riguardo la questione della misura in cui l'entità dello Stato-nazione debba ancora rimanere centrale nell'analisi politica. Held non riesce più sostenere un'ipotesi dove la liberal-democrazia continui a far da collante, in maniera "simmetrica" e "congruente", tra i cittadini e i suoi rappresentanti, osservando una significativa erosione della sovranità popolare.

Non solo, la stessa tradizionale nozione di comunità politica dovrebbe essere sostituita da un concetto più articolato e specifico di "*multiple overlapping networks of interaction*", sottolineando come queste reti non sia interamente ricomprese all'interno di rigidi confini territoriali, ma piuttosto che si creano dalla relazione sempre più stretta tra le differenti tipologie di potere: politica, economica, culturale e militare<sup>70</sup>.

E perfettamente manifesta a questo punto la sua piena adesione al cosmopolitismo che egli stesso interpreta come "*una filosofia politica avvincente e un approccio alle sfide globali [...] [volto ad indagare] la base*

---

<sup>70</sup> Held D., "Cosmopolitan Democracy and the Global Order: Reflections on the 200th Anniversary of Kant's Perpetual Peace", in *Alternatives* 20, 1995, p. 415-429

*etica, culturale e giuridica dell'ordine politico in un mondo in cui le comunità e gli stati politici contano, ma non solo ed esclusivamente*<sup>71</sup>.

Sebbene agli Stati non debba più essere associata l'idea di una priorità ontologica, questo certo non deve essere tradotto con la perdita totale della sua ragion di essere, ma solo precisare che questi ormai non rappresentino più “[...] *i soli centri di potere legittimo all'interno dei loro confini [...]*”<sup>72</sup>.

La diretta conseguenza finisce per coinvolgere direttamente i tradizionali concetti di “sovrànità” e “autorità legittima” che si scindono, forse definitivamente, dai confini territoriali assumendo invece l'attributo di una “*legge democratica cosmopolita di base che può essere attinta e attuata in diversi regni, dalle associazioni e città locali agli stati e alle reti globali più ampie*”<sup>73</sup>.

Ad una tale rivoluzione corrisponderà anche una differente idea di cittadinanza che non sarà più legata rigidamente ad una determinata comunità territoriale, ma si fonderà su di “*un principio alternativo dell'ordine mondiale in cui tutte le persone hanno diritti e doveri equivalenti nelle sfere trasversali del processo decisionale, che può influire sui loro bisogni e interessi vitali*”<sup>74</sup>: una cittadinanza multipla alla quale le istituzioni globali dovranno dare il giusto riconoscimento.

Proseguendo nel ragionamento dell'autore, tre sono le principali sfide che la globalizzazione sta portando con sé: la prima è inerente all'utilizzo che stiamo facendo del nostro pianeta e all'impiego delle sue risorse manifestandosi attraverso specifici item, quali la salvaguardia della biodiversità, la lotta al riscaldamento globale, la scarsità di acqua dolce, la desertificazione, ecc.; la seconda va in direzione di una riorganizzazione della società globale in termini di contrasto alla povertà, di prevenzione dei conflitti, di lotta alle malattie infettive, ecc.; ed infine, su materie comunque

---

<sup>71</sup> Held D., “Restructuring Global Governance: Cosmopolitanism, Democracy and the Global Order”, in *Millennium: Journal of International Studies*, Vol.37 No.3, 2009, p 535–547 , cit. p. 535 (Nostra traduzione)

<sup>72</sup> Ibidem, p. 536 (Nostra traduzione)

<sup>73</sup> Ibidem, p. 541 (Nostra traduzione)

<sup>74</sup> Held D., “Globalization and cosmopolitan democracy”, in *Peace Review*, 2007, p. 309-314, cit. p. 310 (Nostra traduzione)

a carattere di interesse globale quali la proliferazione militare, la questione dei brevetti e della proprietà intellettuale, l'economia e la finanza globale. Una serie di problematicità che possono essere risolte solo all'interno di un nuovo frame istituzionale che definisce con un "*cosmopolitan legal framework*", in grado di riprogrammare le classiche concezioni di stato-nazione e cittadinanza nonché una più efficiente ed efficace cooperazione tra popoli diversi<sup>75</sup>.

### **1.3.4 Il programma istituzionale della *cosmopolitan democracy***

La destrutturazione della centralità dello stato-nazione e del concetto di comunità politica dovranno necessariamente condurci ad una generale trasformazione della governance globale nonché della definizione stessa di democrazia: "*La democrazia all'interno di una comunità politica richiede democrazia nella sfera internazionale*", ovvero, "*uno stato democratico nazionale, che sostiene un diritto pubblico democratico nazionale, deve essere sostenuto da una struttura internazionale, o da ciò che voglio chiamare semplicemente una legge democratica cosmopolita*"<sup>76</sup>.

Il *diritto cosmopolitico*, ritiene necessario specificare, non deve essere semplicemente identificato *tout court* con il *diritto internazionale*, poiché il primo svolge una funzione di "completamento" del secondo, ma anche del diritto nazionale.

Anche in questo caso le regioni teoriche sottostanti sono rintracciabili nel kantismo, anche se si osserva un suo significativo superamento.

Non si può certo disconoscere che il filosofo tedesco sia stato uno dei primi a concepire l'ideale di un diritto cosmopolitico, ma ne limitava le modalità e la possibilità di azione, pur sottolineandone il carattere di tolleranza e di coesistenza pacifica tra le nazioni.

---

<sup>75</sup> Held D., "Restructuring Global Governance: Cosmopolitanism, Democracy and the Global Order", in *Millennium: Journal of International Studies*, Vol.37 No.3, 2009, p 535–547

<sup>76</sup> Held D., "Cosmopolitan Democracy and the Global Order: Reflections on the 200th Anniversary of Kant's Perpetual Peace", in *Alternatives* 20, 1995, p. 415-429, cit. p. 421 (nostra traduzione)

Held, supera questa impostazione di base proponendo un “*diritto pubblico democratico cosmopolita in cui il potere è, in linea di principio, responsabile ovunque esso sia e per quanto lontano, le sue fonti provengono da coloro che influenza in modo significativo*”<sup>77</sup>.

L’insieme degli organismi sovranazionali, nazionali, le società e gli stessi cittadini si vedono impegnati, dalla prospettiva heldiana, alla promozione di 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 stessa di democrazia<sup>78</sup>.

L’unica via percorribile per ottenere questo incontro tra la pluralità dei centri autoritativi presenti è da rintracciare nel principale soggetto promotore della democrazia cosmopolitica l’ “*overlapping cosmopolitan polity*”, composto non solo dai cittadini della propria specifica comunità politica, ma tutti i portatori di interessi, nonché da tutte le “*reti regionali e globali più ampie che incidono sulla loro vita*”<sup>79</sup>.

In relazione al dettaglio relativo al programma istituzionale della democrazia cosmopolitica, vengono identificati dei provvedimenti a carattere immediato ma anche altri di più ampio raggio a medio-lungo termine, tutti in ogni caso indirizzati a rimediare alle carenze dell’attuale assetto.

Si deve infatti sopperire alla mancanza di istituzioni capaci di concordare il dibattito, la cooperazione e l’azione a livello globale e indirizzare alla soluzione di problematiche come ad esempio “*sviluppi genetici, protezione ambientale e regolamentazione commerciale e finanziaria mondiale*”<sup>80</sup>.

Tra le misure urgenti e temporanee è previsto un più pieno coinvolgimento dell’ONU, in quanto al momento si presta ad essere la sede privilegiata per tale consesso di intenti.

---

<sup>77</sup> Ibidem, p. 422 (nostra traduzione)

<sup>78</sup> Ibidem p.422

<sup>79</sup> Held D., “Restructuring Global Governance: Cosmopolitanism, Democracy and the Global Order”, in *Millennium: Journal of International Studies*, Vol.37 No.3, 2009, p 535–547, cit. p. 546 (nostra traduzione)

<sup>80</sup> Held D., “Globalization and cosmopolitan democracy”, in *Peace Review*, 2007, p. 309-314, cit. p. 311 (nostra traduzione)

Le Nazioni Unite tuttavia, non hanno mostrato il necessario cambiamento che le mutate condizioni globali avrebbero imposto come ad esempio perseverare nell'esclusione dei paesi in via di sviluppo dalle sue decisioni; altro elemento critico è la mancanza di un organo elettivo con il compito di occuparsi di criticità di natura globale.

Serve dunque una sua sostanziale riprogettazione, di organi e di funzioni ma potrebbe bastare anche una più semplice implementazioni di previsioni della sua carta ancora non soddisfatte, a partire dal *“far rispettare il divieto del diritto discrezionale all'utilizzo della forza e attivare il sistema di sicurezza collettiva previsto [...]”*<sup>81</sup>.

Altre misure applicabili nell'immediato potrebbero comprendere delle formule di compensazione nell'eventualità di violazioni accertate dei diritti fondamentali, attribuendo tali responsabilità ad una nuove e specifica corte internazionale oppure, insieme all'introduzione di nuove regole di rappresentanza, apportando delle modifiche al meccanismo del veto nel Consiglio di Sicurezza.

Sebbene siano ritenute misure urgenti, resterebbero comunque transitorie, in quanto anche qualora fossero implementate al meglio resterebbero delle soluzioni che, seppur migliorando il quadro generale, non riuscirebbero a realizzare una democrazia globale pienamente effettiva.

Gli elementi sottostanti alle grandi disuguaglianze infatti, come il differente potere di accesso alle risorse, continuerebbero a esistere.

Secondo le intenzioni di Held, servono inoltre una serie di ulteriori implementazioni a partire dalla creazione o dal rafforzamento delle istituzioni c.d. “regionali”, come ad esempio l'UE, le cui decisioni dovrebbero essere riconosciute e rispettate come legittimate e coercitive. Senza contare poi che tale modello istituzionale offrirebbe anche *“[...] la possibilità di referendum generali a gruppi che attraversano nazioni e stati-nazione su temi diversi come la politica energetica, l'equilibrio tra trasporto*

---

<sup>81</sup> Held D., “Cosmopolitan Democracy and the Global Order: Reflections on the 200th Anniversary of Kant’s Perpetual Peace”, in *Alternatives 20*, 1995, p. 415-429, cit. p.424.

*pubblico e privato e l'organizzazione delle autorità regionali, con circoscrizioni definite secondo la natura e la portata delle controverse questioni transnazionali*”<sup>82</sup>.

La questione dei diritti umani deve restare comunque centrale i tribunali internazionali dovrebbero godere di maggiore raggio di azione, anzi per il politologo l'ideale sarebbe la creazione ex novo dei c.d. “Tribunali di Frontiera” con potestà esclusiva, o meno, sui conflitti di carattere transnazionale.

La mancanza di corti deputate a tali specifici scopi ha concorso alla creazione degli attuali squilibri planetari lasciando al giudizio dei Paesi più influenti la valutazione personalistica degli eventi, conducendo all'applicazione di un indecente “doppio standard” di intervento, come nei casi in cui *“L'Occidente [è stato in grado di] mobilitare enormi eserciti per difendere i suoi interessi petroliferi in Medio Oriente, [...] e riunire a malapena 30.000 soldati come guardiani della pace quando la Jugoslavia si trovò di fronte alla disintegrazione*”<sup>83</sup>. Situazioni di questo tipo, evidenzia l'autore, dovrebbero essere oggetto di estrema attenzione da un punto di vista non solo strategico, bensì anche morale.

Per quando riguarda invece i cambiamenti sistemici a lungo termine, l'autore sostiene la necessità di creare una “assemblea autorevole composta da tutti gli stati democratici e gli enti governativi, che potrebbe configurarsi come una Assemblea 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. In ogni caso, qualora si riuscisse nell'intento di accordarsi su queste regole *“la nuova assemblea diventerebbe un centro internazionale autorevole per l'esame e l'esame di questioni globali urgenti [...]*”<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> Ibidem, p. 425

<sup>83</sup> Held D., “Globalization and cosmopolitan democracy”, in *Peace Review*, 2007, p. 309-314, cit. p. 314

<sup>84</sup> Held D., “Cosmopolitan Democracy and the Global Order: Reflections on the 200th Anniversary of Kant's Perpetual Peace”, in *Alternatives* 20, 1995, p. 415-429, cit. p. 426

L'obiettivo dichiarato è il superamento dell'accennato "doppio Standard" operando direttamente sul sistema di diritto internazionale; al fine di limitare la volontà politica delle potenze mondiali, si introducono così nuovi meccanismi decisionali in grado di evitare qualunque ingerenza di interesse personalistico<sup>85</sup>.

Riassumendo, l'approccio alla soluzione al problema per Held, è incentrato sulla creazione di una rete 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, i quali si pongono obiettivi regionali o locali come la tutela dell'ambiente o la riduzione dell'incidenza di talune malattie;
- in secondo luogo, dall'esistenza di nuovi diritti e doveri connessi al "Patrimonio comune dell'umanità" e alla "protezione dei beni comuni globali";
- ma anche grazie alla presenza di istituzioni internazionali nate il secolo scorso con il fine di fronteggiare o combattere, in maniera cooperativa, questioni o problematiche che esulano dai confini nazionali.

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.

#### **1.4 Il Global Justice Movement**

Definire e comprendere un fenomeno così complesso e multiforme come quello della globalizzazione è un compito tutt'altro che facile, soprattutto considerando gli attori coinvolti e le innumerevoli ricedute sui differenti

---

<sup>85</sup> Held D., "Globalization and cosmopolitan democracy", in *Peace Review*, 2007, p. 309-314, cit. p. 314

ambiti sociali, politici, culturali ed economici, Sarebbe quindi scorretto ricondurlo semplicisticamente all'operato dei singoli Stati-nazione nell'arena globale in quanto presenta una componente significativa che parte anche "dal basso", coinvolgendo le attività di gruppi organizzati e di individui che portano avanti un'idea solitamente dissimile, se non addirittura in aperto contrasto, con quella che arriva "dall'alto"<sup>86</sup>.

Partendo da questo assunto di fondo, analizzando i fenomeni generati dalla globalizzazione, alcuni osservatori hanno individuato una prima distinzione tra *globalization from above* e *globalization from below*<sup>87</sup>: la prima si riferisce a tutti quei processi messi in atto dai grandi gruppi di potere economici, come le multinazionali, e dalle lobby interessate a gestire i processi in un modo a loro vantaggioso. Tali dinamiche in virtù del loro potere vengono solitamente imposti alla base della società, dotata di minore influenza e solitamente disorganizzata; la seconda invece, descrive il tentativo di invertire il flusso di potere, e riguardano dunque i movimenti sociali e gruppi marginalizzati che cercano di dare una nuova prospettiva agli esiti del processo di globalizzazione indirizzandoli verso soluzioni più eque e democratiche<sup>88</sup>.

Quest'ultima posizione, per le sue caratteristiche antagoniste, ha spesso assunto la denominazione di "movimento anti globalizzazione", ma di fatto è chiaramente una rappresentazione scorretta in quanto, tendenzialmente, non si schiera "contro" la globalizzazione, ritenuta nella maggior parte dei casi come un fatto ineluttabile e non necessariamente negativo di per sé, ma in opposizione alle modalità con cui sta prendendo forma, ovvero attraverso l'imposizione dei dettami del c.d. *Washington consensus*<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> Della Porta A., Diani M., *Social Movements. An Introduction*, Blackwell, 2009

<sup>87</sup> Cfr. Falk R. (2000), "Resisting 'Globalization-from-Above' through 'Globalization-from-Below'", in Gills B.K. (eds), *Globalization and the Politics of Resistance*, in *International Political Economy Series*, Palgrave Macmillan, 2000; [Kimura-Walsh E.](#), [Allen, W.](#) (2008), "Globalization from above, globalization from below: Mechanisms for social disparity and social justice in higher education", in [Hopson R.](#), [Camp Yeakey C.](#), [Musa Boakari F.](#) (Ed.), *Power, Voice and the Public Good: Schooling and Education in Global Societies (Vol. 6)*, Emerald Group Publishing Limited, Bingley, 2008, pp. 201-230

<sup>88</sup> Della Porta A., Diani M., *Social Movements. An Introduction*, Blackwell, 2009

<sup>89</sup> L'espressione *Washington consensus* è stata coniata nel 1989 dall'economista [John Williamson](#) per descrivere un insieme di 10 direttive di politica economica abbastanza specifiche che egli considerava come il pacchetto standard da destinare ai [paesi in via di sviluppo](#) che si fossero trovati in [crisi economica](#).

Si è così preferito scegliere una denominazione più pertinente con *alter-globalization* o *Global Justice Movement*<sup>90</sup>. E' stato osservato che esiste una certa evidenza in relazione ai benefici che la globalizzazione ha prodotto in molte zone del mondo; i movimenti erroneamente definiti come anti-globalizzazione, in verità, si pongono questioni costruttive sull'argomento, partendo dalle migliori modalità con cui sfruttare i benefici derivanti, cercano soluzioni per convogliarli e distribuirli in maniera più equa ed omogenea in una maniera tale da tenere adeguatamente in considerazione gli interessi degli abitanti del pianeta più svantaggiati<sup>91</sup>.

Cercando quindi di approfondire gli ideali di base questo movimento, si rintraccia innanzitutto, fin dalla sua nascita, una forte avversione per il neoliberismo, un'ideologia di politica economica che ha visto la sua affermazione a partire dai primi anni '80, prima con l'elezione della Thatcher in Inghilterra e poi con Regan negli USA, diventando modello dominante a livello globale nel decennio successivo<sup>92</sup>.

Sintetizzando al massimo, con il termine neoliberalismo si intende solitamente un orientamento di [politica economica](#), che riprende le sue formule dal vecchio [liberismo](#), che vede il suo fondamento in un [mercato](#) privo di regolamentazione e di autorità/intervento pubblico, ovvero lasciato libero di autoregolarsi attraverso sole forze di mercato ([domanda](#) e [offerta](#)), senza alcun intervento statale di regolazione ovvero come un sistema economico di mercato "puro".

Nel contesto della globalizzazione viene direttamente associato, come accennato precedentemente, al *Washington Consensus*, ossia all'imposizione nei confronti dei Paesi in via di sviluppo di una "*shock therapy*" nota come "aggiustamento strutturale"<sup>93</sup>, un'insieme di misure

---

<sup>90</sup> Ritzer G., Dean P., *Globalization, a basic text*, Wiley-Blackwell, 2015 , p.40

<sup>91</sup> Amartya Sen, "How To Judge Globalism", in Lechner and Boli, *The Globalization Reader*, Wiley Blackwell, 2015, pp. 19-24

<sup>92</sup> Ritzer G., Dean P., *Globalization, a basic text*, Wiley-Blackwell, 2015 , pp 50-55

<sup>93</sup> Consistente nell'implementazione di politiche monetarie e fiscali restrittive, nella liberalizzazione dei mercati finanziari e del commercio, nella privatizzazione e nella *deregulation*

politico-economiche, di tipo appunto “strutturale”, senza le quali non è possibile accedere all’erogazione di aiuti economici internazionali<sup>94</sup>.

Il nucleo delle rivendicazioni del movimento vede in questa impostazione un ulteriore elemento di impoverimento per i popoli più svantaggiati con conseguente allargamento della forbice tra i ricchi e i poveri, non consentendo ai benefici della globalizzazione una trasformazione sociale globale sostenibile. Dunque i temi fondamentali descrivono il persistente sistema di disuguaglianza da affrontare secondo un’impostazione cosmopolitica ovvero considerando la povertà non come condizione casuale, bensì una conseguenza del modello economico dominante e della impari distribuzione della ricchezza. Un’idea molto vicina a quella di Pogge, soprattutto se si considerano anche i possibili strumenti per porvi rimedio: la sua riduzione e l’implementazione dei *Millennium Development Goals*<sup>95</sup>, ad esempio, dipendono semplicemente dalla volontà politica di raggiungerli, a costi tutto sommato più che ragionevoli.

Altro elemento di disapprovazione è da ricercare nell’imperversare di un approccio strettamente tecnocratico nella gestione della *global governance* soprattutto negli ambienti economico-finanziari, che agendo da sovrastruttura determinano le condizioni politiche e sociali dei popoli. Significative in questo senso le dure prese di posizione riguardo le modalità operative degli organismi internazionali quali il Fondo Monetario Internazionale, la Banca Mondiale e World Trade Organization, il cui funzionamento è fortemente inficiato dalla presenza di un oggettivo deficit democratico<sup>96</sup>.

Quello che invece si cerca di promuovere è invece proprio il maggior coinvolgimento possibile della cittadinanza mondiale sia nel dibattito politico che nei meccanismi decisionali, attraverso una crescente educazione delle popolazioni in materia economica.

---

<sup>94</sup> Ritzer G., Dean P., *Globalization, a basic text*, Wiley-Blackwell, 2015, p. 50

<sup>95</sup> Cfr. [https://www.undp.org/content/undp/en/home/sdgoverview/mdg\\_goals.html](https://www.undp.org/content/undp/en/home/sdgoverview/mdg_goals.html)

<sup>96</sup> Della Porta D., *The Global Justice Movement: Cross-national And Transnational Perspectives*, Paradigm, 2006, p.30

Alcune delle organizzazioni rientranti nella categoria “di spinta dal basso” si stanno anche seriamente interrogando sulla validità della maggior parte dei modelli economici fino ad oggi proposti. L’idea di una crescita economica “infinita” si basa, anche solo dal punto di vista razionale, su delle premesse discutibili, in quanto il contesto di riferimento resta pur sempre costituito da risorse “finite”. Le conseguenze di questa osservazione stanno diventando sempre più visibili a causa dell’accelerazione impressa dalla globalizzazione che sta lasciando tracce ormai non più trascurabili sul nostro pianeta. Tale stato di cose conduce a ragionare se la stessa crescita economica possa davvero costituire il miglior mezzo per pervenire al soddisfacimento dei bisogni del maggior numero di persone<sup>97</sup>.

A rinforzare questa idea giungono anche rilevazioni istituzionali, lo *United Nations Development Report* del 2006 ad esempio afferma che ad esclusione della Cina la povertà mondiale è costantemente aumentata nonostante la crescita economica che ha caratterizzato tutto il corso degli anni Novanta.

Nuove formulazioni economiche cominciano così a valutare la disciplina attraverso ipotesi nuove iniziando dalla messa in discussione dell’obiettivo della ricerca del massimo profitto o della crescita del PIL per reinventarla come strumento finalizzato alla riduzione della povertà e al soddisfacimento dei bisogni umani, convinzione sintetizzata da slogan come “*People, not profits*”<sup>98</sup>.

Grande disaccordo esiste anche contro il principale scopo del Fondo Monetario che dovrebbe favorire la stabilità economica attraverso la promozione della circolazione libera di capitale. Le crisi economico-finanziarie ricorrenti, anche molto feroci, stanno ampiamente dimostrando la fallacia del meccanismo, diffondendo tra gli attivisti la convinzione che il mercato non sia più in grado, se mai lo fosse stato, di autoregolarsi ma che anzi, sia per sua natura foriero di grande instabilità<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> Pleyers, G., *The Global Justice Movement*, *Globality Studies Journal* 19, July 1, 2010, p.30

<sup>98</sup> *Ibidem*, p.30

<sup>99</sup> [Della Porta D.](#), *The Global Justice Movement: Cross-national And Transnational Perspectives*, Paradigm, 2006, pp.35-40

Così come l'ambito accademico-intellettuale cosmopolitico ha cercato di fornire delle proposte concrete, lo stesso Movimento di Giustizia globale, spesso in forte analogia e interconnessione con il primo, ha elaborato una sua *road map* per raggiungere una piena democratizzazione della globalizzazione. Si possono infatti ravvisare almeno tre possibili interventi per raggiungere un tale ambito obiettivo<sup>100</sup>:

- La creazione di istituzioni a rete volte a regolare singole questioni, prime tra tutte il debito dei Paesi in via di sviluppo e la speculazione finanziaria selvaggia. Partendo da questi macrotemi si potrebbe poi successivamente ampliare il loro raggio di azione su altre questioni più ampie riconducibile all'edificazione di un nuovo ordine mondiale. Una strategia del resto che in precedenza si è mostrata funzionale e capace come nel caso dello European Water Network del 2008<sup>101</sup>, con cui si è riusciti ad esercitare una certa influenza sulla città di Parigi affinché municipalizzasse nuovamente la sua distribuzione dell'acqua.
- Applicazione quotidiana di pratiche sostenibili, come ad esempio le attività messe in atto dagli zapatisti e altri movimenti indigeni dell'America Latina che si concentrano sullo sviluppo della comunità attraverso l'autonomia locale, l'autogoverno partecipativo, i sistemi di istruzione alternativi e il miglioramento della qualità della vita. Un'idea che si sta lentamente sviluppando anche nei Paesi occidentali volta a promuovere le iniziative locali, che sebbene di portata spaziale limitata, tutte insieme, qualora fossero numerose, potrebbero fornire delle alternative alla *globalization from above*.
- Infine, un'ulteriore modalità di approccio parte dalla convinzione che i più grandi cambiamenti sociali possano essere generate solo attraverso politiche ecologiste, egalarie e progressiste messe in moto dai decisori politici nazionali, quali governi e istituzioni. Non manca infatti una

---

<sup>100</sup> Ibidem

<sup>101</sup> Cfr. <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?type=REPORT&reference=A7-2012-0192&language=EN>

componente del movimento particolarmente vicina ad una metodologia di intervento per così dire più tradizionale e vicina alla politica domestica.

Queste tre vie proposte, oltre a davvero molte altre non considerate per motivi di opportunità in questo spazio, poggiano la loro ragion d'essere su altrettante concezioni di cambiamento sociale ma che nel loro insieme riescono a fornire una visuale di insieme, alcune interessanti linee guida da seguire per un approccio globale al cambiamento puntando un più giusto cambiamento sociale, sulla riduzione della povertà e del divario economico.

### 2.1 Verso un nuovo orientamento paradigmatico

Per entrare fin da subito in piena sintonia con il pensiero di Rawls sarà bene precisare preliminarmente che la sua idea di “liberalismo” deve essere innanzitutto scissa tra un concetto unitario nelle sue diverse rappresentazioni.

Detto in altri termini, significa affermare che il concetto unitario sia costituito dalla “libertà” in senso stretto, mentre le differenti rappresentazioni costituiscono le differenti interpretazioni del liberalismo. Secondo Dworkin, un tale approccio conoscitivo potrebbe essere schematicamente rappresentato a partire dalla “natura del problema” (il concetto unitario “libertà”) e a seguire le possibili strade alla soluzione del problema (le differenti rappresentazioni di “liberalismo”)<sup>102</sup>.

Il substrato “rivoluzionario” infatti, parte proprio da questa primissima riflessione in quanto pone l’idea della libertà, da intendere nel senso di “libertà individuale”, come la chiave di volta per ogni manifestazione teorica e concreta di liberalismo, le quali a loro volta, prendono vita e sviluppo proprio come diretta conseguenza della polisemanticità concettuale che un siffatto concetto reca con sé.

Gli elementi comuni e quelli differenti tra le varie interpretazioni vengono lasciate all’arbitrio dell’osservatore ri-orientando però il focus in chiave di dottrina politica.

In tale prospettiva, va precisato, ogni manifestazione di liberalismo resta lecita solo se giustifica le sue istituzioni attraverso il consenso dei cittadini. Lo stesso Dworkin riconosce che alla base delle differenze tra le possibili manifestazioni emergono proprio dalla formazione di tale consenso, affermando nello specifico che “*il liberalismo filosofico ci appare così come*

---

<sup>102</sup> Dworkin R., Maffettone S., *I fondamenti del liberalismo*, Laterza, 2008, pp.35-40.

*una giustificazione dell'ordine sociale a partire dalla libertà individuale, giustificazione la cui principale caratteristica consiste nell'essere basata su una dottrina consensualità delle istituzioni*"<sup>103</sup>.

La domanda alla quale rispondere a questo punto è se le scelte del cittadino, così fondamentali nella formulazione dell'ordine sociale, vengano determinate da oggettive preferenze o se invece siano il risultato delle influenze del contesto nel quale vivono.

Una distinzione di non poco conto in quanto da questa opposizione dicotomica scaturiscono due macro interpretazioni del liberismo stesso, quello realista e quello critico.

Nel primo caso, la legittimazione delle istituzioni non può che prescindere da un consenso effettivo e concreto da parte della cittadinanza, eliminando ogni altra considerazione che influenzerebbe siffatta soluzione. L'osservazione e lo studio di questa tipologia di liberalismo è dunque relativa a ciò che realmente accade senza alcuna intromissione.

Di contro, il liberalismo critico parte da un presupposto contrario, ovvero, che le azioni degli individui non sempre possono essere sovrapposte ad un agire pienamente razionale e scevro dal contesto in cui sono inseriti. Questo significa che tali scelte non corrispondono univocamente ad indicatori reali di preferenze in posizione di piena imparzialità<sup>104</sup>.

Nell'ottica del realismo, si registra una significativa operazione tra politica ed etica, proprio in virtù delle decisioni dei cittadini che vengono prese in maniera "immanente", rifiutando ogni qualsivoglia intromissione delle componenti normative che inevitabilmente ne condizionerebbe le risultanti. Di contro il liberalismo critico riconosce un legame imprescindibile tra etica e politica orientando l'agire su quale sia l'ordine sociale preferibile piuttosto su ciò che sia realmente<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> Ibidem, p. 133

<sup>104</sup> Cfr. Habermas J., "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", in *J. of Philosophy*, 95, 1995, p. 109-131; Ackerman B., "Political Liberalism", in *J. of Philosophy*, 91, 1994, p. 364-386

<sup>105</sup> Dworkin R., Maffettone S., *I fondamenti del liberalismo*, Laterza, 2008, p.30.

Si denota dunque una possibile soluzione alla libertà individuale che travalichi la politica giungendo su un versante più squisitamente filosofico. Proprio su questo prende forma il pensiero di Rawls, un approccio che si sviluppa lungo tutto il corso della sua opera e dove i concetti di equità e giustizia si pongono come capisaldi assoluti, anche qualora potessero andare a discapito dell'efficienza complessiva della struttura istituzionale. Dal suo *Theory of Justice*, riteniamo importante riportare questa affermazione, a conclusione di questo primo paragrafo introduttivo: *“la giustizia è la prima virtù dei sistemi sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero. Una teoria, per quanto semplice ed elegante, deve essere modificata se non è vera. Allo stesso modo, leggi e istituzioni, non importa quanto efficienti o ben congegnate, devono essere riformate o abolite se sono ingiuste”*<sup>106</sup>.

## 2.2 I concetti di equità e giustizia

Come appena anticipato, l'opera in questione propone un meccanismo di giustizia sociale, secondo una modalità distributiva, che attinge temi ed elementi direttamente dalla tradizione filosofica kantiana sebbene rielaborati attraverso un personalissimo e rivoluzionario pensiero il quale senza dubbio ha risentito del particolare momento storico in cui iniziò a vedere la luce<sup>107</sup>.

Senza imporre particolari restrizioni o vincoli se non il fine ultimo della massimizzazione dell'utilità che un po' per tutti sembrava un proposito valido e accettabile<sup>108</sup>.

Non per Rawls però, che partì dalla innovativa intuizione di quanto l'utilitarismo non fosse assolutamente in grado di prendere in debita considerazione i singoli individui ma solo il loro complesso strutturato, senza considerare come lo stesso riuscisse a giustificare in qualche misura adeguata il funzionamento della struttura istituzionale sul criterio di un

---

<sup>106</sup> Rawls J., *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, 1982, p. 25

<sup>107</sup> Cfr. Hoeffe O., “Is Rawls's Theory of Justice Really Kantian?”, in *Ratio*, 26, 1984, p. 104-124

<sup>108</sup> Maffettone S., *Un mondo migliore. Giustizia globale tra Leviatano e Cosmopoli*, LUISS University Press, 2013, pp.71-75

principio di massimizzazione, fosse questo un “*benessere collettivo*” oppure una qualche “*utilità aggregata*”<sup>109</sup>.

La ripartizione delle risorse tra tutti i soggetti della collettività secondo un arido sistema di costi/benefici così come proposto dall'utilitarismo, doveva essere la conseguenza logica diretta per l'ottenimento di una presunta efficienza sociale complessiva.

Tuttavia, se è vera la considerazione che la media resta solo un valore di riferimento statistico, non tutti i singoli individui saranno in grado di ricevere in egual misura, alcuni otterranno di più, altri di meno, configurando situazioni dove continueranno a coesistere “vincenti sociali” e “perdenti sociali”, categorie alle quali si apparterrà senza particolari meriti o demeriti individuali<sup>110</sup>.

Una società bene-ordinata non deve quindi fondarsi su dei privilegi di nascita tramandati in maniera ereditaria, poiché l'estrazione sociale dell'individuo costituisce un fatto moralmente arbitrario.

Si auspica dunque un meccanismo più meritocratico, dove la “concorrenza” degli individui deve giocarsi sul piano del talento, ma soprattutto dell'impegno.

L'idea della meritocrazia non deve però essere assunta *tout court* in quanto un sistema puro di questo tipo senza alcun correttivo non soddisfa appieno il criterio di uguaglianza immaginato da Rawls, in quanto anche il talento naturale deve essere ancora una volta annoverato in un fatto squisitamente arbitrario.

Emerge quindi la visione di un'uguaglianza di “opportunità”, ovvero che tutti siano posti nelle medesime “condizioni di partenza” non solo da una prospettiva formale ma anche attraverso l'impiego di correttivi adeguati da parte delle istituzioni<sup>111</sup>.

Rawls capovolge questo assioma al fine di rendere il principio di giustizia sociale all'altezza del sistema politico democratico.

---

<sup>109</sup> Rawls J., *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, 1982, p. 23 e succ.

<sup>110</sup> Rawls J., Freeman S.R., a cura di V. Ottonelli, *Lezioni Di Storia Della Filosofia Politica*, XI, Feltrinelli, 2009, p.30

<sup>111</sup> Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010, pp.50-60

Nel suo saggio in oggetto propone infatti una formula di giustizia distributiva tutt'altro che descrittiva ma anzi, direttamente incentrata su di uno specifico sistema politico, il quale pone alle sue fondamenta forme di convivenza democratica, equa e giusta<sup>112</sup>.

Uno degli elementi centrali attorno al quale si snoda la sua tesi è la concezione che gli stessi cittadini di una democrazia liberale non dovrebbero in alcun modo giustificare o avallare meccanismi istituzionali che incentivino disuguaglianze, sociali o economiche che fossero<sup>113</sup>.

Non si deve però confutare un'idea di stampo meramente "socialista" nell'autore basata sul tentativo di proporre un egualitarismo nudo e crudo, poiché secondo sua stessa ammissione un tale approccio ridurrebbe la portata degli effetti in quanto verrebbero appiattiti verso il basso i vari incentivi (sociali ed economici) conducendo il complesso della società ad una efficienza complessiva inadeguata che vanificherebbe ogni risultato. Dunque, ciò di cui si avrebbe bisogno sarebbe un meccanismo di regole e norme che permetta l'ottenimento di vantaggi comuni mediante la cooperazione, ovvero trovare il giusto compromesso tra benessere individuale e collettivo, che detto in altri termini, equivale a dire tra egualitarismo e possibilità di crescita economica e di efficienza del sistema<sup>114</sup>.

Anche il concetto stesso di istituzione trova in Rawls nuova linfa e significato.

Nella concezione antecedente, la prospettiva del liberalismo trovava il suo scopo nella difesa dei diritti dell'individuo dalle prevaricazioni dello Stato, ora invece il focus viene orientato sulla necessità di far emergere la fiducia nelle istituzioni poiché solo attraverso queste è possibile il trionfo dei diritti individuali purché si resti ancorati ai binari di libertà ed equità<sup>115</sup>.

---

<sup>112</sup> Buchanan A., "Distributive Justice and Legitimate Expectations", in *Philosophical Studies*, 28, 1975, p. 419-425

<sup>113</sup> Rawls J., *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, 1982, pp.40-45

<sup>114</sup> Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010, pp.40-45

<sup>115</sup> Rawls J., *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, 1982 (Ed. originale 1971), pp.30-35

Si vedrà nel dettaglio nelle prossime pagine come la giustificazione proposta dall'autore sia per così dire “pubblica”, cioè che parte dal presupposto nel quale sono proprio i cittadini a condividere le idee riguardanti la politica che, seppur leggermente diverse, li portano ad una comune accettazione di una cultura della democrazia liberale.

Una “comune accettazione” che condurrà ad una sorta di consenso virtuale, ovvero a quello che Rawls riprende dal “contratto sociale”<sup>116</sup>.

Infine, un ulteriore elemento di discontinuità con il passato è da rintracciare nella mancanza di una volontà universalistica e che allo stesso tempo non cerca di disegnare un sistema politico perfetto o migliore di altri.

La filosofia morale infatti, non deve essere concepita come strumento di conoscenza assoluta ed estranea al contesto socio-istituzionale nel quale prende vita e si sviluppa, ma limitarsi a contribuire alla creazione di una base culturale pubblica con l'obiettivo far crescere e maturare gli strumenti a disposizione dei cittadini e della democrazia liberale<sup>117</sup>.

### **2.2.1 Un ipotetico contratto sociale: peculiarità e caratteristiche nel pensiero di J. Rawls.**

Ma se questo è astrattamente il quadro teorico di riferimento, in cosa consiste concretamente la teoria della giustizia di Rawls? Come si raggiunge l'equità? Il filosofo risponde a queste domande ripartendo dalla nozione di “contratto sociale”, un concetto basilare del suo pensiero continuamente elaborato ed affinato, secondo la sua personale ed originale interpretazione di egualitarismo liberale, nel corso della sua intera opera.

Lo strumento del contratto sociale<sup>118</sup>, si fonda sull'ipotesi di uno stato di natura all'interno del quale gli individui, al fine di rendere possibile l'esistenza

---

<sup>116</sup> Cfr. *Ibidem*

<sup>117</sup> Rawls J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, a cura di B. Herman, Harvard University Press, 2000, pp.20-25.

<sup>118</sup> Concetto teorizzato, modificato ed elaborato da diversi autori nel corso tempo a partire da T. Hobbes (“Leviatano”, 1651), J. Locke (“Due trattati sul governo”, 1689), J.J. Rousseau (che dopo un lungo percorso investigativo giunge al suo “Contratto Sociale”, 1762), fino ad arrivare alla riproposizione moderna di J. Rawls, nella sua Teoria della Giustizia

e il funzionamento della società, si impegnano ad accettare i vincoli generati dalle loro scelte.

L'idea di fondo è tutt'altro che recente, affondando le sue radici nel pensiero filosofico classico a partire da Hobbes e da Kant.

L'innovazione operata da Rawls però riguarda il suo obiettivo ultimo, se in passato infatti era utilizzato per l'interpretazione e la giustificazione del potere statale, oggi si tenta di riproporlo sotto una nuova veste con l'intento di riutilizzarlo come intelaiatura per una teoria della giustizia<sup>119</sup>.

Il contratto sociale è da ritenere come uno strumento espositivo e non come una possibile eventualità, lo stesso autore, al riguardo, affermò che: *“naturalmente questa posizione originaria non è considerata come uno stato di cose storicamente reale, e meno ancora come una condizione culturale primitiva. Va piuttosto considerata come una condizione puramente ipotetica, caratterizzata in modo tale da condurre a una certa concezione della giustizia”*<sup>120</sup>.

Non si deve mai perdere di vista lo scopo fondamentale della sua *A Theory of Justice*: proteggere l'interpretazione liberale ed egualitaria della giustizia sociale, cioè, come già anticipato, la costruzione di uno stato in grado di garantire l'esistenza e il corretto funzionamento di una società “equa” e “bene ordinata”<sup>121</sup>.

Cosa significa?

*“Si dice che una società è ben ordinata quando non è progettata solo per promuovere il bene dei suoi membri ma quando viene anche regolata efficacemente da una concezione pubblica della giustizia. Cioè, è una società in cui (1) tutti accettano, e sanno che gli altri accetteranno, gli stessi principi di giustizia e (2) le istituzioni generalmente soddisfano, e in modo generalmente riconosciuto, questi principi”*<sup>122</sup>.

---

<sup>119</sup> Cfr. Gauthier D., “The Social Contract as Ideology”, in *Philosophy and Public Affairs*, 6, 1977, 130-164; Freeman S., “Reason and Agreement in Social Contract Views”, in *Philosophy and Public Affairs*, 19, 1990, 122-157

<sup>120</sup> Rawls, J. *Una teoria della giustizia*, trad.it a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, 1982, p. 28

<sup>121</sup> Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010, pp.23-25

<sup>122</sup> Nostra traduzione da: Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvaed University Press, 1971 (edizione riveduta), p. 26-27

I principi della giustizia ideati dal filosofo, che approfondiremo dettagliatamente in seguito, sono da indirizzare proprio a queste istituzioni piuttosto che direttamente ai singoli individui, poiché attraverso queste è possibile veicolare più efficacemente sentimenti e desideri<sup>123</sup>.

Per comprendere appieno la *ratio* di siffatta impostazione generale, relativa al contratto sociale di Rawls, sarà bene ripercorrerne brevemente le sue origini.

In un articolo del 1958<sup>124</sup> al fine di evidenziarne la funzionalità, si limitava ad introdurre l'idea che le due parti contraenti avrebbero dovuto possedere pari poteri ed abilità in modo da garantire che nessuno fosse in grado di prevaricare sugli altri.

Da questo assunto di base partirà lo sviluppo di *A Theory of Justice* dove si assisterà ad un costante affinamento e ampliamento del concetto che condurrà alla cosiddetta *posizione originaria*, lo snodo fondamentale dal quale prenderà vita l'intera teoria dell'autore in tutta la sua completezza e profondità<sup>125</sup>.

Senza entrare eccessivamente nel dettaglio, Rawls afferma che nessun soggetto è in grado di individuare e riconoscere in posizione originaria:

*“il proprio posto nella società, la sua posizione di classe, o il proprio status sociale, lo stesso vale per la fortuna nella distribuzione delle doti e delle capacità naturali, la forza, l'intelligenza, e simili.*

*Inoltre, nessuno conosce la propria concezione di bene, né i particolari dei propri piani razionali di vita e neppure le proprie caratteristiche psicologiche particolari, come l'avversione al rischio o la tendenza all'ottimismo o al pessimismo”*<sup>126</sup>.

---

<sup>123</sup> Rawls J. *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, 1982, pp.20-27

<sup>124</sup> Rawls J., “Justice as Fairness”, in *The Philosophical Review*, Vol. 67, No. 2. (Apr., 1958)

<sup>125</sup> Cfr. Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010, p. 28 e succ.

<sup>126</sup> Cit. in Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010, p. 32

L'autore ritiene che la conoscenza individuale di tali caratteristiche e specificità possa condizionare i decisori a scegliere principi che favoriscano sé stessi e coloro che possiedano le medesime qualità.

Inoltre, parlando di consenso, non intende affatto suggerire che i cittadini debbano necessariamente accettare un particolare insieme di principi di giustizia, ma piuttosto è convinto che sarebbero spinti a farlo sotto determinate condizioni, indispensabili per la costruzione del contratto ideale. Proprio in merito a quest'ultimi ragionamenti Rawls renderà esplicite tali condizioni, elaborando un passaggio teorico che garantisce una sorta di equità procedurale, il c.d. "velo dell'ignoranza"<sup>127</sup>.

Deve intendersi come uno strumento in grado di "offuscare" la vista e la mente dei singoli privandoli della consapevolezza sul proprio stato, sul proprio carattere e sulle proprie abilità e propensioni, in modo da impedire la chiara e diretta visualizzazione dei propri interessi.

Ciò che ne resta, saranno i principi moralmente giusti ed equi su cui gli individui andranno a concordare all'interno del vincolo della posizione originaria<sup>128</sup>.

Il meccanismo messo in atto dalla posizione originaria conduce così le parti a decidere in favore di due principi di giustizia in modo coerente con i criteri di una teoria della scelta razionale in stato di incertezza, attraverso il criterio del *maximin*.

Questa si traduce in una semplice regola che prescrive di scegliere l'alternativa in cui l'esito peggiore è comunque il migliore degli esiti peggiori legati ad altre alternative.

Potrebbe sembrare un modello complesso ma in realtà consiste in un processo decisionale esercitato in condizioni di incertezza e carenza informativa: in tali circostanze i decisori si troveranno nell'unica condizione di dover scegliere una "*soluzione in cui i più svantaggiati evitino comunque esiti peggiori di quelli che deriverebbero da altre.*

---

<sup>127</sup> Rawls J., "Justice as Fairness", in *The Philosophical Review*, Vol. 67, No. 2. (Apr., 1958)

<sup>128</sup> Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010, pp.20-27

L'autore cerca così di superare il problema sottolineando tre particolari caratteristiche della posizione originaria in grado di renderla quantomeno plausibile<sup>129</sup>:

1. Sotto la copertura del velo dell'ignoranza non esiste infatti informazione sufficiente per elaborare stime probabilistiche comparate agli esiti della scelta
2. Ciascuna parte in causa, in posizione originaria, si accontenta del minimo garantito dal modello
3. Gli esiti peggiori delle alternative sono tali che le parti non sono in grado di accettarli.

Per quanto originale e dirompente, lo stesso autore si è fin da subito dimostrato consapevole della debolezza di questo modello al punto di indebolire progressivamente nel corso del tempo la vicinanza tra il *maximin* e il principio di giustizia, fino al punto di negarla quasi del tutto, arrivando a scrivere nell'edizione rivista del '71:

*“Gli economisti vorrebbero identificare il principio di differenza con il criterio del maximin, ma io ho attentamente evitato ciò per diverse ragioni”*<sup>130</sup>.

Cercando di chiudere il cerchio, ciò che l'autore cerca di ottenere introducendo tutte queste considerazioni è di fatto, nonostante tutto, una delle questioni centrali di ogni teoria normativa, ovvero la giustificazione dell'autorità politica.

Intendere la teoria della giustizia in termini di equità all'interno di una cornice contrattualistica, non significa sottintendere ad una teoria della

---

<sup>129</sup> Rawls J. *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, 1982, pp.30-35

<sup>130</sup> Nostra traduzione da: Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971 (edizione riveduta), p. 83

contrattazione ma piuttosto ad uno stratagemma espositivo, un esercizio mentale per riflettere sui criteri decisionali e istituzionali.

L'idea fondante del teorema proposto rimane infatti interamente ancorato a soluzioni di eguaglianza democratica, affermando, in buona sostanza, che l'unico criterio di valutazione relativo alle scelte inerenti a giustizia, pratiche sociali e libertà deve basarsi esclusivamente sull'uguale status di cittadinanza democratica.

Tutti gli elementi introdotti, dal velo dell'ignoranza alle delle informazioni da rendere disponibili non sono altro che semplici postulati per una possibile scelta di equità sociale<sup>131</sup>.

Successivamente infatti, a scanso di equivoci, il filosofo si concentrerà riguardo alla posizione originaria con due semplici principi di giustizia, sottolineando che *“una situazione iniziale di scelta che miri a selezionare principi di equità, deve essere a sua volta equa”*<sup>132</sup>.

### **2.2.2 I due principi di giustizia**

Alla luce di queste ipotesi, Rawls sostiene che le parti sceglierebbero una concezione speciale di giustizia basata due principali criteri.

Il primo è relativo all'uguaglianza delle libertà fondamentali, che includono, tra le altre, la libertà della persona, la libertà di pensiero ed espressione, la libertà politica, il diritto ad avere proprietà privata, la libertà di coscienza e di riunione ecc.

Dunque, si ritiene che *“ogni persona abbia uguale titolo a un sistema pienamente adeguato di uguali diritti e libertà fondamentali; l'attribuzione di questo sistema a una persona è compatibile con la sua attribuzione a tutti,*

---

<sup>131</sup> Rawls J. *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, 1982, pp.20-25

<sup>132</sup> Rawls J., Freeman S.R., a cura di V. Ottonelli, *Lezioni Di Storia Della Filosofia Politica*, XI, Feltrinelli, 2009, pp.35-40

*ed esso deve garantire l'equo valore di libertà politiche*"<sup>133</sup>; un concetto che si sviluppa e si amplia a partire da una visione originaria più semplificata: *"ogni persona ha diritto al più esteso sistema totale di libertà fondamentali compatibilmente con un simile sistema di libertà per tutti"*<sup>134</sup>.

L'enunciazione cronologica dei principi va assunta come regola generale di priorità per cui il primo principio si impone sul secondo, in quanto le libertà fondamentali non possono essere sacrificate neanche per la salvaguardia della distribuzione dei beni primari più equa.

Questo secondo concetto è dunque relativo alla sfera socio-economica poiché indirizzata all'ottenimento di una ripartizione delle risorse in modo equo ed adeguato e si suddivide a sua volta in due enunciati: nel primo viene specificata l'equa uguaglianza riguardo le "opportunità" e successivamente il principio di differenza<sup>135</sup>.

Il ragionamento alla base di questo secondo principio consiste invece nell'interpretare il meccanismo istituzionale poggiato un sistema collaborativo non a somma zero; questa imposizione sottintende ad una collaborazione continua tra soggetti in grado di produrre un surplus economico il quale potrà poi essere usufruito da tutti.

Il principio di differenza rende possibile una certa disuguaglianza tra individui solo se questo comporta un beneficio per i meno avvantaggiati. Coloro che infatti per merito potrebbero essere costretti a rinunciare a beni primari in virtù di tale principio, devono ricredersi, in quanto le loro ricchezze sono da attribuire al sistema cooperativo di cui anche i più svantaggiati fanno parte<sup>136</sup>.

Naturalmente Rawls è ben consapevole che la società non può essere perfettamente sovrapposta ai sentimenti generati e diffusi all'interno di una

---

<sup>133</sup> Rawls J., *Liberalismo politico*, Ed. Comunità, 1994 (Ed. originale 1993), p. 25 cit in Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010. Pp.30-35

<sup>134</sup> Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971 (edizione riveduta), cit. in Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010, pp.20-25

<sup>135</sup> Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010, pp.80-85

<sup>136</sup> Cfr. Althaus J.E.J., *Rawls's Difference Principle*, in *Philosophy*, 1973, p. 75-78

famiglia, ma questo non lo vede certo come uno stato di natura in quanto tale, anzi ritiene che la causa sia proprio l'imperfetto risultato di una democrazia incompleta.

Si è volutamente tralasciato il primo enunciato del secondo principio, ossia l'equa "eguaglianza di opportunità";

*“Coloro che hanno lo stesso grado di talento e abilità, e la medesima intenzione di servirsene, dovrebbero avere le stesse prospettive di riuscita, indipendentemente dal loro punto di partenza all'interno del sistema sociale [...] La possibilità di acquisire conoscenza culturale e capacità lavorative non dovrebbero dipendere dalla posizione di classe e, allo stesso modo, il sistema scolastico [...] non dovrebbe tenere conto delle barriere di classe”*<sup>137</sup>.

Non è molto difficile comprendere da queste poche parole che si stia facendo riferimento ad un Welfare ben strutturato e che presti la dovuta attenzione soprattutto ai più svantaggiati.

Le istituzioni dovrebbero infatti assicurare a persone dotate e motivate nella stessa misura, eguali opportunità di educazione e formazione attraverso un'istruzione pubblica efficace, assicurare carriere professionali su base meritocratica e provvedere all'accantonamento di somme da destinare a pensione, malattia e disoccupazione<sup>138</sup>.

Sempre secondo l'impostazione cronologica delle enunciazioni, il principio di equa uguaglianza deve essere anteposto al principio di differenza, poiché ne va costituire una sorta di filtro.

Quest'ultimo infatti non basta alla formazione di una società egualitaria. Per sua natura il principio di differenza mira ad una distribuzione "giusta", che potrebbe in tutti i modi avvenire anche se le cariche privilegiate fossero aperte solo a pochi.

---

<sup>137</sup> Rawls, J. *Una teoria della giustizia*, cura di S. Maffettone, Feltrinelli, 1982. P. 86-87

<sup>138</sup> Cfr. DeMarco J.P., "Rawls and Marx", in H.G. Blocker, E.H. Smith (a cura di), *John Rawls's Theory of Social Justice*, Ohio Univ. Press, 1980, p.395-430

### 2.3 Il liberalismo politico e la questione del pluralismo

Su questo versante politico-filosofico, nella sua Teoria della Giustizia, abbiamo osservato come Rawls abbia tentato, in maniera originale ed autocritica, di ricercare e descrivere tutti quegli elementi sequenziali fondamentali al tracciamento di una ideale situazione democratico-liberale pluralista, fondata su scelte condivise e sempre in grado di tutelare e mantenere in vita tutte le idee presenti in una società moderna e multiculturale<sup>139</sup>.

Possiamo ritenere, semplificando al massimo la complessità del suo pensiero, che il fulcro principale del suo lavoro sia posizionato sull'idea di una società che sia improntata al "giusto" piuttosto che al bene e all'ottimale. Da questo assunto sarà quindi la giustizia a configurarsi come "*il primo requisito delle istituzioni sociali*", come la verità sta ai sistemi di pensiero<sup>140</sup>. Le conseguenze ci conducono così a considerare che qualora alcune leggi o istituzioni siano finalizzate al mero interesse pubblico, senza però essere giuste e eque, dovrebbero senz'altro essere eliminate o riformate.

Senza dubbio l'autore non disconosce di certo l'obiettivo politico che mira al benessere dei cittadini e della comunità nel suo complesso, ma questo non potrà certo adeguatamente avvenire se si continua a tenere in vita, se non addirittura ad ampliare, il solco a meritocratico che separa gli individui.

Anche i principi di giustizia che ne scaturiscono sembrano vicini al pensiero di Kant, soprattutto nel senso che questi debbano essere considerati come dei veri e propri "imperativi categorici" a prescindere a obiettivi personalistici o opportunistici<sup>141</sup>.

Nei primi anni '90 Rawls pubblica "Political Liberalism"<sup>142</sup> attraverso il quale opera un'accurata opera di revisione della sua *A Theory of Justice* con l'intento dichiarato di presentare un "liberalismo attento".

---

<sup>139</sup> Crf. Maffettone S., *Un mondo migliore. Giustizia globale tra Leviatano e Cosmopoli*, LUISS University Press, 2013, p.30

<sup>140</sup> Nostra traduzione da: Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971 (edizione riveduta), p. 39

<sup>141</sup> Cfr. Buchanan A., "Categorical Imperatives and Moral Principles", in *Philosophical Studies*, 31 (1977), p. 249-260

<sup>142</sup> Rawls J., *Liberalismo politico*, Ed. Comunità. 1994 (Ed. originale 1993) ,p.40

Secondo Maffettone<sup>143</sup>, l'intento dell'autore si dirige verso una più attenta presa in considerazione della sfida moderna costituita dal pluralismo morale e culturale, ovvero, interrogandosi su come sia possibile

*“che esista e duri nel tempo una società stabile e giusta di cittadini liberi ed eguali, ma profondamente divisi da tradizioni etniche e culturali e da dottrine religiose, filosofiche, morali ed incompatibili, benché ragionevoli”*<sup>144</sup>.

L'autore riconosce così il mutamento nel corso del tempo delle nozioni di giustificazione e legittimazione di una determinata teoria politica.

Quindi, senza rinnegare la sua precedente teoria della giustizia, nel nuovo lavoro la si ripresenta in chiave giustificativa dal sapore squisitamente politico sottolineando altresì la consapevolezza della varietà delle idee, dottrine morali e progetti all'interno di un ordinamento oltre che al problema della strutturazione del consenso nelle moderne democrazie occidentali<sup>145</sup>.

Esiste dunque chiaramente un filo rosso che collega i due lavori, dove, confermando nella sostanza il primo, attraverso il secondo cerca di trovare un migliore metodo per coordinare e rendere stabile una società bene ordinata con il pluralismo.

Entra in campo un nuovo concetto, la ragionevolezza, che nell'ottica dell'autore si traduce nella considerazione e nella valutazione delle posizioni e delle idee altrui.

In verità un'idea non completamente nuova in quanto già in passato aveva introdotto l' "equilibrio riflessivo" nella sua ultima rivisitazione di *A Theory of Justice* (1971), in risposta alle critiche di accettabilità della sua teoria, presentandolo come: *“una concezione della giustizia che può essere condivisa dai cittadini come base di un ragionato, informato e volontario accordo politico”*<sup>146</sup>.

---

<sup>143</sup> Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010, pp.78-855

<sup>144</sup> Ibidem, p. 78

<sup>145</sup> Cfr. Rawls J., *Liberalismo politico*, Ed. Comunità. 1994 (Ed. originale 1993) , pp.80-85

<sup>146</sup> Rawls J., *Liberalismo politico*, Ed. Comunità. 1994 (Ed. originale 1993), p. 10

Tuttavia nel nuovo lavoro una tale soluzione non appariva bastevole ritenendo quindi necessaria l'introduzione di una nuova cornice puramente politica che fosse *“indipendente dalle opposte e conflittuali dottrine filosofiche e religiose che i cittadini affermano”*<sup>147</sup>.

Si è detto dell'importanza della cooperazione tra individui per la creazione di una cultura democratica pubblica ma bisogna tuttavia precisare che l'autore non la intende come una serie di azioni ordinate e programmate dalle istituzioni centrali.

Queste infatti si devono limitare a creare le giuste condizioni affinché si possa avviare il processo sotto forma di reciprocità tra cittadini, la quale assume connotati ben precisi: *“un rapporto fra cittadini in una società ben ordinata così come espresso dalla sua pubblica concezione politica della giustizia”*<sup>148</sup>.

Il concetto della ragionevolezza deve essere tenuto ben distinto da quello della razionalità poiché espressioni di due universi differenti e lo sono sia all'interno del linguaggio informale che da quello filosofico relativo all'ambito etico e politico.

Infatti, si riconoscono come ragionevoli quegli individui che agiscono tenendo nella giusta considerazione le conseguenze delle proprie scelte, non solo per quanto possa loro accadere ma anche nei confronti delle eventuali ripercussioni sugli altri.

Questo ci conduce ad interpretare la ragionevolezza e la reciprocità come aspetti legati e imprescindibili<sup>149</sup>.

---

<sup>147</sup> Ibidem, p. 9

<sup>148</sup> Ibidem, p. 17

<sup>149</sup> Rawls J., *Liberalismo politico*, Ed. Comunità. 1994 (Ed. originale 1993), p.17

### 2.3.1 Costruttivismo politico, legittimazione e stabilità

Abbiamo osservato come le due opere presentate non siano in contrasto con l'idea fondamentale di giustizia portata avanti dall'autore sebbene siano stati introdotti importanti cambiamenti e integrazioni sui principi sottostanti.

Se nel primo lavoro l'obiettivo era quello di rivalutare il contratto sociale in una nuova ottica (liberandolo dalle incongruenze sorte nel tempo), con *Political Liberalism* l'intento di Rawls è quello di costruire un *frame* argomentativo basato anche sulla "ragionevolezza", ovvero di trovare una "giustificazione" ai suoi principi che possa essere condivisa da tutti, nell'ottica di una società che, essendo pluralista, presenta una numerosa varietà di idee e dottrine.

Ancora una volta ci si affida alle basi kantiane e in particolare al suo costruttivismo.

La pubblicazione dell'articolo *Kantian Constructivism in a Moral Theory*<sup>150</sup> costituisce infatti un momento determinante per il passaggio di prospettive da *A Theory of Justice* a *Political Liberalism*<sup>151</sup>.

Ancora una volta utilizzando gli strumenti della tradizione filosofica, Rawls tenta una prima reinterpretazione della sua teoria sulla giustizia ponendo allo stesso tempo le basi per il suo "liberalismo politico".

Cercando di analizzare l'articolo, e di ricostruire il significato del termine "costruttivismo kantiano" bisognerà innanzitutto comprendere l'accezione che Rawls da due elementi.

Con "costruttivismo", l'autore vuole intendere tutta quella serie di costrutti che avversano la tradizionale visione del "realismo" o "intuizionismo".

Tali approcci infatti si mostrano del resto in aperta opposizione alla concezione di giustizia e del bene proposti dalla teoria rawlsiana, non a caso se da un lato si propende ad una costruzione della società indipendentemente dall'azione diretta dell'uomo in quanto esterna ad esso, dall'altro si ritiene

---

<sup>150</sup> Rawls j., "Kantian Constructivism in Moral Theory", in *The J. of Philosophy*, Vol. 77, No. 9 (Sep. 9, 1980), pp. 515-572

<sup>151</sup> Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010, pp.110-113

invece frutto di una costruzione attiva e cosciente. Stesse considerazioni riguardo la verità e il bene, essenze oggettive ed esterne alla razionalità umana, la quale deve adoperarsi correttamente per comprenderle.

Nella prospettiva costruttivista proposta invece il giusto viene appunto costruito in quella che egli introduce come “posizione originaria”, una situazione ideale in cui l’uomo sceglie i principi tramite i quali decidere, trovando così una verità che è interna al rapporto con gli altri.

L’individuo rawlsiano peraltro non consiste in un io trascendentale, ma in una “persona morale” dotata di altrettanti “poteri morali” (una concezione del bene ed un senso di giustizia) il che equivale a dire che il soggetto in questione, in quanto morale e non prettamente logico, ha dei propri progetti e desideri che mette continuamente in relazione con quelli altrui<sup>152</sup>.

Detto in altri termini si può certo affermare che un criterio di matrice costruttivista interpreta come valido e giusto un qualsiasi principio morale, ma solo se questo sia la risultante di un processo decisionale approvato da tutti.

Senza dubbio uno dei temi condivisi e più rilevanti è proprio quello appena esposto, ovvero il contenuto della moralità non può definirsi come valore preesistente ed esterno alla mente umana ma invece proprio generata da quest’ultima: non per sue caratteristiche innate, ma come scelta cosciente operata da soggetti liberi ed eguali.

Ad ogni modo, non poche sono le differenze interpretative di costruttivismo tra i due filosofi, che si evidenziano piuttosto banalmente anche solo a partire dal “nome”; il “costruttivismo politico” non vuole presentarsi come una dottrina gnoseologica, come invece si propone di fare quella kantiana, ma si limita a voler indicare la giustificazione che i cittadini conferiscono ad una certa concezione prettamente politica<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> Cfr. Rawls J., “Kantian Constructivism in Moral Theory”, in *The J. of Philosophy*, Vol. 77, No. 9 (Sep. 9, 1980), pp. 515-572; Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010, p. 83 e succ.

<sup>153</sup> Cfr. Pogge T., *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, Oxford Univ. Press, 2007, (ed. Originale 1994)

Nonostante questo progressivo allontanamento dagli elementi più idealisti e trascendentali, resta indubbio l'apporto indiretto del pensiero di Kant all'ideazione di una teoria moderna sulla giustizia.

Tornando dunque a *Political Liberalism*, il principale elemento di novità rispetto al passato sarà da ricercare nel progressivo passaggio da una prospettiva generale, ricomprendente diversi aspetti della vita umana, morale e religione, ad una prettamente politica.

Il ridimensionamento del suo raggio di azione permetterà così di focalizzare l'attenzione sul solo meccanismo istituzionale relativo alle scelte politiche ed economiche restando neutrale rispetto al pluralismo delle idee tipico delle società moderne<sup>154</sup>.

Resta dunque da chiarire come sia possibile creare una situazione solida e di stabilità pur ammettendo contemporaneamente il pluralismo; direttamente collegato al tema si presenta anche la questione su come determinare le condizioni migliori affinché gli individui, nella loro diversità, riescano ad accordarsi autonomamente su di una condivisa idea di giustizia<sup>155</sup>.

L'autore riprendendo il concetto di stabilità da *A Theory of Justice*, che su sua stessa ammissione ritenne debole e slegato dal resto dell'opera, distinguendone tre tipologie principali<sup>156</sup>:

- la prima è pienamente coercitiva, dove lo Stato impone e ottiene con la forza una determinata concezione del giusto, una stabilità però che è fallace e destina a non durare nel tempo per lo scollamento tra istituzioni e cittadini;
- la seconda invece è raggiungibile mediante un compromesso politico tra i rappresentanti la cui debolezza e precarietà dovrà essere ricercata proprio da questa stessa caratteristica in quanto basata su di un precario equilibrio tra sfere di potere;

---

<sup>154</sup> Ackerman B., "Political Liberalism", in *J. of Philosophy*, 91, 1994, p. 364-386

<sup>155</sup> Cfr. Rawls J., *Liberalismo politico*, Ed. Comunità. 1994 (Ed. originale 1993)

<sup>156</sup> *Ibidem*

- infine, la terza, che l'autore definisce "per le giuste ragioni", la stabilità più elevata e nobile da ricercare e quindi da considerare come principio fondamentale, pienamente liberale e legittimante.

Tale stabilità deve essere compatibile con l'autonomia di ognuno; in parole povere, una società può dirsi stabile quando tutti sono d'accordo su dei principi di giustizia, non perché costretti, ma perché questi rispettano la comune natura dell'uomo come uguale, libero e razionale.

Maffettone osserva che questa ultima fattispecie è quella che presuppone una perfetta convergenza tra interessi morali delle persone e la teoria della giustizia

*“gli interessi morali, a cui Rawls si riferisce, son la capacità di avere una concezione di giustizia.*

*In TJ, la coerenza tra questi interessi morali e la teoria della giustizia costituisce la base della stabilità di una società bene ordinata, perché i soggetti, in una società relativamente giusta, trovano corrispondenza tra la propria visione del bene, da un lato, e la teoria della giustizia come equità dall'altro”<sup>157</sup>.*

Riprendendo ancora una volta gli strumenti kantiani, si afferma poi che la stabilità democratica si fonda su tre pilastri fondamentali:

- il primo è di natura cognitiva, la concezione pubblica di giustizia scaturisce di per sé dalla situazione nella posizione originaria e dai conseguenti principi di giustizia che ne derivano;
- il secondo è istituzionale, nel senso che le istituzioni liberali e democratiche stesse intendono buona parte dei loro elementi procedurali<sup>158</sup> come strumenti validi anche per la garanzia di stabilità del sistema;

---

<sup>157</sup> Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010, p. 92

<sup>158</sup> Ad esempio Eguaglianza di opportunità, equa distribuzione delle risorse, pubblico finanziamento delle elezioni, ecc.

- E il terzo, un particolare principio di legittimazione, che il filosofo descrive attraverso l'obbedienza dei cittadini alle regole del sistema politico in cui vivono determinata dal fatto che loro stessi, per propria convinzione morale, abbiano in precedenza accettato i principi in base ai quali prendere le decisioni riguardanti la concezione di giustizia applicata alla fine del processo.

Per concludere l'argomento, la legittimazione passa dunque da un consenso "morale", come presentato nella terza parte di *A Theory of Justice*, a un consenso totalmente "politico", una differenza di non poco conto se si vuole tenere nella giusta considerazione la questione del pluralismo.

Infatti si evince che ancor prima della stabilità si ritiene necessario e irrinunciabile il presupposto dell'"autonomia" senza la quale non sarebbe possibile riorganizzare le istituzioni in modo da creare un sistema pienamente democratico, liberale e stabile.

Ancora più importante, il consenso non deve essere unanimemente basato su una dottrina comprensiva che propone una determinata idea del bene, ma deve essere un consenso prettamente politico, che prescinde totalmente da qualsiasi altra personale visione della vita non pubblica<sup>159</sup>.

### **2.3.2 IL dilemma della stabilità all'interno del pluralismo**

La questione del consenso a cui si è appena accennato, non a caso, occupa l'ultima parte di *Political Liberalism* nella quale l'autore cerca di giungere ad una soluzione "forte" alla delicata questione della coesistenza e della compatibilità tra stabilità e pluralismo.

Per il superamento di questo dilemma Rawls introduce due importanti elementi, l'"*overlapping consensus*" e la "ragione pubblica"<sup>160</sup>.

Con il primo, la cui traduzione è "consenso per intersezione", presuppone che ogni dottrina morale applicata, a partire dal liberismo kantiano fino ad

---

<sup>159</sup> Cfr. Rawls J., *Liberalismo politico*, Ed. Comunità. 1994 (Ed. originale 1993)

<sup>160</sup> Cfr. Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010, p. 111 e succ.

arrivare alla sua teoria della giustizia, non lasci particolare spazio di manovra alle altre eventuali teorizzazioni del giusto.

In altri termini, non sono in grado di generare quel contesto neutrale necessario ad una concezione di giustizia politica che sia pienamente indipendente e svincolata dai confini delle teorizzazioni stesse<sup>161</sup>.

La concezione politica che l'autore vuole portare avanti è infatti realizzabile solo in un contesto di consenso per intersezione, ovvero, all'interno di una cornice nella quale tale concezione viene giustificata da ognuno, differentemente a seconda del proprio bagaglio di idee, le quali devono chiaramente risultare ragionevoli nel senso rawlsiano del termine.

A questo punto risulta più chiara la distinzione tra la strategia giustificatoria presentata da Rawls in *A Theory of Justice*, ossia l'espedito della posizione originaria in cui gli individui optano "razionalmente" per i principi di giustizia, e quella a cui approda in *Political Liberalism*, il consenso per intersezione<sup>162</sup>.

Viene affermato che ogni individuo si compone di due parti, la prima fatta dalle peculiari percezioni del giusto e dell'equo e la seconda delle specifiche valutazioni circa i valori politici che bisogna tener conto in una società democratica e ben ordinata.

L'autonomia per Rawls si posiziona proprio su questo: un cittadino che almeno nella sfera pubblica riesce a mettere da parte i propri giudizi politici in nome di un senso civico che gli impone di rispettare e tenere in considerazione le idee degli altri: in questi pochi concetti è racchiusa l'intera concezione moderna del senso di cittadinanza.

L'*overlapping consensus* quindi, deve essere letto come quell'equilibrio scaturito dall'autonomia dei cittadini, i quali, attraverso le proprie e peculiari visioni politiche interpretano, accettano ed applicano i principi e le regole condivise<sup>163</sup>.

---

<sup>161</sup> Rawls J., *Liberalismo politico*, Ed. Comunità. 1994 (Ed. originale 1993),pp.98-120

<sup>162</sup> Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010,pp.98-110

<sup>163</sup> Rawls J., *Liberalismo politico*, Ed. Comunità. 1994 (Ed. originale 1993),pp.98-110

Quanto alla “ragione pubblica”, questa si configura come la base principale, cioè un elemento sottostante al precedente, per la stabilità nonché l’ideale più alto per ottemperare alla giustificazione della concezione di giustizia.

Così viene rappresentata:

*“La ragione pubblica è pubblica in tre modi: come ragione dei cittadini in quanto tali è la ragione del pubblico; il suo obiettivo è il bene pubblico nonché le questioni fondamentali della giustizia; infine la sua natura e il suo contenuto sono pubblici, essendo dati dagli ideali e principi espressi dalla concezione di giustizia politica della società”*<sup>164</sup>.

Sostanzialmente la ragione pubblica si sovrappone perfettamente con la ragione esercitata dal singolo (così come le istituzioni) nel suo ruolo di cittadino e, affinché possa servirsene nel migliore dei modi, dovrebbe seguire quei criteri di giustizia concordati nella posizione originaria.

Inoltre, il libero impiego della ragione pubblica permette di raggiungere i più alti principi di libertà e giustizia così da andare a costituire la migliore formula di legittimazione della concezione politica di giustizia.

---

<sup>164</sup> Ibidem, p. 213

## 2.4 Il diritto dei popoli

Le opere appena presentate e analizzate di Rawls costituiscono senza dubbio il corpus più noto della sua produzione ed entrambe, come buona parte dei suoi scritti nel periodo che va dal 1950 al 1993<sup>165</sup>, si orientano nella tradizionale impostazione nazionale della teoria politica, ovvero la giustificazione dell'obbligo viene quasi interamente ricondotta alla sola comunità nazionale<sup>166</sup>.

Con la pubblicazione del suo *The Law of Peoples*<sup>167</sup> però, il fulcro della giustizia viene orientato al di fuori dei ristretti ambiti nazionali (gli Stati) per allargarsi alla sfera internazionale; in particolare vengono prese in esame quelle condizioni che permettono lo sviluppo di “una società mondiale di popoli liberi”, ovvero composta dall'insieme di tutte quelle popolazioni che rispettano e condividono “il diritto delle genti”, ovvero “*una particolare concezione del giusto e della giustizia che si applica ai principi e alle norme del diritto e della consuetudine internazionale*”.

In questa rinnovata prospettiva, i rapporti tra le nazioni si fondano su una specifica “utopia realistica”, che può essere raggiunta solo a partire da quando si concretizzi pienamente una *Society of Peoples* rispettosa, per l'appunto, della *Law of Peoples*.

L'aspetto utopico è fortemente enfatizzato si presenta 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”<sup>168</sup>.

L'idea Centrale di Rawls per l'appunto risulta essere quella di una società dei popoli costituita da quei popoli che rispettano il diritto delle genti.

---

<sup>165</sup> Cfr. Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010, pp.137-140

<sup>166</sup> Rawls J., *Il diritto dei popoli*, a cura di Sebastiano Maffettone, Edizioni di Comunità, 2001, (Introduzione)

<sup>167</sup> L'originale intenzione è adattare l'espressione “Diritto dei Popoli” al vero senso del “*ius gentium*”, antica denominazione di Diritto Internazionale

<sup>168</sup> Kuper A., “Rawlsian Global Justice: Beyond *The Law of Peoples* to a Cosmopolitan Law of Persons”, in *Political Theory*, 28(5), 2000, p. 640-674

All'origine di tale idea Rawls vede un'estensione dell'idea del contratto sociale, prevedendo un doppio livello di accordo e di posizione originaria.

Da una parte si prevede una posizione originaria per la teoria ideale, che si applica ai popoli liberali e ai popoli decenti; dall'altra una posizione originaria per la teoria non-ideale, che si applica agli altri popoli.

Su tale punto è bene ricordare come nell'universo Rawlsiano esistono cinque tipi differenti di società rilevanti per la teoria delle relazioni internazionali.

Ci sono in primo luogo i popoli liberali e poi i popoli cosiddetti "decenti", che sono entrambi ordinati, ovvero rispettano i diritti umani fondamentali che permettono loro di fare parte della società dei popoli.

Questi due popoli come appena detto fanno parte della società dei popoli e costituiscono la parte ideale della teoria di Rawls, a differenza degli popoli con cui i popoli liberali e decenti intrattengono rapporti internazionali.

Le altre tre tipologie di popoli in questione sono:

- I popoli fuorilegge
- I popoli svantaggiati
- I popoli che vivono in un regime di benevolente assolutismo.

Con queste tre tipologie di popoli i paesi liberali e decenti intrattengono rapporti che caratterizzano invece la parte non-ideale della teoria stessa.

Pertanto da quanto appena detto emerge come la politica internazionale tracciata da Rawls non è così la migliore politica dal punto di vista di tutti i popoli nel suo complesso, ma piuttosto un modello astratto di politica estera per i popoli liberali e decenti.

Nelle prime pagine del lavoro, Rawls si sofferma su due aspetti particolari che lo hanno spinto ad approfondire il diritto dei popoli.

*In primis*, che le catastrofi della storia dell'uomo come persecuzioni, la fame, genocidi, persecuzioni e guerre, non siano altro che il risultato di una profonda ingiustizia politica su larga scala portata avanti dalle singole nazioni; in seconda battuta, la convinzione che tali tragici avvenimenti potrebbero essere evitati grazie alla messa in pratica di soluzioni politiche giuste, o quanto meno decenti.

Il filosofo, partendo dall'idea che la natura umana sia intimamente virtuosa e buona, sostiene che qualora i cittadini siano educati in cornici istituzionali ragionevoli, eque e giuste, senza dubbio le appoggeranno e forniranno il loro contributo diretto per rendere la società globale un luogo migliore e il più a lungo possibile.

Benché lo ritenga realizzabile in potenza, Rawls è perfettamente consapevole che sia un progetto di difficile realizzazione e ne riconosce il carattere utopico per quanto 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<sup>169</sup>.

Seguendo il ragionamento interpretativo proposto da Maffettone<sup>170</sup>, la scelta specifica dell'oggetto "popolo" afferisce a considerazioni sia di natura pragmatica che più strettamente filosofica.

Oltre alla sua essenza di implicitamente buono e razionale, dalla prospettiva normativa inoltre, emerge l'ipotesi di un sentire comune che lo identifica rendendone riconoscibili i singoli membri.

Si presuppone dunque una concezione anti-olistica del popolo che, per quanto il filosofo stesso lo prende come oggetto della sua analisi senza scomposizioni individuali, si presta comunque ad alcune critiche: da un lato infatti è difficile immaginare una coscienza collettiva dei popoli anziché di individui, mentre dall'altro potrebbe configurare un'oggettiva mancanza di realismo sovrapponendo per intero l'unità "popolo" con quella di "Stato"<sup>171</sup>.

Una debolezza che il filosofo cerca di superare qualificando il popolo come un'entità astratta e *sui generis* e che partecipa alla costruzione della società globale attraverso tale status, a differenza dello Stato che invece è partecipe in maniera più diretta.

Sarà l'accordo che i popoli stipulano e che si impegnano a rispettare reciprocamente, ad incidere sull'autonomia decisionale e sul potere di

---

<sup>169</sup> Rawls J., *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, 2001, p.8-9

<sup>170</sup> Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010 (oppure vedi bibliografia)

<sup>171</sup> Kuper A., "Rawlsian Global Justice: Beyond *The Law of Peoples* to a Cosmopolitan Law of Persons", in *Political Theory*, 28(5), 2000, p. 640-67474

sovranità esercitabile dai singoli Stati, in tutti quei casi in cui siano in gioco le libertà dei cittadini.

Come osserva Williams

*“Esso (il Popolo n.d.r.) incarnano agenti morali collettivi, manifestando le norme emergenti nelle relazioni internazionali nel XX secolo e fornendo un tipo ideale a cui aspirare. Anziché essere in grado di dichiarare guerra per i propri scopi egoistici e razionali o di trattare i propri cittadini con impunità, i popoli sono concepiti come entità morali che riconoscono i diritti umani e cooperano sulla base di reciprocità e ragionevolezza nel nome del gemello obiettivo della Society of Peoples: pace e giustizia”<sup>172</sup>.*

Ancora una volta non pochi ci appaiano i punti di contatto con Kant, questa volta riprendendo parte della sostanza del saggio *Per la pace perpetua*. L'intento infatti, e non potrebbe essere altrimenti vista la grande importanza riconosciuta al pluralismo, non è certo indirizzato alla soppressione dei diversi popoli all'interno di un grande Stato globale eliminandone identità, confini e differenze in virtù di una ancor più utopistica cittadinanza universale.

Infatti, lo scopo dichiarato del diritto dei popoli si limita a delineare i caratteri essenziali, norme e principi attraverso i quali costruire un auspicabile accordo tra i diversi popoli.

L'autonomia delle singole istituzioni nazionali non viene mai messa in discussione, almeno fino a quando queste ultime siano patrocinatrici dei diritti fondamentali dell'uomo e tutelino la libertà dei propri cittadini<sup>173</sup>.

In relazione alle opere precedenti, anche in questo caso è certo possibile rintracciare delle continuità riguardo il modello politico proposto dall'autore.

---

<sup>172</sup> Williams H. L., *Wacky races: Miller, Pogge and Rawls, and conceptions of development in the global justice debate*, in *Journal of International Political Theory* 10(2), 2014, pp. 206-228

<sup>173</sup> Pogge T., *“An Egalitarian Law of People”*, in *Philosophy and Public Affairs*, 23, 1994, p. 195-224

Sono molti gli osservatori, del resto, a riconoscere una sostanziale evoluzione a partire da *Political Liberalism*.

Lehning, ad esempio, sembra andare addirittura oltre ravvisando una progressione che giunge ad una sostanziale quadratura del cerchio finale del pensiero di Rawls: “estende completamente la teoria della giustizia al dominio internazionale.

Con questo studio siamo arrivati alla terza fase dello sviluppo di Rawls della sua teoria della giustizia (...) [egli] ha costruito la parte finale, "mancante"<sup>174</sup>.

Questo naturalmente non significa che non siano rintracciabili significative differenze e riformulazioni di alcuni aspetti.

La componente unitaria di un popolo che detiene la giusta formula per la creazione di un collante tra le differenze degli individui, manca di un livello sovranazionale, così come è difficile pensare l'applicazione di una legge che coinvolga tutti globalmente senza la previsione di un qualche organismo centrale che assolva a tale funzione tutelando e proteggendo le minoranze e gli oppressi<sup>175</sup>.

Allo stesso modo rimane complicato difendere una ipotesi di presunta uguaglianza sociale ed economica tra i popoli della Terra sul modello di ciò che avviene tra i cittadini di una medesima Nazione, aspetto che lo stesso filosofo si guardò bene dall'evidenziare<sup>176</sup>.

La chiave per comprendere dunque *Law of Peoples* dovrà essere proprio ricercata in quest'ottica di continuità evolutiva del suo pensiero.

Come osservato in *A Theory of Justice*, Rawls predica dei principi morali giusti, che in quanto tali dovevano essere razionalmente scelti dagli individui.

Si trattava di una teoria della giustizia distributiva fondata su una particolare concezione liberale; successivamente con l'opera *Political Liberalism* queste pretese vengono significativamente ridimensionate, accontentandosi

---

<sup>174</sup> Lehning P., *John Rawls: An Introduction*, Cambridge University Press, 2009

<sup>175</sup> Williams H., “ *The Law of Peoples*”, in *A Companion to Rawls*, Wiley-Blackwell, 2014

<sup>176</sup> *Ibidem*

di un accordo solo politico su alcuni principi liberal-democratici in virtù di buone ragioni quali stabilità e pluralismo<sup>177</sup>.

Una concezione distributiva della giustizia, che se non abbandonata, risulta sicuramente non centrale<sup>178</sup>.

Ciò che l'autore si propone di raggiungere è un percorso etico da fornire ai popoli liberali (e decenti), nel relazionarsi con popoli che liberali non sono. È un *modus comportamentale* che le società liberali devono adottare per rendere il mondo “più giusto”<sup>179</sup>.

Noteremo questo cambio di prospettiva soprattutto nella disamina dei diritti umani e nel dovere di assistenza verso le popolazioni più svantaggiate.

#### **2.4.1 “Un’utopia realistica” per una teoria ideale: il contratto dei popoli e i diritti umani**

All’origine del Diritto dei Popoli, Rawls propone un’estensione dell’idea del contratto sociale.

Il contenuto del diritto dei popoli viene ricavato da un impiego estensivo della posizione originaria, le cui parti contraenti non risultano più essere i rappresentanti dei cittadini singoli come nell’opera “A Theory of Justice”, bensì i popoli.

Per Rawls la scelta dei popoli corrisponde a un modello intermedio di teoria delle relazioni internazionali, che corrisponde pienamente alle esigenze di quell’utopia realistica che lui cerca di tracciare e che gli permetterà di discostarsi sia dall’idealismo sia dallo Statismo.

---

<sup>177</sup> Cfr. Viola, F., “*Pluralismo e Tolleranza*”, in *Lessico della Laicità*, 2007, p. 227-237

<sup>178</sup> Artibani M., “Pace o giustizia? Minimalismo dei diritti e realismo politico in The Law of Peoples di John Rawls”, in *Diritto e questioni pubbliche*, 2011, pp.30-32

<sup>179</sup> Brock G., “Human Rights”, in *A Companion to Rawls*, Wiley-Blackwell, 2014 ,p.8

L'aspetto più originale di tale proposta nell'ambito della teoria ideale delle relazioni internazionali, consiste nella parte in cui i principi di giustizia vengono estesi ai rapporti tra popoli liberal-democratici e popoli decenti.

Tale estensione infatti, costituisce sia il nucleo centrale della legittimazione internazionalistica della teoria Rawlsiana, sia la base su cui si struttura la sua utopia realistica.

I popoli (liberali e decenti), o ancor meglio i loro rappresentanti, ovvero le parti in posizione originaria, sono concepiti come “liberi e uguali”.

Come sottolinea Maffettone, *“una società dei popoli non assume una concezione speciale del bene ma è pluralista. Sotto queste condizioni, vale un'assunzione di reciprocità, e tutti popoli dovrebbero accettare l'interesse a rimanere indipendenti nel tempo e rispetto a sé”*<sup>180</sup>.

A partire dalla teoria della giustizia, vengono così riformulati i principi di giustizia internazionale (con l'aggiunta ex-novo dei punti 7 e 8) , che caratterizzano il preferibile comportamento delle società dei popoli<sup>181</sup>:

1. Libertà e indipendenza dei popoli
2. Rispetto dei trattati
3. Eguaglianza tra i popoli
4. Doveri di non intervento
5. Diritto all'autodifesa
6. Restrizioni nelle modalità di gestione della guerra
7. Rispetto dei diritti umani
8. Doveri di assistenza verso i popoli che, per condizioni generali sfavorevoli, manifestano difficoltà a far parte della società dei popoli

---

<sup>180</sup> Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010, p. 144

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 144

L'autore non vuole certo presentarla come una lista completa ed esaustiva, tra l'altro presenta anche una serie inevitabile di eccezioni che lascia ampio margine all'interpretazione.

Per esempio l'imposizione di un dovere di non intromissione negli affari di altri nazioni viene in qualche modo mitigato dall'obbligo di difesa in caso di gravi situazioni di violazione dei diritti dell'uomo<sup>182</sup>.

Si delinea ancora una volta un modello fortemente contrattualistico anche se sarebbe ingeneroso verso l'autore affermare che sia una semplice trasposizione delle prassi istituzionali previste nelle singole Nazioni al contesto internazionale.

La tesi del contratto sociale adottato dai popoli, si presenta infatti come uno strumento differente finalizzato alla definizione delle caratteristiche fondamentali delle istituzioni sovranazionali e dunque non accomunabile al classico modello deliberativo in uso tra le parti all'interno di una nazione. Altra difformità è da rintracciare nella mancanza di una concezione del bene uniforme per i popoli in quanto possessori di interessi di natura essenzialmente politica piuttosto che morale, senza considerare poi i confini dei principi di giustizia molto più tenui.

Il fine ultimo di tale modus operandi dei popoli è una stabilità ragionevole e non basata su equilibri di potere come vuole la concezione realista<sup>183</sup>.

Oltre alle caratteristiche relazionali relative alla giustizia internazionale sopra esposte, la partecipazione alla società internazionale attraverso un contratto presuppone determinate caratteristiche e requisiti interni per ogni "partecipante":

- Rinuncia all'aggressività nelle relazioni di politica estera
- Tutela dei diritti umani basilari
- Sistema normativo in grado di assicurare una diffusa e condivisa idea di "giusta" giustizia
- Meccanismi validi per un'effettiva partecipazione politica dei cittadini

---

<sup>182</sup> Rawls J., *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, 2001, p.8

<sup>183</sup> Kuper A., "Rawlsian Global Justice: Beyond *The Law of Peoples* to a Cosmopolitan Law of Persons", in *Political Theory*, 28(5), 2000, p. 640-674

Specificando che, usando le stesse parole di Rawls, *“un sistema giuridico di un popolo gerarchico decente deve contenere una gerarchia di consultazione decente. In altri termini, la struttura di base della società deve includere una famiglia di organi rappresentativi il cui ruolo nella gerarchia consiste nel prendere parte a una procedura di consultazione prestabilita e nel badare all’idea di giustizia come bene comune”*<sup>184</sup>.

Il criterio della “ragionevolezza”, lascia spazio in questo ambito ad una più blanda “decenza” che esprime un interesse rilevante, sebbene alquanto problematico, di ogni sistema liberale, volto a coniugare correttamente la tolleranza per la diversità culturale ma solo entro certi limiti.

Sarà possibile includere nel novero dei popoli gerarchici decenti solo quelli che riusciranno a trasportare oltre i confini dello stato-nazione l’argomento della posizione originaria.

Un’inclusione, come sostiene Brock<sup>185</sup>, non scevra da oggettive criticità: la locuzione “rispetto dei diritti umani” si limita ad esprimere infatti una “qualità”, dei temi, e non possiede in sé un valore di quantificazione che non lascia spazio ad interpretazioni; ma non solo, anche le differenti concezioni di “bene” sono una fonte di problematicità, in quanto profondamente dissimili e distanti nei regimi illiberali ancora al di fuori della società dei popoli.

Come conciliare queste distanze all’interno del pensiero di Rawls appare oggettivamente difficile.

Resta un dilemma ancora ancorato al dissimile ambito spaziale applicativo,

*“la dimensione nazionale implica necessariamente un nucleo di istituzioni comuni molto ampio e dettagliato, aspetto non altrettanto scontato a livello mondiale. La neutralità politica della nazione singola non è rinvenibile infatti a livello internazionale, dove la possibile stabilità sarebbe data da*

---

<sup>184</sup> Rawls J., *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, 2001, p. 93

<sup>185</sup> Brock G., “Human Rights”, in *A Companion to Rawls*, Wiley-Blackwell, 2014, p.30

*fattori fortuiti e non da una scelta ragionevole (guidata da giuste ragioni) che tenga conto anche delle minoranze”*<sup>186</sup>.

Considerando che l’obiettivo resti sempre quello di ampliare di più i partecipanti a questo contratto dei popoli, da questa empassa concettuale prova a venirne fuori riconoscendo una “*standard necessario*”, una soglia minima di rispetto dei diritti umani che lasci poco spazio alle interpretazioni<sup>187</sup>.

Ma cosa sono e come devono essere intesi questi diritti umani nella concezione di Rawls?

Banalizzando, innanzitutto sono preposti allo svolgimento della funzione di porre un freno e un limite alle motivazioni che spingono alla guerra, alle sue modalità di conduzione e per la delineaazione dell’autonomia interna di un regime<sup>188</sup>.

Rawls, specificatamente nella parte che riguarda i Diritti Umani, sostiene che i Diritti Umani rilevanti sono quelli che lui definisce come “*special urgents rights*”, ovvero quei diritti fondamentali che rappresentano uno standard minimo per essere considerati paesi liberali o quantomeno decenti.

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.

In sostanza, i diritti umani secondo tale standard residuale, svolgono la funzione di fornire le istruzioni minime alle istituzioni politiche e sociali all’interno delle singole società<sup>189</sup>.

Tra tali “*imprescindibili*” si annoverano “*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*”<sup>190</sup>, ma

---

<sup>186</sup> Ibidem, p. 351

<sup>187</sup> Rawls J., *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, 2001

<sup>188</sup> Ibidem

<sup>189</sup> Maffettone S., *Un mondo migliore. Giustizia globale tra Leviatano e Cosmopoli*, Luiss University Press, 2013, pp.71-80

<sup>190</sup> Rawls J., *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, 2001, p. 79

come possiamo osservare escludono i diritti civili e politici fondamentali quali il diritto di espressione, associazione e partecipazione democratica.

Una scelta quasi obbligata del resto, altrimenti molti popoli non liberali basati su diverse tradizioni socio-culturali sarebbero irrimediabilmente esclusi dalla possibilità di appartenere alla società dei popoli.

Questa operazione di restringimento appare in ogni caso piuttosto problematica e non solo per l'esclusione di alcuni parametri che a noi sembrano ormai ampiamente acquisiti ma anche perché alcuni popoli potrebbero mostrarsi estremamente collaborativi e pacifici a livello internazionale ma non altrettanto nelle politiche interne.

Ma del resto, come alcuni osservatori fanno notare<sup>191</sup>, attribuire un significato universale e assoluto ad una violazione dei diritti umani, sebbene coerente con il pensiero dell'autore, rimane fortemente ostacolato dall'impiego del popolo come unità di misura minima.

Allontanandosi dunque dall'impostazione cosmopolitica e da quella kantiana che invece, tarate sugli individui, permetterebbero una tale attribuzione di significato.

#### **2.4.2 La teoria non ideale: tra guerra e assistenzialismo necessario**

Nella terza ed ultima parte del saggio, il filosofo introduce anche una teoria politica non ideale dove vengono trattati sia i rapporti tra stati democratico-liberali e popoli decenti, che quelli tra società dei popoli e stati "non ancora allineati".

Questi ultimi (che si dividono in "stati fuorilegge" e "società svantaggiate"), non essendo bene ordinati e mancando delle condizioni minime sui diritti umani, non possono aderire.

Questo non significa che non debba esserci però comunicazione, scambio e rapporti internazionali, anzi tutt'altro, soprattutto nei confronti delle società

---

<sup>191</sup> Pogge T., "An Egalitarian Law of People", in *Philosophy and Public Affairs*, 23, 1994, p. 195-224

sfavorite<sup>192</sup>, cioè quelle che difettano di “*tradizioni politiche e culturali, capitale umano e Know-how, risorse, materiali e tecnologie che rendono una società bene-organizzata possibile*”<sup>193</sup>.

Queste società diciamo “arretrate” sono ben differenti da quelle rette dai Stati fuorilegge in quanto la loro mancata partecipazione alla società dei popoli è data da una situazione oggettiva ed economico-strutturale e non perché abbiano mire espansionistiche.

In questi casi, afferma l’autore, che l’intervento in loro favore da parte delle società bene-ordinate non sia facoltativa, ma un preciso dovere al fine di favorire le precondizioni che permetterebbero un loro successivo accesso alla stessa società dei popoli<sup>194</sup>.

In ogni caso, tornando al nocciolo della trattazione, la situazione più estrema di situazione non ideale è la guerra, da intraprendere solo nei confronti degli stati fuorilegge e per “giusta causa”, e comunque sempre ottemperando al rispetto dei diritti umani, dei civili e dello statuto morale dei combattenti, ovvero, usando le parole stesse di Rawls:

*“l’unico motivo legittimo del diritto alla guerra contro i regimi fuorilegge è la difesa della società dei popoli ben ordinati e, in casi gravi di persone innocenti soggette ai regimi fuorilegge e la protezione dei loro diritti umani”*<sup>195</sup>.

Ma non solo, pur con queste premesse, segue tutta una serie di obblighi e vincoli alle società liberali o comunque decenti sulle modalità da seguire nella conduzione delle operazioni belliche: fini pacifici, distinzione dei membri del regime dai cittadini, rispetto dei diritti umani ove possibile,

---

<sup>192</sup> Maffettone S., *Un mondo migliore. Giustizia globale tra Leviatano e Cosmopoli*, Luiss University Press, 2013, pp.71-80

<sup>193</sup> John Rawls, *Il diritto dei popoli*, a cura di Sebastiano Maffettone, Torino: Edizioni di Comunità, 2001, p. 106

<sup>194</sup> Maffettone S., *Un mondo migliore. Giustizia globale tra Leviatano e Cosmopoli*, Roma: Luiss University Press, 2013, pp.71-80

<sup>195</sup> Rawls J., *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, 2001, p. 199

manifesta enunciazione del tipo di pace che si intende perseguire, proporzionalità dei mezzi usati rispetto allo scopo da raggiungere<sup>196</sup>.

Interessante osservare che nella sua pubblicazione viene lasciato ben poco spazio a soluzioni di risoluzione delle controversie più “soft” tra stati liberali e stati fuorilegge, come ad esempio le sanzioni economico-commerciale o gli embarghi ma anche un sistema penale di giustizia internazionale.

Si denota in questo frangente, come forse ancor di più nel proseguo della trattazione, una sostanziale sfiducia del filosofo nei confronti delle istituzioni sovranazionali che traspare piuttosto chiaramente dalla marginalità con cui ne fa accenno se non per sottolinearne l’opportunità che offrono nel far incontrare i “bene-ordinati”, con i “fuorilegge” e gli “svantaggiati”<sup>197</sup>.

Infine, nelle ultime pagine si prende e si approfondisce il dovere di assistenza verso quest’ultimi, un tema che rappresenta probabilmente uno degli argomenti più controversi dell’intera teoria rawlsiana.

Quello che forse ha colpito maggiormente la critica è da attribuire alla mancanza di un substrato teorico relativo alla giustizia distributiva, cosa che ha del resto caratterizzato il suo pensiero nelle opere precedenti; Miller ad esempio afferma che:

*“Rawls ha negato con enfasi i principi egualitari che dovrebbero guidare i concittadini nel plasmare la loro struttura di base condivisa determinano la giustizia economica globale e ha usato una nuova versione della posizione originale, in cui i rappresentanti di intere popolazioni, alcuni piuttosto non-religiosi, avanzano interessi collettivi di auto-determinazione, come dispositivo per identificare le giuste norme”*<sup>198</sup>.

---

<sup>196</sup> Alla luce di questi principi, a titolo di esempio, riporta come legittimo il bombardamento alleato alla Germania nazista durante la seconda guerra mondiale ma molto meno, l’uso americano della bomba atomica in Giappone sul finire dello stesso conflitto. Cfr. Rawls J., *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, 2001

<sup>197</sup> Cfr. Doyle M., *Ways of War and Peace*, Norton, 1997 ,pp.150-152

<sup>198</sup> Miller R. (2014) “*Global Poverty and Global Inequality*”, in *A Companion to Rawls*, Wiley-Blackwell, 2014, p. 361

L'effettiva e concreta applicazione del dovere di assistenza deve essere intesa come una traslazione in ambito sovranazionale del principio del "giusto risparmio": un accantonamento della generazione presente per quella futura, un concetto ben più generico e vago rispetto alla distribuzione di vantaggi per i più sfortunati.

Le motivazioni di questo passaggio sono comunque necessarie e da ricercare, secondo l'autore, nella natura stessa degli squilibri interni di una nazione, anche per il fatto che *"non esiste società al mondo - a eccezione di casi marginali - afflitta da una penuria di risorse tale da non poter diventare una società bene ordinata, qualora fosse organizzata e governata in modo ragionevole e razionale"*<sup>199</sup>.

Altra ragione viene fornita dalla valutazione empirica dei progressi compiuti dai paesi arretrati, al fine di limitare ingiustizie distributive che inficerebbero sul merito di chi si è mostrato volenteroso nel cambiamento:

*"Nella struttura di base della società dei popoli, una volta che il dovere di assistenza sia soddisfatto e tutti i popoli siano dotati di un governo liberale o decente operativo, non c'è più ragione di restringere il divario di ricchezza media fra i diversi popoli"*<sup>200</sup>.

Il tema principale è da rintracciare nel fatto che Rawls non considera il dovere di assistenza in termini economico-finanziari; lo sforzo dei popoli bene-ordinati nei confronti di quelli svantaggiati deve essere infatti diretto alla creazione di istituti efficienti che mettano in moto un processo endogeno ed autonomo della crescita.

Williams interpreta con queste parole il concetto:

*"una premessa fondamentale per Rawls è che il trasferimento di ricchezza farà molto poco in sé per le società svantaggiate, poiché ciò che caratterizza*

---

<sup>199</sup> Rawls J., *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, 2001, p. 144-145

<sup>200</sup> Ibidem, p. 156

*queste società è la mancanza di capacità istituzionale di utilizzare le loro risorse. La soluzione efficace per queste società non è quella di concentrarsi prima sulla redistribuzione della ricchezza, o persino sulla riforma dell'economia globale, ma iniziare con una importante riforma istituzionale interna [...] Il minimo internazionale prescritto come obiettivo [...] non deve essere misurato in termini di sviluppo economico, ma piuttosto dalla misura in cui le società sono in grado di proteggere i diritti fondamentali. L'accumulo di ricchezza è solo di importanza strumentale”<sup>201</sup>.*

Risulta evidente come una tale impostazione presti il fianco a critiche oggettivamente valide, affermando implicitamente la chiusura dell’assistenza nel momento in cui un popolo svantaggiato sia riuscito a colmare il gap istituzionale senza ulteriori “doveri” da parte dei paesi più avanzati, di fatto ammettendo uno sviluppo economico interamente endogeno che non offre soluzioni alle ingiustizie economiche presenti nei rapporti internazionali.

Questo è tanto più vero oggi, quando ormai le interdipendenze economico-finanziarie sono sempre più forti, evidenti e su scala globale, senza considerare poi che buona parte delle condizioni in cui versano i Paesi svantaggiati sono causa diretta e/o indiretta delle stesse nazioni liberali.

### **2.4.3 Alcune considerazioni conclusive sul principio di giustizia globale**

Si cercherà in questo ultimo paragrafo di tirare le somme su quell’aspetto centrale del pensiero di Rawls che andrà a costituire la base di partenza dell’evoluzione politico-filosofica sull’argomento, ovvero la sua personale interpretazione del principio di giustizia globale.

---

<sup>201</sup> Williams H. L., [Wacky races: Miller, Pogge and Rawls, and conceptions of development in the global justice debate](#)”, in *Journal of International Political Theory* 10(2), 2014, p. 206-228, cit. p. 222 (nostra traduzione)

Abbiamo visto come i popoli, o forse sarebbe meglio dire i loro rappresentanti, ovvero le parti in posizione originaria, sono innanzitutto concepito come liberi ed eguali.

In questa posizione “privilegiata”, tali soggetti saranno portati a scegliere, a livello teorico, gli otto principi di giustizia internazionale a cui abbiamo accennato nel par. 2.4.1.

La lista certamente non ha alcuna pretesa di essere completa ed esaustiva ma senza dubbio può comunque costituire un’interessante base di partenza per comprendere l’evoluzione e l’adattamento del pensiero del filosofo da *A Theory of Justice* ai principi della sua concezione delle relazioni tra Stati.

E’ lo stesso autore infatti, come osserva Maffettone ad individuarne chiaramente almeno tre<sup>202</sup>:

- Mentre gli individui in posizione originaria possiedono una concezione generale di ciò che sia “bene”, i popoli, per loro stessa natura, non possono averla.
- Gli interessi basilari dei popoli sono essenzialmente di natura politica, mentre quelli degli individui sono indirizzati alla realizzazione dei propri poteri morali.
- Al posto di preferire i principi di giustizia determinati, le parti nell’arena internazionale si orientano secondo differenti interpretazioni dei principi generali

Questa specificazione è determinante per la comprensione più profonda del ruolo che la stabilità deve svolgere in tale contesto sovranazionale.

A differenza dal modello delle relazioni internazionali che si fondano sul realismo politico, non si tratta tuttavia di una stabilità da intendere come un equilibrio di potere ma semmai come una stabilità per giuste ragioni:

*“L’affermarsi del diritto dei popoli nel tempo avrà come conseguenza la formazione di caratteristiche dei popoli in grado di favorire una stabilità*

---

<sup>202</sup> Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010, pp.137-151

*per le giuste ragioni tramite l'apprendimento morale, la fiducia reciproca e una forma appropriata di patriottismo. In questo senso la pace liberal-democratica appare intrinsecamente diversa da quella realista, [...] è infatti caratterizzata da un'attitudine discorsiva e dall'accettazione del pluralismo, che favoriscono modi non bellicosi di risoluzione del conflitto”<sup>203</sup>.*

Il modello proposto dall'autore deve in ogni caso affrontare non poche problematiche di natura filosofica e pratica inerente al bilanciamento della libertà dei singoli con la tolleranza per le differenze di tradizione e storia degli altri popoli. Ad interrogarsi sulla questione, tra gli altri, spiccano senz'altro le posizioni dei cosmopolitici che vedono nelle proposte di Rawls un'impostazione che non propriamente aderenti ai dettami del liberalismo, presupponendo che i popoli liberali non avrebbero alcun dovere di tollerare quelli semplicemente “decenti” e che dunque non avrebbero possibilità concreta di essere inclusi nella società dei popoli. Estendere questa opportunità comporterebbe non pochi problemi di ordine teorico infatti:

*“In primo luogo perché la tolleranza per gruppi illiberali [...] all'interno dei uno stato liberal-democratico è cosa diversa dalla tutela dei regimi illiberali, i quali ovviamente non possono garantire un trattamento equo per i propri cittadini. In secondo luogo, è plausibile che [...] nelle società gerarchiche decenti tutti i cittadini tendano a condividere una medesima concezione del bene?”<sup>204</sup>.*

E' opinione di Maffettone che, da questa prospettiva, la proposta di Rawls conduca ad una spiacevole conseguenza, cioè la questione su come la sua tesi possa affrontare le problematiche relative alle minoranze, liberali e democratiche, che però vivono all'interno di uno stato decente ma illiberale e non democratico. Non risulta infatti sufficientemente chiaro quale sia la

---

<sup>203</sup> Ibidem, p. 145

<sup>204</sup> Ibidem, p. 147

modalità giustificatoria di tali minoranze nei confronti dello stato gerarchico al quale appartengono e che contestano dal suo interno.

Altro elemento controverso è relativo all'arbitrarietà e all'esigua lista di diritti umani al quale l'autore fa riferimento. Ad un tale problema prova però a dare risposta Freeman<sup>205</sup> affrontandolo da una prospettiva più generale. Secondo il commentatore è rintracciabile in Rawls una "base accettabile" per i diritti umani rivendicati dall'autore stesso, che infatti dichiara:

*“Quelli che infine sono stati chiamati diritti umani vengono riconosciuti come condizioni necessarie di qualunque sistema di cooperazione sociale. Quando vengono violati in maniera sistematica, ci troviamo di fronte a comandi imposti con la forza, a un sistema basato sulla schiavitù e all'assenza di ogni forma di cooperazione”*<sup>206</sup>.

Come fa notare Freeman, il filosofo ritiene che tali diritti, e non altri, compongano quella base minima la cui assenza non permette alcuna cooperazione tra i popoli<sup>207</sup>.

Tuttavia lo stesso argomento non riesce a spiegare il perché di una lista di requisiti così ristretta.

Chiaramente l'intenzione di Rawls è quella di restare prudente nel mantenere la sua lista al riparo da ogni concezione comprensiva della giustizia, inclusa quella liberale. Ad ogni modo anche questa precisazione non sembra comunque fissare un livello minimale di diritti su cui l'autore abbia presentato un qualche argomento che ci convinca delle sue ragioni.

Arrivando infine più precisamente sull'argomento della giustizia distributiva globale, si vuole sottolineare che la posizione dell'autore poggia su una sostanziale simmetria tra stato-nazione e struttura di base, dunque il modo più semplice di presentarla sarà quello di evidenziare tre elementi:

- Una teoria della giustizia riguarda le strutture di base
- la struttura di base esiste solo dove c'è lo stato-nazione

---

<sup>205</sup> Freeman S., *Rawls*, Routledge, 2008, p.50

<sup>206</sup> Rawls J., *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, 2001, p. 89

<sup>207</sup> Freeman S., *Rawls*, Routledge, 2008, p.50

- dunque non può esistere teoria laddove non esista stato-nazione

E' lecito domandarsi se una tale impostazione possa essere ancora oggi in qualche modo condivisibile, alla luce della rivoluzione della globalizzazione e delle più recenti impostazioni cosmopolitiche. Ci sentiamo di condividere le ragioni esposte da Maffettone riguardo la possibilità di accettazione che incontra due grandi ostacoli, uno di natura descrittiva e l'altro di natura normativa:

*“La prima ragione ci suggerisce che il livello della cooperazione globale [...] ha superato quello in cui gli Stati possono rimanere unici soggetti delle relazioni internazionali [...]; la seconda ragione assume che nella concezione contemporanea [...] la legittimazione del potere liberal-democratico dipende dal consenso dei membri della struttura di base di riferimento e questo consenso dipende a sua volta dalla giustizia distributiva. Se questa tesi è estesa alla comunità globale, allora i soggetti rilevanti non possono essere più solo gli Stati.”*<sup>208</sup>

Di rintraccia quindi il bisogno di risolvere un nodo cruciale, ovvero come trarre conseguenze distributive dall'argomento etico-politico.

Una strada potrebbe essere quella di operare una distinzione tra una concezione associativa da contrapporre ad una allocativa. Se si segue la via associativa allora sarà indispensabile stabilire aprioristicamente se i soggetti di una comunità globale siano o meno membri di una stessa struttura di base, dove il vincolo di appartenenza cioè precede la sostanza del rapporto. Di contro, se si vuole intraprendere la via allocativa, sarà possibile rintracciare una qualche formula di rapporto intersoggettivo di natura etico-politica tra le persone che non appartengono alla medesima struttura di base, ovvero la sostanza del rapporto precede il vincolo di appartenenza<sup>209</sup>.

---

<sup>208</sup> Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010, p. 156-157

<sup>209</sup> Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010, p.156-157

Maffettone intuisce che la preferenza dell'autore sia da ascrivere alla ipotesi e proprio per tale ragione *“limiti il dovere di assistenza escludendo una teoria della giustizia distributiva globale”*<sup>210</sup>.

Si riscontra infatti una difficoltà teorica che sembra incontrare non poche difficoltà nel conciliare riconoscimento e distribuzione.

Il difetto principale secondo Maffettone dunque, è quello di ritenere la struttura associativa del tutto prioritaria rispetto a quella allocativa, che detto in altri termini configurerebbe una preferenza troppo “legalista”, limitando l'ambito di tale struttura allo stato-nazione senza alcuna prova empirica valida. Mentre per i cosmopolitici è da rintracciare dalla mancanza di una connessione diretta tra struttura allocativa e quella associativa, e quindi di osservare un approccio “insufficientemente legalista”<sup>211</sup>.

Concludendo, vale la pena di soffermarsi infine sulle concezioni di “pluralismo” e “liberismo”, ricordando come il modello della società dei popoli in Rawls sia basata appunto su questi due elementi, o meglio *“sul pluralismo tipico del liberalismo politico, secondo cui ogni società va interpretata e magari aiutata nell'ambito dei propri principi”*<sup>212</sup>.

E' pur vero che le società illiberali possano comunque essere ammesse nel “club” dei popoli decenti senza necessariamente dover adottare pienamente il liberismo, tuttavia non saranno pochi gli osservatori a rilevare che :

*“l'enfasi attribuita ai diritti umani e agli imperativi di giustizia ha comunque aspetti universalistici, che, come è noto, possono essere considerati collegati alla cultura occidentale e liberale”*<sup>213</sup>.

Senza dubbio non manca in Rawls il tentativo realistico di presentare una teoria di giustizia globale con il minor impatto “imperialistico” possibile dalla prospettiva culturale, questo non toglie che l'intera argomentazione

---

<sup>210</sup> Ibidem, p. 157

<sup>211</sup> Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010

<sup>212</sup> Ibidem, p. 159

<sup>213</sup> Ibidem, p. 159

poggi su basi almeno parzialmente utopiche, pur presupponendone la realizzabilità concreta. Ragione filosofica e storia dei popoli dovranno prima o poi giungere a patti e trovare una conciliazione sul lungo periodo. Una speranza di natura storiografica che poggia su quattro capisaldi: 1) il fatto di un pluralismo ragionevole; 2) il fatto che sia possibile creare qualche forma di unità nella diversità; 3) il fatto della ragione pubblica; 4) il fatto di una pace democratica.

Sono queste le basi a partire dalle quali il diritto dei popoli possa trasformarsi in un'utopia realistica. Questo certo non diminuisce il peso dei limiti oggettivi presenti per questo piano di riconciliazione a cominciare dalla resistenza che vi oppongono i vari fondamentalismi nonché dal perdurare di un grande miseria materiale e spirituale nel mondo.

Una questione alla quale Rawls probabilmente risponderebbe in questi termini, con le ultime parole che chiudono il suo saggio:

*“se una società dei popoli ragionevolmente giusta i cui membri subordinino il potere di cui dispongono al raggiungimento di scopi ragionevoli non si dimostrasse possibile, e gli essere umani si rilevassero per lo più amorali, se non incurabilmente cinici ed egocentrici, saremmo forse costretti a chiederci, con Kant, che valore mai abbia per gli esseri umani vivere su questa terra”<sup>214</sup>.*

---

<sup>214</sup> Rawls J., *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, 2001, p. 171

## Capitolo 3

### **Il Cosmopolitismo Relazionale di Beitz e il suo approccio alla teoria dei Diritti Umani**

#### **3.1 La definizione del Cosmopolitismo e la sua declinazione nell'approccio kantiano.**

In filosofia politica quando parliamo di Cosmopolitismo, stiamo definendo una dottrina la cui argomentazione fondamentale è che tutti gli esseri umani, indipendentemente dalla loro appartenenza politica ad un determinato stato, sono o dovrebbero essere cittadini di una singola comunità internazionale.

Tale idea fondamentale deriva dalla parola greca *Kosmopolites*<sup>215</sup>, che significa cittadino del mondo, che nell'accezione moderna della parola significa che a tutti gli esseri umani indipendentemente dalla loro appartenenza politica sono o dovrebbero essere cittadini di una singola comunità.

La dottrina del cosmopolitismo prevede queste comunità in modi differenti, alcune teorie del cosmopolitismo prevedono modelli incentrati su istituzioni politiche internazionali, altre teorie prevedono un cosmopolitismo basato su norme o relazioni morali.

Le diverse versioni del cosmopolitismo variano anche a seconda della nozione di cittadinanza che impiegano, inclusa l'utilizzo della nozione di "cittadinanza mondiale" usata in senso metaforico o letterale.

L'interesse filosofico per il cosmopolitismo risiede nella sua sfida agli attaccamenti comunemente riconosciuti ai concittadini, allo stato locale e alle culture nazionali condivise.

---

<sup>215</sup> Charles R. Beitz. *Cosmopolitanism and Global Justice*. Springer. 2005.PP. 15-17

Nel cosmopolitismo confluiscono almeno due importanti approcci<sup>216</sup>; un approccio etico-religioso il cui tema cardine è il primato del diritto naturale, e un approccio di ispirazione kantiana e cosmopolita.

Con riguardo a tale elaborato, chi vi scrive si soffermerà su un'analisi dell'approccio cosmopolita relazionale o di ispirazione Kantiana di cui Beitz è divenuto uno dei massimi esponenti.

Riguardo l'approccio d'ispirazione Kantiana<sup>217</sup>, dal punto di vista generale Kant attua una separazione tra il mondo della natura, basato sulle necessità, dal mondo della pratica basato invece sulla ragione e sulla morale.

La dimensione politica per Kant si colloca in una posizione intermedia, in quanto partecipa sia al mondo delle necessità ed è al servizio delle stesse, sia al mondo della pratica in quanto la politica deve rispondere ed essere al servizio della morale<sup>218</sup>.

Il Kantismo nelle relazioni internazionali fornisce una dimensione normativa là dove il realismo politico non riesce a fare altrimenti.

Pertanto nel pensiero Kantiano gli stati non sono tutti eguali come appaiono ai realisti, ma si distinguono in stati definiti "giusti", che secondo il pensiero kantiano sono necessariamente liberal-democratici da stati autoritari o immorali<sup>219</sup>.

La ragione per cui Kant attua questa distinzione risiede nel fatto che solo gli stati liberal-democratici possono realizzare una giustizia internazionale basata su valori morali e pertanto tali stati vengono definiti "giusti"<sup>220</sup>.

Da quanto appena detto pertanto emerge come la struttura interna degli stati è decisiva per poi comprenderne il comportamento a livello internazionale.

Per Kant solo gli stati "giusti" risulteranno essere pacifici e capaci di costruire un regime internazionale basato sulla pace e la prosperità perpetua tra i popoli.

---

<sup>216</sup> Sebastiano Maffettone. *Un mondo migliore. Giustizia Globale tra leviatano e Cosmopoli*. Luiss university Press, 2013  
PP 35-40

<sup>217</sup> *ibidem*

<sup>218</sup> *ibidem*

<sup>219</sup> *ibidem*

<sup>220</sup> *ibidem*

La prospettiva Kantiana favorisce una considerazione riguardo il ruolo degli individui nelle relazioni internazionali, in quanto oltre a interazioni e obblighi tra stati esistono un nucleo di diritti e doveri cosmopolitici che riguardano direttamente gli individui indipendentemente dalla loro cittadinanza o dal loro status e tali diritti caratterizzano le relazioni internazionali.

Ciò che Kant delinea con la sua proposta è in sostanza una forma di cosmopolitismo relazionale, che verrà ripreso ed elaborato negli scritti e nel pensiero di Charles Beitz.

### **3.1.2 Charles Beitz e il confronto con i realismo politico.**

Fatta tale precisazione entriamo ora nel vivo del paragrafo andando ad analizzare il pensiero e la dottrina proposta da Beitz.

Nella sua opera *Political theory and international relations*<sup>221</sup>, l'autore ha cercato di elaborare una nuova teoria politica normativa internazionale, partendo da una critica delle teorie realiste.

Nella sua opera il punto centrale analizzato fu quello di una ri-esaminazione delle relazioni internazionali tradizionalmente definita come uno stato di natura, dove a prevalere erano l'autonomia degli stati nel perseguimento dei loro interessi nazionali e delle loro ragioni di stato, per abbracciare ciò che Beitz chiamò una nuova moralità internazionale<sup>222</sup>.

Discostandosi e criticando l'immagine di un contesto internazionale privo di norme morali che regolano le relazioni tra gli stati e in cui vige uno stato di natura basato sulle ragioni di stato, rappresentato dagli scritti di Macchiavelli e di Hobbes, Beitz ha cercato di teorizzare una teoria moderna delle relazioni internazionali che tenesse conto dei cambiamenti che sono avvenuti nel 900. Prima di entrare nel merito del pensiero cosmopolitico di Beitz è necessario soffermarsi sui cambiamenti avvenuti nel contesto internazionale per poter

---

<sup>221</sup> Charles R. Beitz. *Political Theory and International Relations*. Princeton university press.1999.PP18-25

<sup>222</sup> ibidem

poi comprendere come mai le teorie realiste presentino dei limiti normativi notevoli.

Il primo cambiamento avvenuto è risultato essere quello di una crescente sensibilità delle società nazionali a fattori economici, politici e culturali internazionali provocato dal fenomeno della globalizzazione<sup>223</sup>.

Non solo ma anche l'aumento del divario tra i paesi ricchi e i paesi poveri del mondo e le sempre più frequenti discussioni e dibattiti riguardo le questioni del benessere nei forum internazionali, hanno portato a un aumento degli accordi internazionali e un aumento delle interazioni transnazionali.

Questi cambiamenti nelle relazioni internazionali hanno avuto un triplice effetto per la teoria politica; in primo luogo gli stati non possono essere più considerati come totalmente autosufficienti e autonomi nelle loro scelte così come prefigurato dalle teorie realiste<sup>224</sup>, pertanto l'immagine delle relazioni internazionali come uno stato di natura non trova più fondamento.

L'immagine delle relazioni internazionali e i principi tratteggiati dai realisti sono divenuti suscettibili di modifica a seguito delle relazioni morali e dei rapporti transnazionali che si sono costituiti tra gli stati e tra i cittadini degli stessi<sup>225</sup>.

Ma entrando nel vivo dell'analisi, il cosmopolitismo relazionale tracciato da Beitz non può non tenere conto delle critiche che le furono rivolte dal realismo politico.

Lo scetticismo sulla moralità internazionale deriva da una varietà di fonti come il relativismo culturale,<sup>226</sup> come il principio weberiano sulla responsabilità politica del politico, che dipinge i politici come calcolatori prudenti che agiscono per massimizzare i loro interessi internazionali, o

---

<sup>223</sup> *ibidem*

<sup>224</sup> Cfr. Hans J. Morgenthau, *The Twilight of International Morality*, Chicago University Press, 1992

<sup>225</sup> Cfr. Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press, 1978

<sup>226</sup> F.S.C. Northrup, *The Meeting of East and West*, esp. ch. 10; and Adda B. Bozeman, *The Future of Law in a Multicultural World*, pp. ix- xvii, 14-33.

l'idea che non ci possono essere principi morali di applicazione universale applicabili agli stati sovrani<sup>227</sup>.

Lo scetticismo dei realisti ha di fatto per molti anni bloccato la possibilità di svolgere argomentazioni morali sulle relazioni internazionali, additando tali argomentazioni come prive di fondamento nelle discussioni riguardanti gli affari internazionali o sulla politica estera<sup>228</sup>.

E sebbene i realisti abbiano spesso usato argomenti con profonde radici nella teoria politica per criticare la possibilità di una comunità internazionale alla cui base erano presenti dei valori morali, Beitz sostiene che il loro scetticismo riguardo la moralità nei rapporti internazionali possa dimostrarsi come errato e basato su ragionamenti, che alla luce dei cambiamenti internazionali avvenuti, possono essere considerati fallaci e ipotesi empiriche errate.

### **3.1.3 Le contraddizioni in essere nel realismo politico secondo Beitz.**

Per sostenere il suo punto di vista, Beitz analizzò una prima contraddizione del realismo ovvero quella riguardante le restrizioni morali applicate alle azioni individuali degli individui, e la mancata applicazione delle stesse considerando gli stati<sup>229</sup>.

Per l'autore se si è scettici sulla possibilità di avere una moralità internazionale, ovvero una moralità che riguardi il contesto internazionale e i rapporti tra gli stati, allora necessariamente si sarà scettici sulla possibilità che possa esservi una moralità applicata alle azioni degli individui.

Lo scetticismo morale<sup>230</sup> insito nelle dottrine realiste rappresenta un rifiuto ad accettare argomenti morali come motivi per l'azione degli stati.

---

<sup>227</sup> Cfr. Hans. J. Morgenthau. In defense of the National Interest. University Press of America. 1951

<sup>228</sup> Richard B. Brandt. Ethical Theory. University Chicago Press. 1960. PP. 271-284

<sup>229</sup> Charles. R. Beitz. Political Theory and International Relations. Princeton university press. 1999. PP 17-20

<sup>230</sup> Cfr. Kenneth W. Thompson. Political Realism and the Crisis of World Politics. Princeton University Press. 1960.

Tale scetticismo può assumere diverse forme tra cui la negazione che i giudizi morali hanno significato o che gli stessi possano essere veri o falsi rendendoli così opinabili e suscettibili di valutazioni soggettive.

In tale scenario Beitz afferma che i seguaci dello scetticismo morale assumono erroneamente come dogma che una moralità alla base delle relazioni internazionali non può esserci poiché stati diversi potrebbero avere culture diverse e pertanto concezioni diverse di ciò che si possa definire come morale o meno.

Tale critica viene sostenuta dall'autore, quando cita il pensiero di due grandi autori realisti che non ritengono plausibile che gli stati possano comportarsi in maniera moralmente accettabile in un contesto dove domina l'anarchia.

### **BEITZ E MORGENTHAU.**

Citando Morgenthau<sup>231</sup>, uno tra i massimi esponenti del realismo politico, sebbene l'etica e la morale potrebbero in qualche modo rendere i rapporti più pacifici tra gli stati, tuttavia tali valori etici per quanto desiderabili non determinano effettivamente le azioni degli stati stessi.

Nella sua visione, Morgenthau sostenne che la moralità internazionale è stata sostituita dagli interessi nazionali dei diversi paesi che sono in competizione tra loro.

“The state has no right to let its moral disapprobation... get in the way of successful political action, itself inspired by the moral principle of national survive”<sup>232</sup>

Dal suo pensiero si può dedurre che se i governanti assumono un atteggiamento eccessivamente moralista<sup>233</sup>, potrebbero incorrere in delle scelte sbagliate di politica estera.

Tale affermazione potrebbe significare che :

---

<sup>231</sup> Hans J Morgenthau. The twilight of International Morality. University of Chicago Press. 1992. PP 80-82.

<sup>232</sup> Hans.J.Morgenthau. Politics among Nations. Il Mulino. 1997. P.10.

<sup>233</sup> ibidem

in un primo caso potrebbe significare che un costante impegno a perseguire un determinato principio morale, inappropriato per alcune situazioni internazionali, possa portare uno stato a prendere decisioni errate; oppure in un secondo caso potrebbe significare che un impegno idealistico nei confronti di un principio appropriato potrebbe comunque indurci a prendere decisioni errate.

Lo scetticismo morale dimostrato da Morgenthau tuttavia diviene preda di analisi e critiche da parte di Beitz<sup>234</sup>, che nell'argomentare il suo pensiero riguardo l'approccio realista cita il pensiero di un altro grande padre del realismo politico, ovvero Machiavelli e la sua opera il principe.

### **BEITZ E MACHIAVELLI.**

Nell sua opera Machiavelli ammette che ci siano delle regole morali che regolano i rapporti tra individui, ma che tuttavia tali regole possono essere violate dal principe quando è chiamato a mantenere la stabilità dello stato.

“Il principe dovrebbe non deviare da ciò che è buono, ma essere in grado di fare il male se costretto”<sup>235</sup>, ammette Machiavelli.

In questa considerazione Machiavelli pone l'attenzione su degli standard, ovvero a quali principi dovrebbe ispirarsi il principe per poter giustificare le proprie azioni e non essere soggetto a critiche?

A tale domanda Machiavelli risponde che il principe è giustificato a rompere le regole morali quando ci sia da tutelare le ragioni di stato.

Attraverso tale affermazione, Machiavelli stabilì che il principe nell'agire per promuovere l'interesse nazionale sta svolgendo un attività moralmente giusta.

Per il principe il primo principio della sua moralità è quello di preservare lo stato e le ragioni di esso stesso<sup>236</sup>.

Beitz riprendendo il pensiero machiavelliano delinea pertanto il principio dell'egoista etico, incarnato nelle teorie dei realisti, che è colui che afferma

---

<sup>234</sup> Charles. R.Beitz.Political Theory and International Relations.Princeton University Press.1999.PP 20-23.

<sup>235</sup> Niccolò Machiavelli. Il Principe. Le Monnier.1915.P.65

<sup>236</sup> Ibidem

che il principio della sua moralità è sempre l'agire per soddisfare i propri interessi<sup>237</sup>.

Per Beitz definire tale visione come una sorta di moralità è paradossale poiché accettando tale visione, si rinnega la caratteristica distintiva della moralità stessa.

Inoltre analizzando un ulteriore aspetto possiamo concentrarci sul tema della responsabilità politica a cui sono soggetti i leader internazionali.

Infatti considerato il fatto che i leader operano legittimamente per il loro popolo tenendo fede a ciò che il popolo ha loro indicato, la responsabilità di tali leader non sarà necessariamente quella di seguire l'interesse nazionale ovunque esso porti, ma bensì tenere conto delle considerazioni morali dei popoli e delle reciproche interazioni<sup>238</sup>.

Pertanto la responsabilità dei leader dimostra che non sempre i leader per assolvere alla loro funzione devono perseguire indipendentemente i loro interessi nazionali, ma spesso devono tener conto delle considerazioni morali dei rispettivi popoli.

A tale punto i realisti rispondono definendo alcune caratteristiche peculiari dell'ordine internazionale che ai loro occhi rendono inappropriati i giudizi morali.

La sovranità nazionale è considerata una tale caratteristica e il principio del perseguimento dell'interesse nazionale da parte degli stati risulta a sua volta il primo principio di condotta nazionale degli Stati che pertanto induce i realisti a rendere inappropriato l'assoggettamento dell'interessi nazionali a regole morali<sup>239</sup>.

Per i realisti gli stati non sono soggetti al rispetto di requisiti morali internazionali, poiché essi stessi sono definibili come ordini politici indipendenti gli uni dagli altri e senza alcuna autorità comune tra loro<sup>240</sup>.

---

<sup>237</sup> Charles. R.Beitz.Political Theory and International Relations. Princeton University Press.1999.PP 20-22.

<sup>238</sup> Ibidem.

<sup>239</sup> Kenneth.W.Thompson.Political Realism and the Crisis of World Politics. Princeton University Press.1960.PP 34-40.

<sup>240</sup> Cfr. Hans.J.Morgenthau."In Defense of National Interest".University Press of America.1951

Proprio tale punto per Beitz risulta essere centrale per affrontare il conflitto con lo scetticismo dei realisti.

Per i realisti è l'assenza di un giudice comune che fornisce una ragione di scetticismo sulla moralità internazionale.

L'assenza di un giudice comune dimostra come a livello internazionale non risulti esserci una legge che possa applicarsi agli stati e disciplinarne attraverso valori e principi le loro azioni.

Tale assenza di un giudice internazionale capace di stabilire un ordine internazionale e il costante perseguimento dell'interesse nazionale, definito come valore supremo nella politica internazionale, che non permette la possibilità di una moralità internazionale ha caratterizzato le relazioni internazionali definendo il contesto come lo stato di natura di Hobbes.

Pertanto prima di giungere alle analisi e alla critica di Beitz a tale modello ritengo necessario un piccolo approfondimento su tale argomento.

D'altronde il perno del realismo politico è risultato essere proprio lo stato di natura in cui le relazioni internazionali intercorrono.

### **3.1.4 Lo stato di natura di Hobbes e la critica di Beitz a tale impostazione delle relazioni internazionali.**

L'idea che le relazioni internazionali siano uno stato di natura è comune nella moderna teoria politica, in quanto molti autori sono rimasti fedeli ai precetti sullo stato di natura tracciato da Thomas Hobbes e poi reso applicabile alle relazioni internazionali<sup>241</sup>.

Secondo Hobbes, lo stato di natura è definito tale in quanto non è presente un autorità politica sufficientemente potente da garantire la sicurezza delle persone<sup>242</sup>.

---

<sup>241</sup> Si faccia riferimento al concetto di stato di natura analizzato da Kenneth Waltz. Kenneth Waltz. *The Man, the state, and War*. Columbia University Press. 2001. PP. 159-186.

<sup>242</sup> Thomas Hobbes. *Leviathan*. Oxford University Press. 2008. PP 154-156.

Hobbes sostenne che in tale situazione non possono esserci principi morali efficaci in grado di regolare l'attività degli individui nello stato di natura.

Dal suo punto di vista, la moralità è un sistema di regole che promuovono gli interessi prevalenti della persona, e a cui ogni persona ha motivo di aderirvi solo quando tutti o quasi la rispettano<sup>243</sup>.

La condizione affinché ci sia un rispetto di norme morali per Hobbes è che si abbia un'adeguata garanzia di conformità e di rispetto da parte degli altri. Pertanto tale situazione può essere garantita solo quando ci sia un governo dotato di un potere in grado di garantire tale conformità e punire la non conformità<sup>244</sup>.

Laddove non esiste la garanzia di un governo forte, così come accade nello stato di natura, per Hobbes non c'è motivo di aderire a regole morali anzi proprio perché manca tale forma di governo è meglio non rispettare tali regole per tutelare la propria sopravvivenza.

In una situazione così instabile Hobbes conclude che nello stato di natura nulla può essere considerato giusto o ingiusto.

Le nozioni di giusto o ingiusto, di giustizia o ingiustizia non trovano spazio nello stato di natura.

Per Hobbes nello stato di natura l'unico significato che si può attribuire al concetto di giustizia è riguardante l'adempimento e il rispetto delle alleanze che si stipulano e tale posizione viene supportata attraverso il riscatto del soldato<sup>245</sup>.

Nel riscatto del soldato, un soldato viene rilasciato sulla promessa di un successivo pagamento del riscatto da parte di quest'ultimo, in tale situazione il soldato va incontro ad un obbligo di mantenere la promessa di pagamento anche se non ci sia un potere che lo costringa a farlo.

Sebbene come abbiamo appena detto nello stato di natura Hobbes non ammette la possibilità che le persone seguano principi morali, a meno che

---

<sup>243</sup> ibidem

<sup>244</sup> ibidem

<sup>245</sup> ibidem

per prudenza o per rispettare accordi presi, non significa che non esistano principi morali.

Infatti lo stesso Hobbes propose 19 leggi di natura come principi costitutivi della “vera filosofia morale”<sup>246</sup>.

Tali principi sono importanti in quanto è nell’interesse di ogni persona che vengano rispettati.

Hobbes sostenne che la vita in una società regolata da leggi della natura sarebbe nettamente migliore alla vita nello stato di natura, dove gli uomini non avendo obblighi morali attraverso i quali regolare le proprie azioni vivrebbero una vita solitaria nonché di sopravvivenza.

Tale considerazione però si scontra col problema sul come creare le condizioni in cui le leggi della natura sarebbero efficaci.

La soluzione che Hobbes ritiene essere opportuna è che sia necessario costituire un potere comune in grado di assicurare il rispetto delle leggi morali; ma purtroppo in uno stato di natura dove per creare un potere comune è necessaria una cooperazione tra individui tale possibilità risulta essere irrazionale e quindi non fattibile.

Pertanto sebbene ci sono principi morali nello stato di natura, tali principi non emergono se non in presenza di un potere comune capace di farli rispettare e permettere l’uscita dallo stato di natura.

Ricollegando il pensiero Hobbesiano alle relazioni internazionali possiamo dunque stabilire che i realisti per giustificare la mancanza di obblighi morali tra gli stati nelle relazioni internazionali hanno attinto alla teoria di Hobbes dello stato di natura.

Di conseguenza per i realisti gli stati non hanno l’obbligo di conformare le loro azioni internazionali ai principi morali, a meno che non ci siano aspettative attendibili di comportamenti reciproci tra gli stati<sup>247</sup>.

Questo non significa che per i paesi non sarebbe desiderabile conformare le loro azioni a determinati principi morali, ma il problema è che non esiste

---

<sup>246</sup> ibidem

<sup>247</sup> Howard Warrender “The political Philosophy of Hobbes”. Clarendon Press.1970 P.119

nello stato di natura così come nelle relazioni internazionali un potere comune che ne garantisca il rispetto.

Il problema che emerge è come creare le condizioni attraverso cui tali leggi morali siano efficaci.

Attraverso l'analisi dell'applicazione dello stato di natura di Hobbes alle relazioni internazionali possiamo analizzare i due punti forti del realismo internazionale.

Il primo punto argomentativo riguarda la giustificazione dello stato di guerra a cui si può giungere e che coinvolge gli stati.<sup>248</sup>

Infatti riprendendo la concezione di guerra di tutti contro tutti nello stato di natura, si giungerà alla conclusione che il conflitto tra stati continuerà fintantoché non si costituirà un potere superiore in grado di dirimere le controversie.

In secondo luogo lo stato di natura di Hobbes da giustificazione del perché gli stati fanno appello ai loro interessi nazionali per giustificare la loro condotta e le loro azioni.<sup>249</sup>

Riprendendo questo ultimo punto ogni attore ha una ragione per non seguire le regole morali in uno stato di natura in quanto un attore che razionalmente pensasse anche a prospettive cooperative avrebbe comunque un dubbio di essere sfruttato se rispettasse tali regole e pertanto tale situazione induce uno stato a perseguire unicamente i propri interessi e rimanere nello stato di natura e vivere uno stato di guerra di tutti contro tutti perenne.

### **3.1.5 La critica all'Analogia tra lo stato di natura e le relazioni internazionali.**

Date le diverse guerre nell'ultimo secolo che hanno coinvolto gli stati, per i realisti è risultato essere naturale giungere a pensare a una analogia tra lo stato di natura e le relazioni internazionali.

---

<sup>248</sup> Kenneth Waltz. "The Man, the state, and War". Columbia University Press. 2001. PP. 159-186.

<sup>249</sup> ibidem

E bene sostenere che tale analogia possa avere una qualche attinenza, risulterà privo di ogni fondamento e tale impostazione verrà criticata da Beitz efficacemente<sup>250</sup>.

Ma per ora iniziamo ad analizzare l'analogia tra stato di natura e relazioni internazionali delineata dai realisti.

Tale analogia è valida se vengono rispettate 4 caratteristiche:

- Gli attori nelle relazioni internazionali sono stati.
- Gli stati devono avere un eguale potenza o forza coercitiva
- Gli stati devono essere indipendenti gli dagli altri sia nelle questioni di politica interna sia di quelle di politica estera.
- Non ci sono aspettative attendibili di conformità reciproca da parte degli stati data l'assenza di un potere superiore in grado di far rispettare le regole<sup>251</sup>.

Se tali condizioni non sono soddisfatte dalle relazioni internazionali allora l'analogia tra lo stato di natura e le relazioni internazionali non susseguirà.

Nella sua analisi Beitz sostenne con grande efficacia che le relazioni internazionali moderne non soddisfano affatto nessuna di tali condizioni, e che pertanto la visione dei realisti delle relazioni internazionali come uno stato di natura è errata e priva di fondamento<sup>252</sup>.

Prima di concludere questo paragrafo andrò ad analizzare in particolar modo il primo e il quarto punto di critica portato avanti da Beitz alla visione realista.

### **Non esistono solo gli stati nelle relazioni internazionali**

Iniziando con il primo punto l'opinione che gli stati siano gli unici attori nelle relazioni internazionali nega la possibilità di poter avere sullo scenario internazionale associazioni, coalizioni o organizzazioni internazionali che minimizzano i conflitti internazionali.

---

<sup>250</sup> Charles. R.Beitz,Political Theory and International Relations.Princeton University Press.1999. PP 20-22

<sup>251</sup> ibidem

<sup>252</sup> ibidem

L'opinione che gli stati siano gli unici attori nelle relazioni internazionali è falsa in quanto va a negare la possibilità di altri attori a livello internazionale<sup>253</sup>.

Dalla fine della seconda guerra mondiale il numero e la varietà dei gruppi e delle organizzazioni internazionali è aumentato, e la riprova dello sviluppo di questo fenomeno l'abbiamo avuta con lo sviluppo di nuovi studi e di una maggiore attenzione accademica agli interessi transnazionali rappresentati da tali organizzazioni.

E evidente che la presenza di organizzazioni intergovernative o di organizzazioni internazionali sono presenti nel contesto internazionali<sup>254</sup> pertanto già la prima condizione affinché ci possa essere un analogia tra relazioni internazionali e stato di natura non è rispettata.

Inoltre un ulteriore punto che merita approfondimento è che lo stesso Hobbes prevede la possibilità di coalizioni e alleanze nello stato di natura anche se lui sostiene che tali alleanze non sarebbero stabili e che anzi potrebbero aumentare la possibilità di violenza<sup>255</sup>.

Sebbene tali affermazioni potrebbero trovare dei riscontri tuttavia non ci sono prove empiriche certe che questo accada, anzi spesso le alleanze vengono viste come meccanismi per stabilizzare un equilibrio di potere.

Inoltre in tale ragionamento non si tiene conto degli innumerevoli vantaggi che le alleanze hanno indotto, rendendo più semplice per i leader la percezione dei loro interessi comuni in termini di pace e stabilità.

---

<sup>253</sup> Charles. R.Beitz.Political Theory and International Relations.Princeton University Press.1999. PP 35-40

<sup>254</sup> Ibidem

<sup>255</sup> ibidem

## **I meccanismi di rispetto reciproco tra gli stati.**

Con riguardo al quarto punto invece, qui possiamo dire che Hobbes è risultato essere colpevole di aver formulato una condizione eccessivamente restrittiva.

Sebbene non vi siano forze di polizia internazionali, per Beitz la comunità internazionale possiede una varietà di dispositivi attraverso i quali promuovere il rispetto delle norme stabilite.

Non è certo un mistero che oggigiorno sono presenti dei meccanismi quali le sanzioni economiche applicate dalle organizzazioni internazionali che rappresentano un dispositivo attraverso il quale promuovere il rispetto delle regole e la cooperazione tra stati<sup>256</sup>.

Inoltre proseguendo con il suo ragionamento Beitz con ragione ha analizzato come nel corso del tempo i paesi hanno iniziato a cooperare in un'ampia varietà di aree di relazioni internazionali, caratterizzate da elevati livelli di conformità volontaria alle norme consuetudinarie e alle norme istituzionalizzate stabilite di comune accordo<sup>257</sup>.

In tale prospettiva i governi partecipano a una vasta gamma di agenzie specializzate.

Le prove di cooperazioni in cui le aspettative di reciproca conformità sono ragionevoli sono presenti nelle relazioni internazionali e quanto appena analizzato va a vanificare anche la quarta affermazione hobbesiana di una possibile analogia tra stato di natura e relazioni internazionali<sup>258</sup>.

Il punto focale della questione è che negli ultimi secoli lo svilupparsi di interessi comuni agli stati ha fatto sì che quest'ultimi attraverso una varietà di forme e regole, basate su accordi e determinate regole di gioco, procedessero a una cooperazione sempre maggiore nelle relazioni internazionali.

---

<sup>256</sup> Cfr. Donald.P.Warwick, "Transnational Participation and International Peace. Harvard University Press.1970. PP.321-324.

<sup>257</sup> Charles. R.Beitz. "Political Theory and International Relations". Princeton University Press.1999.PP 36-44

<sup>258</sup> Cfr. Gauthier. "The logic of Leviathan. Oxford University Press.2000.Pp 207-208

Questa situazione di cooperazione tra stati si è costituita quando si sono sviluppati interessi comuni che hanno indotto gli stati ad aspettarsi il rispetto reciproco di alcune regole che promuovono tali interessi anche in assenza di un'autorità coercitiva superiore.

Alla luce di quanto detto dunque è sbagliato concettualizzare le relazioni internazionali come uno stato di natura hobbesiano<sup>259</sup>.

Per Beitz sia l'applicazione analitica sia quella prescrittiva dell'analogia tra stato di natura e le relazioni internazionali risultano essere inadeguate<sup>260</sup>.

Partendo dalla prima considerazione riguardo la natura delle relazioni internazionali, possiamo affermare con certezza che dal punto di vista analitico, considerare le relazioni internazionali come uno stato di natura porta a conclusione empiricamente false.

Infatti dai punti appena esaminati sopra è falso quanto sostenuto dai realisti e da Hobbes riguardo l'analogia tra le relazioni internazionali e stato di natura, in quanto attraverso l'analisi dei criteri che avrebbero dovuto coerentemente garantire l'analogia tra le realtà, Beitz ha efficacemente sconfessato i punti salienti che sarebbero dovuti essere comuni ai due concetti comparati.

Come appena detto è falso e non veritiero affermare che in assenza di un'autorità mondiale non sia possibile per gli stati cooperare e aspettarsi conformità nei comportamenti reciproci.

La visione dello scetticismo internazionale è errata in quanto tra le sue mancanze non tende a considerare nella sua analisi che le interazioni tra gli stati a livello internazionale possono assumere forme anche non violente e basate sul mantenimento di regole comune cooperative.

Inoltre gli stati hanno interesse nel seguire queste regole e ci sono circostanze in cui è razionale aspettarsi comportamenti reciproci per soddisfare un interesse comune.

---

<sup>259</sup> Howard Warrender, *The political Philosophy of Hobbes*. Clarendon Press. 1970.

<sup>260</sup> Charles. R. Beitz, "Political Theory and International Relations". Princeton University Press. 1999. PP 37-42

Beitz ha sostenuto inoltre la critica a Hobbes riguardo la teoria morale nello stato di natura.

La visione Hobbesiana ci conduce a giustificare i principi internazionali in termini di interessi degli stati; su tale punto l'autore si discosta totalmente da tale visione.

In Beitz vi è la ferma convinzione che il valore morale di un azione può avere una giustificazione differente dall'interesse personale razionalmente rappresentato dallo stato.

Ad esempio, la partecipazione a istituzioni comuni diviene moralmente obbligatoria anche quando il rispetto delle regole derivanti da tale partecipazione non promuovano direttamente gli interessi propri di un soggetto che vi aderisce.

Quanto appena detto risulta fondamentale perché fornisce la base per giustificare la promozione di istituzioni moralmente accettabili.

Inoltre tali conclusioni rimuovono la principale fonte di critica da parte dello scetticismo riguardo la rilevanza dei giudizi morali nelle relazioni internazionali andando a minare uno dei capisaldi dello scetticismo.

Beitz giunge alla conclusione che l'analisi delle relazioni internazionali come stato di natura non solo non è veritiera ma inoltre giunge alla conclusione che i giudizi morali sono rilevanti e forniscono ragioni che giustificano l'azione degli stati nel contesto internazionale.

### **3.1.6 La proposta normativa di Beitz.**

Ciò che Beitz propone nelle relazioni internazionali è di stabilire degli standard di condotta che permettano di prendere decisioni che abbiano la stessa probabilità sia di essere considerate moralmente giuste sia che permettano di raggiungere gli scopi prefissati.

Attraverso tali standard è pertanto possibile prendere decisioni quanto più razionali possibili e al tempo stesso moralmente accettabili anche in assenza di giudici internazionali.

È da tali standard morali che si può valutare le attività svolte dagli stati e gli sforzi svolti verso un cambiamento politico.

La componente normativa della teoria politica pertanto è la ricerca di tali standard che ne costituisce la giustificazione.

In conclusione di questo paragrafo possiamo fare un punto riassuntivo della questione, in quanto partendo da una definizione di cosa si intenda per cosmopolitismo siamo giunti ad analizzare la grande fonte di critica a tale dottrina ovvero il realismo politico.

È dalle critiche portate avanti e dal loro modello alternativo delle relazioni internazionali che Beitz inizia la sua analisi e il suo ragionamento che lo porterà a tracciare un nuovo paradigma nelle relazioni internazionali.

Partendo dalla discussione dei temi salienti al realismo politico abbiamo visto come l'autore è giunto ad affermare che tale visione non è più attinente con il contesto internazionale che vi si è venuto a costituire e pertanto è necessario un ripensamento delle relazioni internazionali.

E bene nel successivo paragrafo andrò ad analizzare nello specifico il cosmopolitismo di Beitz e la sua visione delle relazioni internazionali e di una giustizia globale.

### **3.2: le riflessioni di Beitz riguardo lo sviluppo di una giustizia sociale globale.**

Nel precedente paragrafo abbiamo iniziato ad analizzare i tratti caratteristici del cosmopolitismo di Beitz, soprattutto a fronte del pensiero realista.

In questo paragrafo entreremo nel centro della nostra analisi concentrandoci sui criteri fondamentali che secondo l'autore permettono lo sviluppo di stati moralmente giusti e in grado di realizzare relazioni internazionali moralmente accettabili per permettere la realizzazione di quella giustizia internazionale che ha caratterizzato il teorico e la sua dottrina.

Punto di partenza della nostra analisi sono i principi morali che secondo Beitz caratterizzano il concetto di autonomia statale, che è uno dei cardini della politica internazionale.

Tali principi sono quelli del non intervento e dell'autodeterminazione che vanno a caratterizzare l'autonomia degli stati e la loro stessa natura.

Le tematiche principali sulle quali si dibatterà saranno le connotazioni morali o meno che possono assumere tali principi e che permetteranno di mettere in discussione l'idea dell'autonomia degli stati intesa secondo i criteri realisti, procedendo quindi a una ridiscussione degli stessi che favorisca lo sviluppo di una giustizia sociale internazionale.

Di conseguenza l'oggetto dell'analisi di Beitz risulterà essere come tali principi possano essere giustificati a livello morale e come possono influenzare la natura degli stati e le loro connotazioni morali a livello internazionale.

La nostra analisi pertanto non può che iniziare con l'analisi al principio dell'autonomia degli stati così inteso dai realisti.

Storicamente il principio dell'autonomia statale è risultato essere l'incarnazione più importante dell'idea moderna che gli stati devono essere considerati come entità autonome.

L'autonomia statale come principio ha rappresentato il concetto strutturale portante di un ordine internazionale basato su stati autosufficienti.

Tale principio così inteso non può prescindere dal rispetto dei principi su cui si basa, ovvero i principi del non intervento e del principio di autodeterminazione.

### **3.2.1 Il principio di non intervento e le sue deroghe**

Da un punto di vista filosofico, il principio di non intervento incorpora le considerazioni sull'autonomia degli stati. Queste considerazioni derivano da due analogie con la teoria politica dello stato ovvero l'analogia di stati e persone, e la risultante analogia libertà e non intervento<sup>261</sup>.

Ma quando noi parliamo del principio del non intervento per garantire l'autonomia di uno stato esattamente a cosa facciamo riferimento? entrando nello specifico quando parliamo dell'ambito di applicazione del principio di non intervento che cos'è che esattamente l'intervento?

A tal proposito quando parliamo di intervento nell'autonomia di un paese ci riferiamo ad azioni politiche e non solo per influenzare gli affari di un stato sovrano eseguite da un agente esterno allo stato stesso.

Il dibattito sulla definizione di cosa si intenda per intervento cela una questione politica sostanziale, ovvero perché e quali sono le forme di interferenza negli affari interni possono essere ritenute inammissibili?

Sebbene ogni tipo di intervento risulti essere formalmente inammissibile, nella realtà tale formalità non viene rispettata, anzi accade spesso di essere di fronte a interventi attuati nelle sfere interni degli stati.

Pertanto nel nostro ragionamento riguardo questo primo principio è utile giustificare quando gli interventi possono essere ritenuti ammissibili o meno.

Riprendendo il pensiero di Wolff, sebbene sia categorico sul divieto assoluto di intervenire negli affari interni di uno stato l'autore ammette che solamente

---

<sup>261</sup> Christian Wolff, „Jus gentium methodo scientifica pertractatum“. Clarendon Press. 1934. P.9

la comunità degli stati “nel suo insieme” ha un diritto di costringere un qualsiasi stato a conformarsi alla legge delle nazioni.<sup>262</sup>

Tale punto viene ripreso dallo stesso Beitz che afferma che solo gli stati le cui istituzioni soddisfano i giusti principi di giustizia possono legittimamente chiedere di essere rispettati nella loro autonomia.

La tesi sposata da Beitz riguardo il principio di non intervento e la tutela della autonomia statale è che a non tutti gli stati dovrebbe essere garantito il diritto a rivendicare un principio di non intervento e di autonomia.

Il pensiero dell'autore deriva dall'affermazione che uno stato considerato ingiusto, non avrà una personalità morale giusta ne tantomeno istituzioni e una giustizia equa, e pertanto a tale stato non dovrebbe essere riconosciuto il principio dell' autonomia statale<sup>263</sup>.

Sulla falsariga di Wolff, egli ammette una qualche forma di interferenza nell'autonomia degli stati, in deroga al principio di non intervento, quando le istituzioni di uno stato sono ingiuste secondo il criterio della giustizia.

Inoltre tale interferenza risulta giustificata per Beitz se da tale ingerenza si favorisse la costituzione di istituzioni giuste che permettesse lo sviluppo di una giustizia sociale giusta all'interno dello stato.

Tuttavia per almeno tre motivi fondamentali vigono nelle relazioni internazionali delle resistenze a derogare al divieto generale di intervento.

Il primo motivo è perché come analizzato precedentemente gli stati essendo considerati al pari delle persone, hanno un sostanziale diritto di essere rispettati come fonti autonome.<sup>264</sup>

Anche se tale pretesa di autonomia di uno stato per Beitz trova fondamento solo se le istituzioni che lo compongono sono conformi ai principi di giustizia.

Tuttavia se questa pretesa rappresentasse l'unica base per il principio di non intervento, il suo campo di applicazione risulterebbe fortemente limitato ai

---

<sup>262</sup> ibidem

<sup>263</sup> Charles. R.Beitz, "Political Theory and International Relations". Princeton University Press.1999.PP 75-80

<sup>264</sup> Charles. R.Beitz, "Political Theory and International Relations". Princeton.university.press.1999.P 82

soli paesi definiti giusti<sup>265</sup>, pertanto è lo stesso Beitz che ridefinendo le sue posizioni così nette, affermò che due ulteriori argomenti in merito al principio di non intervento sarebbero state prese in considerazione.

Tali argomenti si applicheranno quando sebbene vi siano circostanze in cui né le libertà personali né le istituzioni fossero garantite e pertanto giustificassero l'intervento nell'autonomia di uno stato, tale intervento non avverrà.

### **3.2.2 Il paternalismo di Mill e la critica di Beitz.**

Un primo principio che deroga all'intervento riguardo l'autonomia degli stati è il principio del paternalismo<sup>266</sup>.

Tale principio è stato portato alla ribalta da Mill, e nella sua formulazione il teorico compie una analogia tra l'autonomia degli individui e l'autonomia degli Stati.

Così come un governo non è giustificato nell'interferire riguardo il comportamento autonomo di un individuo anche quando sembra che tale individuo possa agire in modi che non risulterebbero essere giusti; anche per quanto riguarda gli Stati deve essere garantita una indipendenza da interferenze esterne.

Il motivo per cui il governo non può intervenire risiede nel fatto che è l'individuo stesso che si trova nella situazione migliore rispetto chiunque altro, a determinare i propri interessi e come raggiungerli.

Tale argomentazione è facilmente applicabile agli stati, e in effetti una teoria analoga è stata avanzata da Benn e Peters e da Vincent.

Questi autori hanno analizzato come l'intervento negli affari interni di uno stato non può essere giustificato da motivi paternalistici perché è improbabile che uno stato terzo o un organizzazione internazionale conosca gli interessi di uno stato meglio dello stato stesso in cui si è intervenuti.

---

<sup>265</sup> Ibidem

<sup>266</sup> John Stuart Mill. "On Liberty". Ch 4; P.277

Un ulteriore motivo che giustificherebbe tale visione è l'esperienza che lascerebbe presupporre l'assunto secondo il quale stati terzi che intenderebbero intervenire raramente riuscirebbero a formulare giudizi corretti sugli interessi degli stati per conto dei quali intervenire.

Anche se tale assunto assume una certa rilevanza ,tuttavia rimane aperta la possibilità che possa esserci un intervento e che tale intervento possa essere giustificato quando ci sono buone ragioni per ritenere che sia siano fatte riflessioni giuste e ponderate<sup>267</sup>.

Sebbene Mill sostenga che l'intervento esterno compiuto da stati terzi nei confronti di uno stato è sbagliato anche nel caso di paesi che non hanno istituzioni libere, tale pensiero viene analizzato efficacemente prima da Walzer e poi dallo stesso Beitz.

Per Walzer, che condivide con Mill l'idea di fondo riguardo il paternalismo, l'intervento nell'autonomia statale di un paese risulterebbe giustificato solamente quando si renda necessaria la compensazione di altre interferenze esterne con il processo di sviluppo politico attraverso il quale le istituzioni libere sono o non stabilite con successo<sup>268</sup>.

Per Beitz invece come abbiamo visto in precedenza il discorso è differente ed è più profondo; infatti sebbene l'autore sia contrario al principio del paternalismo e pertanto favorevole alla deroga del principio di non intervento, tuttavia ammette anche una certa rilevanza delle questioni paternalistiche.

Nella sua analisi lui pone l'accento sulla questione morale del principio di non intervento come principio base delle relazioni internazionali.

Per l'autore al principio di non intervento si può derogare se è presente un certo tipo di giustificazione che giustifichi l'intervento negli affari di stato.

In particolar modo, tale giustificazione deve fare appello sia alla probabilità che l'intervento promuova lo sviluppo di condizioni in cui possono essere soddisfatti i principi di giustizia<sup>269</sup>, sia alla ammissibilità di tale intervento.

---

<sup>267</sup> Benn and Peters, Principles, pp.429-430.

<sup>268</sup> Walzer M, Just and Unjust Wars.Laterza.1977. p.87

<sup>269</sup> Charles. R.Beitz,"Political Theory and International Relations".Princeton University Press.1999. PP 85-88

L'intervento viene giustificato dal teorico ammissibile quando sia moralmente utile a promuovere i principi fondamentali.

Un ulteriore aspetto che meriti attenzione è la certezza che la parte interveniente intervenga solo quando avrà acquisito tutte le informazioni necessarie alla promozione di condizioni di giustizia eque e giuste.

L'autore ritiene che nella politica internazionale contemporanea, un'adeguata garanzia che l'intervento in uno stato possa effettivamente promuovere una giustizia e una equità può essere garantito solo dalle organizzazioni internazionali<sup>270</sup>.

Quanto appena detto fa emergere l'importanza che Beitz dà alle organizzazioni internazionali e dà risalto alle funzioni che dovrebbero svolgere tali organismi.

### **3.2.3 I campi di intervento nelle giustificazioni.**

Pur riconoscendo la possibilità di derogare al principio di non intervento, Beitz ritenne giusto precisare anche che tale deroga va incontro ad un principio che possiamo definire come un principio di proporzionalità.

Infatti l'autore ritiene che si può derogare al principio ma nel rispetto di una proporzionalità e comunque tenendo conto delle situazioni che caratterizzano uno stato.

Pertanto l'autore attua una discriminazione degli interventi in deroga al principio di non intervento, infatti riprendendo l'esempio fatto dall'autore stesso quando si è di fronte a uno stato che sta diventando giusto e pertanto è in fase di transizione, l'intervento esterno dovrà essere marginale ed essere mirato a eliminare interferenze esterne che minano la fase di transizione<sup>271</sup>.

La discriminazione degli interventi rispettando una certa proporzionalità dipende dalle condizioni in cui versano gli stati.

---

<sup>270</sup> ibidem

<sup>271</sup> Charles. R.Beitz.Political Theory and International Relations. Princeton University Press.1999.PP 90-91

Per Beitz tuttavia giustifica l'interferenza nell'autonomia statale se sussistono tre condizioni:

- In primo luogo, l'intervento sarà ammesso se sarà utile a promuovere la giustizia sociale, e se sarà attuato per tutelare un popolo dalle azioni egoistiche dei loro governanti.
- In secondo luogo non deve ostacolare le restrizioni morali sull'attività politica.
- Terzo non deve essere troppo pesante in termini di altri obiettivi della politica e della comunità internazionale.

### **3.2.4 Il principio di autodeterminazione; l'altro grande perno dell'autonomia statale.**

Quando parliamo dell'autonomia statale due sono i principi basilari che la caratterizzano, il primo principio abbiamo visto essere quello del non intervento definibile anche libertà negativa di uno stato ovvero prerogativa attraverso la quale viene riconosciuto un vero e proprio diritto di indipendenza degli stati; mentre l'altro principio basilare all'autonomia statale è quello dell'autodeterminazione.

In questa parte del paragrafo ci concentreremo sull'analisi e sull'interpretazione che Beitz dà di tale principio.

Iniziando la nostra analisi è giusto ricordare che il principio di autodeterminazione viene definito come il principio che sancisce come un territorio sotto controllo straniero ha diritto a dichiararsi indipendente da tale controllo per sancire la sua autonomia statale.

La differenza fondamentale tra questi due aspetti dell'autonomia statale risale al fatto che il principio di non intervento impone l'obbligo agli stati di non interferire nelle questioni interne di uno stato, anche se come abbiamo visto Beitz risulta critico su tale punto, mentre il principio di

autodeterminazione impone l'obbligo a stati terzi colonizzatori di smettere di esercitare il controllo sulle istituzioni che richiedono l'indipendenza.

Se il principio di non intervento è risultato essere un principio conservatore, nel senso che il suo rispetto viene preteso dagli stati per preservare la loro struttura interna da interferenze esterne, il principio dell'autodeterminazione è un principio che potrebbe pretendere l'intervento di stati terzi per favorire l'indipendenza di un gruppo nazionale da un dominio straniero generando così un cambiamento della struttura dell'ordine internazionale.

Tale principio è considerato uno dei principi più importanti e al tempo stesso più controversi del diritto internazionale contemporaneo, e attraverso lo sviluppo di tale principio si sono potuti comprendere i riallineamenti politici accaduti nella recente storia internazionale.

Se si analizzano gli accordi e le carte internazionali, possiamo analizzare come tale principio sia ben definito e menzionato ben due volte nella carta istitutiva dell'ONU<sup>272</sup>.

Come abbiamo avuto modo di dire precedentemente tale principio per quanto importante e fondamentale sia stato a partire dalla fine della seconda mondiale, lo stesso abbiamo detto essere particolarmente controverso in quanto ci furono tentativi di strumentalizzarlo per giustificare non l'indipendenza degli stati ma per giustificare i tentativi di annessione di territori ad altri paesi.

Sebbene tale principio fu formulato inizialmente a metà del XIX secolo per giustificare l'unificazione di nazioni frammentate come ad esempio l'Italia nel 1861 e la Germania nel 1870, successivamente nel corso del tempo tale principio fu strumentalizzato<sup>273</sup>.

Per via del suo contenuto ambiguo tale principio può essere interpretato in vari modi, proprio tale ambiguità lo ha reso particolarmente flessibile nel suo contenuto tanto da far pensare a molti teorici che abbia perso il suo valore morale<sup>274</sup>.

---

<sup>272</sup> "Charter of the United Nations and Statute of the international court of justice", San Francisco 1945

<sup>273</sup> Charles. R.Beitz.Political Theory and International Relations.Princeton University Press.1999. P 94

<sup>274</sup> Charles. R.Beitz,"Political Theory and International Relations".Princeton University Press.1999. PP 95-96

Sebbene Beitz concordi sull'ambiguità del principio, tanto da approfondirne i suoi aspetti topici, tuttavia ritiene che le critiche riguardo la sua perdita morale risultino essere estreme e pertanto non veritiere.

### **3.2.5 L'analisi di Beitz del principio dell'autodeterminazione statale.**

Il primo approfondimento che Beitz compie riguardo il principio è sul contenuto del principio.

Ciò che l'autore si domanda nella sua analisi è a chi si rivolge il principio di autodeterminazione? Al governo; a un determinato gruppo o alla popolazione.<sup>275</sup>

Inoltre il principio richiede semplicemente la creazione di un governo indipendente all'interno di un gruppo precedentemente dipendente oppure il principio richiede un governo indipendente ma istituzionalmente responsabile nei confronti del suo popolo?

Un'altra questione che merita approfondimento è se la separazione dei legami legali è sufficiente per far sì che l'indipendenza sia raggiunta o è se sia necessario interrompere qualsiasi relazione anche di tipo economico e sociale con i colonizzatori che attraverso tali legami potrebbero comunque mantenere una sorta di influenza indiretta all'interno dell'ex colonia.

A tali questioni Beitz ha cercato di dare una sua personale risposta, iniziando ad argomentare il suo ragionamento riferendosi a casi standard di autodeterminazione e in che misura i principi morali abbiano avuto rilevanza in tale dibattito.

Una interpretazione calzante che Beitz analizza del principio di autodeterminazione è ovvia ma al tempo stesso utile per il nostro ragionamento, infatti si sviluppa tale principio partendo dalla resistenza che le persone fanno a un governo di cui non ne riconoscono la legittimità.

---

<sup>275</sup> ibidem

In tale prospettiva Beitz analizza come tale principio assuma una forma speciale di libertà di associazione<sup>276</sup>, giungendo alla conclusione che il principio di autodeterminazione possa essere considerato come un diritto attraverso il quale viene rivendicata l'opportunità di definirsi popolo indipendente da parte di gruppi sociali che condividono un'identità e un territorio comune.

Tali gruppi vengono definiti eligibili e ammissibili al processo di autodeterminazione in quanto condividono alcune importanti caratteristiche comuni<sup>277</sup>.

Beitz sostiene come pochi governi possono essere descritti come associazioni libere nel senso di essere state acconsentite da tutti i cittadini<sup>278</sup>. È molto più frequente che il principio di autodeterminazione trovi giustificazione attraverso forme quali i plebisciti, le libere elezioni che rappresentano i momenti in cui il popolo manifesta il proprio consenso all'autodeterminazione.

Soprattutto nel caso del colonialismo il principio di autodeterminazione ha avuto un ruolo fondamentale nello spiegare ed analizzare le rivendicazioni dei popoli dominati.

Quando il diritto all'autodeterminazione viene sollecitato da o per conto dei residenti di un popolo oppresso, tale diritto contribuirebbe a ridurre l'ingiustizia sociale all'interno dello stato stesso.

Così inteso il diritto all'autodeterminazione per Beitz aiuta ad evitare l'arbitrarietà e il possibile parrochialismo<sup>279</sup> delle opinioni che collegano il diritto all'autodeterminazione alle concezioni di un autogoverno rappresentativo.

All'inizio del nostro ragionamento Beitz ha notato una particolare ambiguità che meritava ulteriore approfondimento, ovvero quella riguardante se il principio dell'autodeterminazione si riferisca al governo o a un popolo.

---

<sup>276</sup> *ibidem*

<sup>277</sup> *ibidem*

<sup>278</sup> *ibidem*

<sup>279</sup> Charles. R. Beitz, "Political Theory and International Relations". Princeton University Press. 1999. PP 97-98

E bene a tale ambiguità l'autore risponde affermando che se l'autodeterminazione richiede l'autogoverno tale principio si rivolge al governo.

L'autodeterminazione è un mezzo attraverso il quale un popolo dotandosi di un governo e di istituzioni giuste ottenuta l'indipendenza si pone nella condizione di raggiungere una giustizia sociale interna<sup>280</sup>.

Concludendo il ragionamento fin qui fatto da Beitz e supponendo che un gruppo sia idoneo a rivendicare il suo diritto di autodeterminazione, un ultimo punto che ci rimane da analizzare è se una volta che tale gruppo ha rivendicato il suo diritto di autodeterminazione raggiungendo l'indipendenza politica, può continuare a mantenere rapporti informali con l'ex paese colonizzatore.

In particolar modo l'ambiguità su cui l'autore si è soffermato è se tali rapporti informali che possono manifestarsi sotto forma di relazioni economiche possono in configurarsi come violazione del principio di autodeterminazione.

A tal proposito Beitz ritiene che una dipendenza economica, così come la dipendenza politica comportano l'imposizione di istituzioni e pratiche economiche alle persone senza il loro consenso e pertanto l'obiezione morale che si fa a tali dipendenze è che infrangono il diritto all'autodeterminazione<sup>281</sup>.

E chiaro come per l'autore pertanto mantenere una dipendenza economica, sebbene si sia ottenuta un'indipendenza politica, si configuri come una violazione morale del principio di autodeterminazione stesso.

Tuttavia l'autore stesso ammette che tali ragionamenti sono suscettibili di una certa ambiguità<sup>282</sup>, in quanto tornando al punto focale del discorso il principio di autodeterminazione si pone come un principio ambiguo che può assumere diverse connotazioni.

---

<sup>280</sup> *ibidem*

<sup>281</sup> Charles. R.Beitz, "Political Theory and International Relations".Princeton University Press.1999. P 98

<sup>282</sup> Charles. R.Beitz, "Political Theory and International Relations".Princeton University Press.1999. P 104

Senza dubbio ciò che a noi interessa per il nostro elaborato è come tale principio abbia inciso sull'autonomia statale e come l'autodeterminazione permetta il superamento delle ingiustizie sociali per poter raggiungere la promozione di una giustizia sociale domestica.

### **3.3 Le difficoltà nell'applicazione di una giustizia distributiva globale in un contesto internazionale non ideale**

Siamo giunti al punto focale delle argomentazioni e del pensiero di Charles Beitz ovvero il tema della giustizia.

In tale prospettiva prima di parlare del modello di giustizia internazionale che l'autore ha definito nella sua opera, dobbiamo soffermarci sul tema dello sviluppo di una giustizia sociale interna agli stati poiché da tale analisi emergeranno i tratti salienti del concetto di giustizia secondo Beitz e che avranno delle ripercussioni e si riverbereranno sulla definizione di giustizia internazionale intesa dall'autore stesso.

Riprendendo il tema dell'autonomia statale, Beitz sostenne che il principio dell'autonomia statale, declinato nei principi di non intervento e di autodeterminazione, manca di un fondamento morale coerente<sup>283</sup>.

Come sostenuto precedentemente l'autore ritiene ed è fermamente convinto che il principio dell'autonomia statale non è da ritenere un dogma incriticabile come ritenuto dai realisti, anzi il teorico non rintraccia nella formulazione del principio delle ragioni convincenti per astenersi da critiche e da giudizi riguardanti la moralità proposta dal principio e la promozione stessa del concetto di giustizia<sup>284</sup>.

---

<sup>283</sup> Charles. R.Beitz, "Political Theory and International Relations". Princeton University Press.1999.PP 121-122

<sup>284</sup> ibidem

È partendo dal concetto di giustizia che Beitz muove le sue critiche al principio di autonomia statale, infatti l'autore ammette che tale principio può essere derogato quando viene giustificato un intervento esterno in un paese le cui istituzioni non perseguono una giustizia sociale.

Per il teorico, riprendendo un concetto caro a Kant, non tutti gli stati sono uguali; abbiamo stati che perseguono una giustizia sociale interna e stati che non la perseguono.

E bene proprio per tale motivo non tutti i paesi godono dello stesso principio di non intervento così come affermato dal realismo.

Le istituzioni ingiuste, segue nel suo ragionamento Beitz, potrebbero essere preda di interferenze da parte di stati terzi che intendano promuovere la giustizia sociale interna a tali paesi.

Per l'autore l'idea che gli stati debbano essere rispettati come fonti autonome di fini, quindi non ammettendo interferenze esterne, risulta essere fallace.

Tale affermazione viene giustificata in quanto se le istituzioni di stato non sono conformi ad adeguati principi di giustizia allora sorge un dovere morale internazionale in capo a stati terzi o organizzazioni internazionali di intervento<sup>285</sup>.

Quanto appena affermato fa sorgere un punto di rottura tra le divisioni tra le relazioni internazionali e la giustizia sociale; infatti secondo l'opinione di Beitz, il principio dell'autonomia statale, che è un principio cardine della teoria politica internazionale, non trova interpretazione corretta se non lo si considera tenendo conto dei temi sulla giustizia sociale.

Tale affermazione ci porta dentro il dibattito su come gli stati partendo dalla loro giustizia interna possono e dovrebbero sviluppare le loro relazioni internazionali favorendo così lo sviluppo di una giustizia globale.

Partendo dalla concezione base della moralità tra gli stati, che prevede un generale obbligo di mutuo soccorso per i cittadini di società benestanti di

---

<sup>285</sup> Beitz riprende il concetto di Kant contenuto nell'opera "Per la Pace Perpetua".

contribuire al benessere di coloro che senza tale aiuto perirebbero, Beitz afferma che tale aiuto si configurerebbe come un obbligo di beneficenza<sup>286</sup>. Il teorico è fermamente convinto che un generale obbligo di beneficenza sia limitativo e che gli obblighi derivanti da una giustizia globale risulterebbero più impegnativi.

In particolar modo tali obblighi di giustizia, a differenza di quelli prettamente di mutuo soccorso, richiederebbero sforzi soprattutto per una riforma istituzionale del contesto internazionale<sup>287</sup>.

Per Beitz gli obblighi derivanti da una giustizia internazionale distributiva, hanno una natura diversa rispetto agli obblighi derivanti dal mutuo soccorso. L'idea del teorico e su cui basa la sua dottrina è che per lui è sbagliato limitare l'applicazione dei principi della giustizia sociale unicamente agli stati-nazione, ma invece tali principi dovrebbero applicarsi anche a livello globale<sup>288</sup>.

Affinché il progetto di una giustizia globale distributiva si sviluppi è necessario tuttavia che, come osservato da Kant, si sviluppi una nuova forma di cooperazione sociale tra gli stati<sup>289</sup>.

Beitz riprendendo e sposando il pensiero kantiano ritiene che attraverso le nuove forme di cooperazione, in particolar modo quella economica, possa crearsi la base per una nuova moralità internazionale; e da tale moralità internazionale favorire una nuova giustizia distributiva internazionale.

Pertanto l'interdipendenza economica che si è venuta a costituire attraverso il fenomeno della globalizzazione per Beitz può essere una possibile soluzione attraverso la quale dare un sostegno allo sviluppo di un principio della giustizia distributiva globale simile a quello che si applica nelle società interne<sup>290</sup>.

---

<sup>286</sup> Charles. R.Beitz, "Political Theory and International Relations". Princeton University Press.1999.PP 122-124

<sup>287</sup> ibidem

<sup>288</sup> ibidem

<sup>289</sup> CFR. Immanuel Kant. "Per la pace perpetua".

<sup>290</sup> Charles. R.Beitz, "Political Theory and International Relations". Princeton University Press.1999.PP 144-145

Oggigiorno le principali caratteristiche dell'interdipendenza internazionale rilevanti per lo sviluppo di una giustizia internazionale, risultano essere la crescita degli scambi internazionali commerciali.

E' chiaro che tale interdipendenza nel commercio e negli investimenti produca benefici in termini economici favorendo un aumento del tasso globale di crescita economica, ma tuttavia bisogna sempre fare attenzione alle esasperazioni di tali fenomeni<sup>291</sup>.

Nel dibattito moderno sono emerse diverse ragioni che portato diversi autori ad analizzare come uno degli effetti negativi provocato dall'interdipendenza sia l'allargamento del divario tra paesi ricchi e poveri del mondo.

Sebbene come abbiamo detto l'interdipendenza economica in assoluto ha provocato dei benefici a livello internazionale, è altresì vero che gli investimenti stranieri delle multinazionali abbiano in alcuni casi ampliato una disuguaglianza internazionale.

Beitz a riguardo è molto pragmatico e riporta l'attenzione sulla forza dei governi nazionali e sull'attuazione da parte delle istituzioni di un controllo sui comportamenti delle imprese multinazionali<sup>292</sup>.

Continuando su tale ragionamento lo stesso autore afferma che non è l'interdipendenza in sé a creare disuguaglianze a livello internazionale ma è proprio il fattore politico interno che varia da paese a paese e pertanto è da rintracciare su tale diversità la distribuzione irregolare dei benefici dell'interdipendenza<sup>293</sup>.

A tal proposito l'autore è fermamente convinto che gli oneri più gravosi dell'interdipendenza hanno a che fare proprio con le situazioni politiche interne.

Beitz divide tali oneri in due categorie:

- La difficoltà nella gestione delle economie nazionali da parte dei governi che non riescono a controllare tutte le variabili economiche.

---

<sup>291</sup> ibidem

<sup>292</sup> Charles. R.Beitz, "Political Theory and International Relations". Princeton University Press.1999.P 146.

<sup>293</sup> ibidem

- La difficoltà dei governi di partecipare e di ottenere benefici dal commercio internazionale.

Il sistema internazionale con lo sviluppo di tale interdipendenza economica si è dotato nel tempo di una struttura regolatoria globale.

Sia a livello commerciale che a livello finanziario nel corso del tempo si sono sviluppate delle vere e proprie istituzioni che hanno iniziato ad applicare regole comuni a livello Internazionale.

Per Beitz, lo sviluppo di una regolamentazione comune internazionale unita allo sviluppo di istituzioni in grado di far rispettare tali regole hanno rappresentato un modello costituzionale di governo economico e finanziario internazionale che per l'autore dovrebbe essere replicato anche a livello politico.<sup>294</sup>

Anche perché ciò che accade a livello economico per Beitz ha delle ripercussioni dirette anche sulla distribuzione globale della ricchezza e della salute, che rappresentano forme di manifestazione della libertà individuale degli uomini<sup>295</sup>.

Quanto appena illustrato ci da conferme che oggigiorno nelle relazioni internazionali i confini nazionali non possono più essere considerati come limiti esterni; stiamo vivendo in una società dove ormai i confini nazionali per come definiti a livello classico non esistono più.

Viviamo in una società dai confini liquidi, in cui l'interdipendenza internazionale ha comportato un modello complesso e sostanziale di interazioni sociali che vanno oltre i limiti nazionali producendo nuovi benefici e nuovi oneri provenienti dalle cooperazioni internazionali<sup>296</sup>.

Beitz criticando il diritto dei popoli di Rawls afferma che in un mondo interdipendente, è impensabile limitare i principi di una giustizia sociale internazionale alle sole società domestiche "giuste", e tale convinzione è forte nell'autore in quanto applicare una giustizia sociale internazionale limitata a solo quei paesi giusti significherebbe aggravare ancor di più la

---

<sup>294</sup> Ibidem.

<sup>295</sup> Charles. R.Beitz, "Political Theory and International Relations". Princeton University Press.1999.P 148

<sup>296</sup> ibidem

situazione di nazioni che non hanno ancora la maturità necessaria per avere istituzioni giuste.<sup>297</sup>

Per Beitz i principi di una giustizia domestica diventeranno tali solo quando saranno coerenti con i principi di una giustizia internazionale, pertanto per l'autore la giustizia domestica e la giustizia internazionale confluiranno in una sola ed unica dimensione<sup>298</sup>.

Quanto appena detto dall'autore non vuole rendere del tutto superflue le società nazionali e le rispettive istituzioni, ma l'auspicio dell'autore è che, attraverso la fissazione di alcuni parametri e di alcuni principi alla cooperazione internazionale, il livello di benessere di alcune società sia in grado di aumentare attraverso i benefici dalle cooperazioni intrattenute.

In tale scenario il ruolo principale che assume la giustizia distributiva è quello di analizzare quale sarebbe un'equa distribuzione dei benefici e degli oneri derivanti l'interdipendenza.

Questo è per Beitz il compito fondamentale di una giustizia distributiva tanto a livello nazionale, attraverso il ruolo di istituzioni giuste che riescono a redistribuire benefici e oneri a livello interno, quanto a livello internazionale attraverso la redistribuzione equa di tali benefici e oneri tra i diversi paesi<sup>299</sup>.

Chiaramente nella sua analisi Beitz è ben consapevole che nella sua idea di una giustizia distributiva basata su un principio di differenza<sup>300</sup>, la redistribuzione dei benefici provenienti dalla giustizia riguarderà soprattutto le persone e gli Stati che a livello mondiale meno usufruiscono degli stessi e le cui condizioni devono essere migliorate.

Sebbene gli Stati vengono considerati da Beitz come i "soggetti" primari delle responsabilità della distribuzione internazionale, una certa rilevanza la assumono gli individui.

Gli obblighi internazionali riguardanti la redistribuzione dei benefici riguardano i gruppi di persone che non devono essere necessariamente

---

<sup>297</sup> Cfr. John Rawls "The Law of Peoples"

<sup>298</sup> Charles. R. Beitz, "Political Theory and International Relations". Princeton University Press. 1999. PP 150-152

<sup>299</sup> ibidem

<sup>300</sup> ibidem

localizzate in un determinato territorio, anzi l'autore nella sua riflessione pone attenzione anche a strati delle società ricche le cui condizioni economiche e sociali sono al di sotto della soglia di povertà.

### **3.3.1 Le difficoltà di applicare una giustizia distributiva globale in un contesto internazionale non ideale.**

Sebbene quanto appena definito ci permette di affermare che lo sviluppo di una giustizia distributiva globale sia possibile e che vi è una certa analogia tra le relazioni internazionali e le società interne, tuttavia tale conclusione viene messa in difficoltà dalle critiche mosse a tale ragionamento.

Come vedremo alla fine del nostro ragionamento tali critiche seppur legittime sono prive di fondamento però chi vi scrive ritiene opportuno menzionarle per dare completezza al proprio elaborato.

Le critiche alla possibilità di una giustizia distributiva globale partono da due assunti che analizzeremo in questa sezione del paragrafo; il primo punto di critica riguarda la condizione non sufficiente dell'interdipendenza economica per favorire lo sviluppo di una giustizia distributiva; mentre la seconda critica riguarda le caratteristiche di una cooperazione internazionali che risultano essere differenti da forme di caratteristiche internazionali.<sup>301</sup>

Con riguardo la prima critica mossa certamente è vero che la principale differenza tra il contesto internazionale e le società interne sia l'assenza di istituzioni "ufficiali"<sup>302</sup>decisionali ed efficaci da poter permettere lo svilupparsi di una giustizia distributiva, pur tuttavia però esistono una serie di processi e organizzazioni internazionali attraverso i quali gli stati tentano di influenzare i rispettivi atteggiamenti, cercando di far variare le rispettive prospettive.

---

<sup>301</sup> Charles. R.Beitz, "Political Theory and International Relations". Princeton University Press.1999.PP 154-155

<sup>302</sup> ibidem

Con riguardo invece alla seconda critica mossa sebbene sia indubbio che forme di cooperazione internazionali si basano su valori differenti rispetto alle forme di cooperazione nazionali<sup>303</sup>, in effetti se nelle società domestiche vi è un forte senso di appartenenza alla comunità di appartenenza nelle relazioni internazionali tale senso di appartenenza a una comunità internazionale è mancante, tuttavia anche qui analizzando approfonditamente il tema tali obiezioni non trovano fondamento per due ragioni.

La prima ragione riguarda le istituzioni e i sentimenti su cui si basa il rispetto dei principi globali, che non devono necessariamente rispondere ad analogie con le istituzioni o con i sentimenti nazionali, pur tuttavia non raro che istituzioni nazionali e non condividano caratteristiche comuni.

Una caratteristica che accomuna le istituzioni nazionali da quelle internazionali “giuste” è la loro coercitività che permette di garantire sicurezza a coloro cui fanno appello per fare sacrifici.

Tali istituzioni attraverso l’applicazione equa della coercizione cercano di eliminare le ingiustizie che potrebbero generarsi da comportamenti opportunistici<sup>304</sup>.

Inoltre la percezione che tali istituzioni dimostrano permette loro di assicurare un’equa distribuzione degli oneri derivanti dalla cooperazione sociale.

Nelle relazioni internazionali la garanzia di una redistribuzione equa degli oneri spesso viene elusa, provocando difficoltà nella costituzione di una giustizia distributiva internazionale.

In secondo luogo per poter rendere possibile l’implementazione dei principi globali e di una giustizia globale non si deve far riferimento eccessivamente a meccanismi che caratterizzano la giustizia interna<sup>305</sup>.

---

<sup>303</sup> Charles. R.Beitz, “Political Theory and International Relations”. Princeton University Press.1999.P 156

<sup>304</sup> Ibidem

<sup>305</sup> ibidem

Alcune funzioni devono essere adempiute per rendere possibile l'implementazione dei principi globali ma non necessariamente attraverso meccanismi rintracciabili nella società domestica.

Infine un ulteriore punto che merita attenzione è che le obiezioni fino a qui mosse non risultano essere convincenti in quanto vanno a fraintendere la relazione tra la teoria ideale su cui si basano le idee di una giustizia globale e mondo reale<sup>306</sup>.

Tale teoria indica degli standard che dovrebbero essere utilizzati nel mondo reale come obiettivi per un cambiamento politico che permetta agli stati un cambiamento delle loro politiche.

Le critiche fatte a tale teorie muovono dall'assunto che proprio perché definita "ideale" tale teoria possa non trovare riscontro nella realtà delle relazioni internazionali<sup>307</sup>.

Su questo punto Beitz è fermo nel sostenere che le critiche rivolte alla teoria ideale a cui si ispira la giustizia globale sono prive di fondamento in quanto, ciò che viene proposto nella teoria ideale è l'idea secondo la quale sebbene sia complicata raggiungere in un mondo non ideale una giustizia globale, tuttavia possono avvenire dei cambiamenti che ne permettano il perseguimento.

Per questo motivo l'autore traccia una sua teoria intermedia, ovvero essendo ben consapevole che giungere all'ideale di una giustizia globale non sia possibile traccia delle teorie di cambiamento delle relazioni internazionali basata su un contesto internazionale non ideale.

In tale teoria i contrasti tra le diversità tra società domestica e società internazionale non vanno a minare la fondatezza dell'applicazione dei principi di una giustizia globale, ma piuttosto complica il ragionamento morale e l'azione politica per raggiungere una giustizia globale "ideale"<sup>308</sup>.

In conclusione andremo ad analizzare i tratti salienti della teoria non-ideale delineata da Beitz.

---

<sup>306</sup> Charles. R.Beitz, "Political Theory and International Relations". Princeton University Press.1999.PP 157-158

<sup>307</sup> ibidem

<sup>308</sup> Sebastiano Maffettone. "Un mondo migliore: giustizia globale tra Leviatano e Cosmopoli". Luiss University Press.2013.P 30

Il punto da cui l'autore parte è una considerazione che lui fa riguardo gli ideali sociali e la teoria ideale, analizzando quali siano le funzioni che assolvano nella politica del mondo reale.

A tale riflessione Beitz giunge a concludere che la funziona di tali ideali sia quella di descrivere un obiettivo che gli stati dovrebbero raggiungere per conseguire un cambiamento politico.<sup>309</sup>

Mentre la funzione della teoria ideale è quella di fornire una serie di criteri attraverso i quali sia possibile formulare delle strategie affinché le azioni politiche nel mondo non ideale<sup>310</sup>, guidate dagli ideali, raggiungano l'obiettivo ideale desiderato.

Pertanto la giustizia ideale, derivante dalla teoria ideale, entra nella politica non-ideale attraverso la promozione e lo sviluppo di giuste istituzioni dove ancora non sono presenti.

Il problema morale posto dalla distinzione tra teoria ideale e teoria non-ideale è che nel mondo non ideale la giustizia è in conflitto con altri diritti naturali<sup>311</sup>.

Nel mondo non-ideale i principi naturali non seguono un ordine gerarchico e questo spiega come mai tali principi possono ritrovarsi in conflitto tra loro. Nel cercare di dare un ordine a tali principi e di analizzare anche quali devono prevalere in caso di conflitto, Feinberg<sup>312</sup> suggerisce come una soluzione a tale problema potrebbe basarsi su un calcolo riferito ai costi e benefici di tali principi.

Più che su un mero calcolo costi-benefici Beitz ritiene che nel mondo non-ideale debbano esserci azioni politiche basate su una serietà morale capaci di promuovere le giuste istituzioni dove esse mancano indipendentemente dall'esistenza di legami cooperativi.

---

<sup>309</sup> Charles. R. Beitz, "Political Theory and International Relations". Princeton University Press. 1999. PP 159-160

<sup>310</sup> ibidem

<sup>311</sup> ibidem

<sup>312</sup> Joel Feinberg, "Duty and Obligation in the nonideal World". Journal of Philosophy. 1973. PP 200-201

Interpretando i principi a livello globale, Beitz è convinto di andare ad eliminare le fonti che producono giustificazioni sul perché non si è adempiuto ai propri doveri morali<sup>313</sup>.

Quanto appena detto ha diverse conseguenze pratiche riguardo la moralità degli aiuti esteri e l'esistenza di obblighi morali redistributivi.

In particolar modo riconosciuta l'esistenza di obblighi redistributivi globali fondati su un principio di giustizia la visione degli aiuti basati sulla carità viene meno.

Nel contesto della teoria non ideale tale affermazione ha due importanti conclusioni;

La prima è che nello sviluppare programmi di aiuto, i paesi e le agenzie internazionali umanitarie devono tener conto delle condizioni e dei miglioramenti di benessere dei paesi beneficiari così da poter garantire di indirizzare gli aiuti verso quei paesi che non riescono a garantire i diritti umani minimi<sup>314</sup>.

In secondo luogo nei paesi in cui vi è l'estrema povertà e grandi disparità di reddito tra le classi sociali gli aiuti dovrebbero essere veicolati per far sì che riforme strutturali vengano attuate dai governi per terminare tali disparità.

Per Beitz quanto appena detto non può prescindere dal ruolo delle istituzioni internazionali, infatti in assenza di istituzioni globali coercitive "giuste", l'autore ritiene che non solo non sia possibile coordinare e applicare correttamente le politiche di aiuti umanitari e di redistribuzione, ma si incorrerebbe nel pericolo che ad avvantaggiarsi di tali sacrifici possano essere stati non meritevoli<sup>315</sup>.

Quanto appena detto non deve minare la validità degli obblighi di redistribuzione, ma sottolinea l'importanza delle istituzioni globali e della loro capacità di coordinare le politiche di redistribuzione dei vari attori internazionali.

---

<sup>313</sup> Charles. R.Beitz, "Political Theory and International Relations". Princeton University Press.1999.PP 171-172.

<sup>314</sup> ibidem

<sup>315</sup> Charles. R.Beitz, "Political Theory and International Relations". Princeton University Press.1999.PP 75-80

Riassumendo il pensiero di Beitz giungiamo alla conclusione che i principi di giustizia, in una visione globale, si applicano principalmente al mondo nel suo insieme e poi in modo derivato agli stati.

## Capitolo 4

### Le riflessioni di Beitz sull'opera "The Law of Peoples" di John Rawls

#### 4.1: Le riflessioni di Beitz riguardo il suo mentore Rawls e riguardo "The Law of Peoples".

In quest'ultimo paragrafo del nostro capitolo andremo ad analizzare il rapporto tra Beitz e Rawls e come sebbene il pensiero Rawlsiano abbia avuto notevoli influenze sul pensiero di Beitz, tuttavia nel corso del tempo i due teorici abbiano assunto concezioni differenti sul tema della giustizia globale. In particolar modo Beitz presenta una teoria della giustizia globale che sebbene risenta di influssi rawlsiani tuttavia se ne discosta nei punti e nei concetti chiave.

E la manifestazione di quanto detto è la rivisitazione che Beitz fa dell'opera "The Law of People" di Rawls<sup>316</sup>, che sebbene l'autore ritenga che l'opera sia un saggio straordinario e normativamente sorprendente per i temi trattati, tuttavia l'autore rintraccia delle incongruenze che lui stesso andrà a commentare.

Per Beitz l'opera di John Rawls è straordinaria per la portata normativa e per i temi che vengono trattati, si passa infatti da una trattazione sulla moralità o meno che può assumere la guerra fino al tema della distribuzione internazionale delle risorse per giungere ad un'analisi dell'etica dello stato.

Il punto di vista di Rawls stesso è straordinario per l'autore in quanto ha fatto propri gli sviluppi più rivoluzionari del diritto internazionale avvenuti nel XX secolo come la limitazione della guerra ai fini dell'autodifesa, la subordinazione della sovranità nazionale a standard internazionali

---

<sup>316</sup> Charles Beitz. "Rawls's Law of People". Ethics. Chicago university Press. 2000. P 669

incorporati nella dottrina e nello sviluppo dei diritti umani di cui l'autore stesso da una interpretazione provocatoria.

Il pensiero Rawlsiano si collocò in un contesto intellettuale anglo-americano dove fino a quel momento dominava lo scontro tra le teorie realiste e il loro relativo scetticismo<sup>317</sup> e le teorie idealiste con la loro visione utopica del contesto internazionale.

Ecco in tale scenario Rawls cerca di collocarsi in una via di mezzo tra tali visioni cercando di fare propri e sintetizzare in una nuova teoria i temi cari al realismo e all'idealismo<sup>318</sup>.

Il tono delle sue riflessioni è personale e riflette il suo tentativo di fare propri i precetti cari a realismo e idealismo, e il suo tentativo si riflette sia nel suo articolo "L'idea della ragione pubblica rivisitata", sia nella sua opera "The Law of People" dove l'autore stesso ammette:

"The culmination of my reflections on how reasonable citizens and peoples might live together peacefully in a just world"<sup>319</sup>.

Pur riconoscendo l'innovatività delle opere e del pensiero rawlsiano, Beitz ammette che taluni aspetti dello stesso possono risultare di difficile comprensione e pertanto l'autore ha sentito il dovere di riprendere i punti centrali del pensiero Rawlsiano e di approfondirli.

Inoltre l'idea stessa del "The Law of People" è innovativa ma insolita e chiede a suoi lettori di accettare parte delle argomentazioni presentate senza fornire approfondimenti su temi che in assenza di tali specifiche potrebbero essere di difficile coerenza e accettazione.

Questa è stata la motivazione alla base di Beitz che lo ha spinto ad approfondire gli obiettivi e la struttura della teoria rawlsiana, concentrandosi

---

<sup>317</sup> Charles Beitz. "Political Theory and International Relations". Princeton University Press.1999.PP 15-20

<sup>318</sup> Sebastiano Maffettone. "Un mondo migliore: giustizia globale tra Leviatano e Cosmopoli". Luiss University Press.2013.PP 30-33

<sup>319</sup> John Rawls. "The Law of People". P 30

poi sull'analisi degli aspetti centrali dell'opera di Rawls e delle conseguenze della stessa sulle teorie cosmopolite<sup>320</sup>.

## **4.2 Gli obiettivi e la struttura del “The Law of People” analizzati da Beitz**

Beitz inizia la sua analisi dell'opera rawlsiana partendo dal delineare quali sono stati gli obiettivi di quest'ultima e la sua struttura.

Nella “The Law of People” Rawls espose una teoria liberale di politica estera partendo dalla definizione degli scopi e dei principi fondamentali che dovrebbero guidare le politiche estere delle società democratiche, cercando attraverso una concezione ideale delle relazioni internazionali di definire dei principi che avrebbero dovuto orientare le relazioni internazionali nel mondo non ideale<sup>321</sup>.

Ciò a cui ambisce Rawls è quello di costituire una “Utopia Realista” dove per l'autore sia possibile;

“Extends what are ordinarily thought to be the limits of practicable political possibility and, in so doing, reconciles us to our political and social condition”<sup>322</sup>.

Rawls pertanto nella sua opera ha cercato di tracciare un contesto internazionale dove sia possibile superare i limiti delle politiche praticabili, tipiche dei realisti, per poter giungere ad una nuova forma di cooperazione politica e sociale internazionale.

Per far sì che tale visione diventi realtà l'autore traccia ed analizza un insieme di principi di politica estera, che compongono “la legge dei popoli”, a cui i membri di una “Società di popoli” idealizzata dovrebbe attenersi<sup>323</sup>.

---

<sup>320</sup> Charles Beitz. “Rawls’s Law of People”. Ethics Chicago university press.2000.PP 669-670

<sup>321</sup> Cfr. John Rawls “The Law of Peoples”.Edizione di Comunità.2001. PP 40-43

<sup>322</sup> John Rawls. “The Law of Peoples”.Edizione di Comunità.2001. PP 38-39

<sup>323</sup> ibidem

Nella legge dei popoli e nella rispettiva società l'autore ha tracciato dei principi basilari quali il diritto e l'obbligo all'assistenza delle società gravate da sfavorevoli condizioni naturali e storiche, e posto enfasi sul ruolo che assumono le istituzioni legali, politiche e sociali nel cercare di creare modelli di società giusta che possa partecipare alla società internazionale.

Rawls concepisce il problema fondamentale della teoria politica internazionale come analogo al punto di vista tracciato nella sua opera precedente "Political Liberalism"<sup>324</sup>, ovvero come trovare il modo di favorire la cooperazione volontaria tra le diverse forme politiche dei popoli<sup>325</sup> dato un contesto internazionale in cui regna un certo grado di pluralismo culturale e politico.

Beitz ritiene a tal proposito che tra *The Law of People* e le precedenti opere di Rawls ci sia un collegamento, e tale collegamento debba essere compreso attentamente<sup>326</sup>.

Questo perché potrebbero innestarsi confusioni e fraintendimenti che poi si ripercuoterebbero sull'analisi stessa dei concetti dell'opera; infatti è da registrare come il contenuto di "The Law of People" riprenda dei temi che furono già analizzati da Rawls sia in "A Theory of Justice" come la legge delle nazioni, sia in "Political Liberalism".

Per Rawls il problema della teoria politica internazionale è che le norme di condotta internazionale derivanti da diverse culture politiche potrebbero non essere coincidenti con i precetti delle loro società interne.

La possibilità di una comunità internazionale composta da popoli pacifici per Rawls è possibile se le società liberali, ovvero quelle società i cui popoli sono definiti come "ragionevoli", riescano a trovare forme di cooperazione volontarie attraverso le quali prosperare<sup>327</sup>.

---

<sup>324</sup> Cfr John Rawls "The Law of peoples". Edizione di Comunità. 2001

<sup>325</sup> ibidem

<sup>326</sup> Charles Beitz. "Rawls's Law of People". Ethics Chicago university press. 2000. PP 672-675.

<sup>327</sup> John Rawls. "The Law of peoples". Edizione di Comunità. 2001. PP 41-82.

“The Law of Peoples” per Rawls fornisce la soluzione a tali problemi, tuttavia andando ad analizzare gli 8 punti cardine dell’opera Beitz ha rintracciato delle incongruenze.

Prima di analizzare tali incongruenze credo sia necessario citare tali punti:

- I popoli sono liberi e indipendenti, e la loro libertà e dipendenza devono essere rispettate dagli altri popoli.
- I popoli devono rispettare i trattati e gli accordi internazionali.
- I popoli sono uguali tra loro e devono rispettare gli accordi che li vincolano
- I popoli devono rispettare l’obbligo del non intervento
- I popoli hanno diritto di difendersi ma non hanno il diritto di provocare guerre
- I popoli devono rispettare i diritti Umani
- I popoli devono rispettare degli accordi e delle regole internazionali in materia di guerra.
- I popoli hanno il dovere di fornire assistenza ad altri popoli che vivono in condizioni sfavorevoli per poter permettere loro di migliorare le proprie condizioni.

Dall’enunciazione di tali principi Beitz è andato a notare come i principi dal 1 al 5 in realtà furono enunciati da Rawls nella sua opera “A Theory of Justice”<sup>328</sup> dove tali principi andarono a comporre la legge delle nazioni.

Ciò che fu innovativo nel “The Law of Peoples” furono i principi riguardo il rispetto dei diritti umani e il diritto all’assistenza dei paesi svantaggiati.

La legge dei popoli enunciata precedentemente costituiva per Rawls la carta costituzionale per la formazione della società dei popoli, che si sarebbe dovuta comporre da popoli liberali e da popoli non liberali ma “decenti”, ovvero società ordinate che erano in una fase di transizione<sup>329</sup>.

---

<sup>328</sup> Cfr. John Rawls “A theory of Justice”. Feltrinelli. 1982.

<sup>329</sup> Cfr John Rawls. The Law of peoples”. Edizione di Comunità. 2001

La struttura internazionale della società delle nazioni tracciata da Rawls si sarebbe composta da una serie di organizzazioni internazionali che cooperavano per garantire la sicurezza, il commercio e il benessere sociale a livello internazionale.

In tale prospettiva Rawls non prevedeva una struttura internazionale simile a quella degli stati-nazione, pertanto non aveva previsto un governo mondiale o istituzioni mondiale rimanendo fedele ai precetti kantiani delle relazioni internazionali<sup>330</sup>.

Ciò che Rawls fece proprio fu l'idea di Kant secondo la quale gli stati liberali e gli stati non liberali ma decenti insieme avrebbero potuto costituire una "pacific federation" attraverso la quale sviluppare nel corso del tempo reti e cooperazioni sempre più forti che porteranno tali paesi che facevano parte della federazione a ripudiare completamente le guerre per lo sviluppo e la crescita.

L'idea della pace democratica svolge un ruolo centrale nella teoria rawlsiana perché spiega come mai lo sviluppo di una comunità internazionale di popoli liberali e dignitosi dovrebbe essere l'obiettivo fondamentale da perseguire nella comunità internazionale<sup>331</sup>.

Rawls immagina come a livello internazionale i popoli, non gli stati ne tantomeno i singoli individui, sono le unità di rappresentazione delle relazioni internazionali e che come tale accettino il valore dell'equità e gli otto principi sopra enunciati in quanto definiti come popoli ragionevoli<sup>332</sup>.

A livello internazionale Rawls stabilisce come la comunità internazionale sia composta da due posizioni poli; il primo polo composto dai popoli democratici liberali, e il secondo polo composto dai popoli decenti non liberali.

L'argomentazione centrale dell'opera si basa sull'affermazione che questi due poli eliminano il velo d'ignoranza che non permetteva loro di analizzare

---

<sup>330</sup> Charles Beitz. "Rawls's Law of People". Ethics. Chicago University Press. 2000. PP 670-678

<sup>331</sup> ibidem

<sup>332</sup> John Rawls. "The Law of Peoples". Edizioni di comunità. 2001. PP 42-82

altri interessi se non quelli nazionali, troveranno conveniente approvare principi comuni di politica estera per poter giovare dei benefici derivanti dalla partecipazione alla società dei popoli<sup>333</sup>.

La differenza tra i due poli inoltre è basata per Rawls da un grado di diversità culturale che accomuna i poli.

Pertanto è da tale diversità culturale che si creeranno diverse forme politiche alcune delle quali potrebbero essere incompatibili con i principi liberali ma comunque soddisfare condizioni che giustifichino la loro appartenenza alla società internazionale.

Avendo già analizzato approfonditamente tale tema nel 2 Capitolo qui mi limiterò a definire i popoli liberali come quei popoli nei cui stati è presente un regime costituzionale che rispetta determinati diritti e libertà fondamentali per tutti i suoi cittadini e che garantisce la tutela di tali diritti.<sup>334</sup>

Mentre vengono definiti popoli decenti quei popoli che rispettano due condizioni; La prima è che tale popolo non debba avere obiettivi aggressivi in politica estera e deve rispettare l'indipendenza delle altre società; e la seconda condizione è che tali popoli devono avere una buona concezione della giustizia, ovvero tali popoli devono garantire i diritti umani fondamentali e gli interessi di ogni persona vengono presi in considerazione nelle decisioni pubbliche.

Rawls descrive anche altri tipi di società ovvero gli “stati fuorilegge” e le “società gravate”.

Tali società esistono nel contesto internazionale ma tuttavia per ragioni differenti non possono entrare a far parte della società dei popoli in quanto per Rawls tali società porrebbero problemi di cooperazione nella società dei popoli e pertanto non hanno le caratteristiche per farne parte<sup>335</sup>.

La legge dei popoli pertanto non è da intendersi come un corpus di principi universalmente accettati dagli stati, né intende necessariamente costituire una base ragionevole per la cooperazione di tutti gli stati esistenti.

---

<sup>333</sup> ibidem

<sup>334</sup> Charles Beitz "Political Theory and International Relations. Princeton University Press.1999. PP 161-169

<sup>335</sup> Cfr. John Rawls. "The Law of Peoples. Edizioni di comunità.2001.

La teoria rawlsiana esposta in “The Law of Peoples” è l’interpretazione più sofisticata mai prodotta di un ramo della tradizione internazionalista liberale definita da Beitz come un liberalismo sociale<sup>336</sup>.

Teorie di questo tipo concepiscono la comunità internazionale come una società composta da società nazionali in cui l’elemento caratterizzante è una suddivisione delle proprie prerogative; infatti le società domestiche sono responsabili del benessere del loro popolo, mentre la comunità internazionale si occupa di mantenere degli standard di condizioni attraverso i quali favorire non solo il passaggio delle società decenti a società liberali ma anche migliorare le cooperazioni tra le società liberali stesse per aumentare il benessere di quest’ultime.

Per Beitz tale forma di liberalismo sociale ritiene che i principi delle relazioni internazionali debbano giustificarsi solo considerando gli interessi fondamentali dei paesi a cui tali principi si applicano.

L’interpretazione alternativa a tale tradizione è risultata essere quella del liberalismo cosmopolita.

Sebbene condivida una concezione del mondo simile a quella sociale, la variante cosmopolita non riconosce alcun privilegio morale alle società domestiche<sup>337</sup>.

Per Beitz “The Law of People” di Rawls si configura perfettamente nel modello del liberalismo sociale, e lo stesso Rawls attraverso la sua opera cercò di spingere il liberalismo sociale verso una sua nuova forma progressista, cercando di dimostrare come una visione più conservatrice sui temi politici potesse prevalere sul liberalismo cosmopolita<sup>338</sup>.

Per Beitz le differenze normative tra la teoria proposta da Rawls e i precetti cari al liberalismo Cosmopolita potrebbero essere più significative di quanto lo stesso Rawls abbia suggerito, soprattutto su temi riguardanti il contenuto

---

<sup>336</sup> Charles Beitz. “Rawls’s Law of People”. Ethics. Chicago University Press. 2000. PP 670-678

<sup>337</sup> Ibidem

<sup>338</sup> ibidem

della dottrina dei diritti umani e le esigenze di una giustizia distributiva internazionale.

Tali divergenze qualora emergessero non dovrebbero tuttavia sorprendere alla luce di quanto appena detto riguardo i differenti concetti presentati dalle due tipologie di liberalismo.

Tali divergenze per Beitz riguarderanno soprattutto la visione dei diritti umani e quelli inerenti alla giustizia distributiva internazionale, di cui parleremo a breve.

#### **4.3 La visione Rawlsiana sui diritti umani, sulla giustizia distributiva internazionale e sul concetto di “popolo” criticata da Beitz.**

Come sopra citato in “The Laws of People” Rawls attribuisce un ruolo centrale nella sua opera al concetto di “popolo”.

Analizzando le argomentazioni di Rawls possiamo analizzare come l'autore preferisca parlare di popolo piuttosto che di stato o di individuo per due diversi motivi; il primo motivo riguarda la visione che Rawls ha della società internazionale, concepita come una società dei popoli, con ogni popolo che funge da unità di organizzazione politica e giuridica attraverso i quali vengono rappresentati gli interessi dei singoli individui nella società internazionale;

mentre il secondo motivo è di natura etica. Infatti i popoli vengono definiti anche eticamente primari da Rawls in quanto sono i popoli che sono rappresentati nella teoria internazionale e sono gli interessi dei popoli che determinano i principi di condotta internazionale per gli stati<sup>339</sup>.

Tale impostazione lascia diversi interrogativi in Beitz riguardo

---

<sup>339</sup> Charles Beitz. “Rawls’s Law of People”. Ethics. Chicago University. Press. 2000. P 679

Come distinguere un “popolo” da un semplice gruppo di persone che occupano un territorio ? oppure Perché fare affidamento su questa definizione piuttosto che su quelle classiche di stato o di individuo? Oppure come mai bisogna immaginarsi una comunità internazionale composta da una società di popoli piuttosto che di persone ?

A tali interrogativi Beitz rispose riprendendo il ragionamento di Rawls per poi esprimerne la sua visione.

Per Rawls alla domanda come mai abbia preso come soggetti delle relazioni internazionali i popoli, lui risponde affermando che il concetto di popolo entra a far parte di una concezione ideale del mondo sociale.

Il concetto di popolo differisce dal concetto di stato, così come differisce dal concetto di individuo, in quanto il popolo segue cosa sia moralmente ragionevole non cosa sia razionale così come fanno gli stati<sup>340</sup>.

A differenza dello stato moderno, come lo concepisce Rawls; i popoli nel condurre le loro politiche non fanno valere un diritto di autonomia nei loro affari interni.

Al contrario, si ritengono responsabili di standard minimi universali per il trattamento approfondito degli individui e accettano di dotarsi di meccanismi internazionali attraverso i quali rispettare tali standard e avere la capacità di aiutare gli altri popoli in difficoltà.

Inoltre per Rawls una società costituisce un popolo solo se i valori condivisi sono coerenti con una costituzione giusta e con il concetto di natura morale e le aspettative di reciprocità dello stesso<sup>341</sup>.

Riguardo al concetto di popolo delineato da Rawls, Beitz si inizia a porre la domanda se tale idea possa realmente suggerire una forma sufficientemente desiderabile di organizzazione sociale umana per fungere da elemento costitutivo per una società mondiale o se possa considerato alla stregua di un delegato realistico del concetto di stato?

---

<sup>340</sup> Cfr. John Rawls. “The Law of Peoples”. Edizioni di comunità. 2001.

<sup>341</sup> John Rawls. “The Law of Peoples”. Edizioni di comunità. 2001. PP 42-82

Beitz su questo punto è fermo nel sostenere che un conto è desiderare una società globale di popoli composta dagli stessi, affermando che la comunità internazionale debba fondarsi su interessi che coinvolgano gli stessi; un altro conto è affermare che tale visione di una comunità globale di popoli è già esistente e che la comunità internazionale debba perseguire gli interessi dei popoli a livello internazionale<sup>342</sup>.

La domanda che Beitz si pone è perché agire su tale indirizzo ?

Riprendendo alcuni concetti di Rawls, l'autore sembra suggerire che la decisione di considerare i popoli piuttosto che gli individui come eticamente primari sia una scelta pragmatica per eludere da alcune considerazioni sul realismo<sup>343</sup>.

Inoltre l'autore sostiene che un approccio cosmopolita risulterebbe essere meno tollerante nei confronti delle diversità culturali e politiche insite in ogni popolo.

Tuttavia per Beitz gli argomenti di Rawls non risultano essere convincenti; infatti con riguardo alle considerazioni sul realismo politico Beitz sostiene che le questioni centrali sui vincoli imposti dai realisti sulle prospettive di una nuova progettazione e su una riforma delle relazioni internazionali non riguardino altrimenti anche le considerazioni sugli standard di valutazione morale; inoltre Beitz non rintraccia alcuna incoerenza nel ritenere che nelle questioni di giustizia internazionale bisogna far riferimento agli interessi delle singole persone e che sia necessario per ragioni politiche e non considerare un ordine internazionale decentralizzato che permetta agli stati stessi di riformare le loro strutture di politica interna.<sup>344</sup>

Con riguardo invece al secondo punto, Per Beitz è difficoltoso fare considerazioni sulla tolleranza poiché si entra in una spirale da qui è difficile districarsi.

---

<sup>342</sup> Charles Beitz. "Rawls's Law of People". Ethics. Chicago University Press. 2000. PP 679-685

<sup>343</sup> Ibidem

<sup>344</sup> Ibidem

Punto iniziale della nostra analisi è considerare se sia corretto considerare le società o i popoli definiti da Rawls come aventi di un significato etico indipendente e primario che porrebbe in primo piano i loro interessi fondamentali di società anteponendoli agli interessi individuali fondamentali dei loro membri, permettendo loro così di determinare la scelta dei principi di condotta internazionale<sup>345</sup>.

Su tale punto Beitz registra che in Rawls sul tema della tolleranza non presenti una argomentazione convincente e approfondita, in quanto sebbene Rawls non crede sia auspicabile istituire un governo internazionale con poteri analoghi a quello di uno stato che permetterebbe il rispetto e la definizione di principi di condotta internazionale, tuttavia non delinea un'alternativa a tale impostazione che permetta di delineare comunque una struttura più o meno decentralizzata di governo.<sup>346</sup>

Rawls ritiene che tale struttura alternativa richieda delle sub unità territoriali che riconoscano l'autorità delle istituzioni ma anche in tale caso la sua visione risulta essere approssimata per Beitz<sup>347</sup>.

Sebbene Rawls cerchi di argomentare la sua posizione basandosi sul concetto di giustificazione e di lealtà istituzionale che un popolo fornisce al proprio governo in presenza di una reciproca alleanza e sensibilità nei confronti di principi politici condivisi che giustificano e motivano il sostegno alle istituzioni; tuttavia Beitz fa due obiezioni a tale impostazione<sup>348</sup>.

La prima riguarda la distinzione tra il tema della giustificazione quello dell'organizzazione istituzionale; infatti anche se si può essere d'accordo sul significato dello stato come meccanismo per l'amministrazione di un territorio, e sul necessario riconoscimento di una legittimità da parte del popolo, ma ciò non giustifica l'assunto di base che le società domestiche così

---

<sup>345</sup> Ibidem

<sup>346</sup> John Rawls. "The Law of Peoples". Edizioni di comunità. 2001. PP 42-82

<sup>347</sup> Charles Beitz. "Rawls's Law of People". Ethics. Chicago University Press. 2000. P 680.

<sup>348</sup> Ibidem

intese abbiano uno status etico differente da quello dei singoli individui che compongono la società stessa<sup>349</sup>.

La seconda obiezione fatta da Beitz Riguarda invece il mancato procedimento di astrazione per la comprensione delle capacità e dei limiti motivazionali insiti nell'individuo.

Il moderno stato multiculturale sarebbe inconcepibile se ciò non fosse vero. Astrarre la comprensione e limiti motivazionali dell'individuo è fondamentale per Beitz per analizzarne la variabilità e i cambiamenti quando avvengono sviluppi di nuove istituzioni e nuove culture<sup>350</sup>.

Ma se tali capacità motivazionali sono soggette a cambiamenti con lo sviluppo di nuove culture, i limiti particolari rimanenti che coinvolgeranno le stesse saranno il frutto di strutture politiche passate.

Questo è a quanto potrebbe andare incontro la teoria sul primato dei popoli sviluppata nella sua versione originale; per Beitz una possibile soluzione per risolvere tali problemi potrebbe essere lo sviluppo di una teoria alternativa che tratti i limiti motivazionali come variabili a cui una teoria dovrebbe essere attenta nella sua applicazione; ma questo comporterebbe un ripensamento stesso della dottrina dei popoli.

#### **4.3.1 Rawls e l'approccio alla dottrina dei diritti umani.**

Analizzato la prima critica fatta da Beitz al pensiero Rawlsiano su i popoli ora andiamo ad analizzare l'approccio rawlsiano ai diritti umani e quali obiezione Beitz fa al suo mentore.

Partendo da un'analisi sulla legge dei popoli, l'opera di Rawls presenta una concezione non convenzionale del ruolo politico della dottrina dei diritti umani; infatti tale concezione è collegata da un lato alla critica della sovranità, in quanto i diritti umani pongono limiti alla legittima autorità dei governi nazionali sul proprio popolo, dall'altro per Rawls l'adesione di una

---

<sup>349</sup> Ibidem

<sup>350</sup> Charles Beitz. "Political Theory and International Relations. Princeton University Press. 1999. PP 50-63

società ai diritti umani anche in assenza di istituzioni democratiche, dovrebbe tutelare la stessa da interferenze esterne volte ad attuare riforme interne<sup>351</sup>.

Per chiarire l'opinione Rawlsiana in materia di diritti umani, Beitz procedette dapprima a commentare il contenuto dei diritti umani all'interno della legge dei popoli, e successivamente a chiarificare il loro ruolo nella comunità internazionale.

Infine analizzò la visione anti-convenzionale di Rawls sui diritti umani e andò a constatare delle difficoltà.

Per Rawls i diritti umani sono “a special class of urgent rights”<sup>352</sup>, ovvero sono considerati dei diritti fondamentali la cui violazione per l'autore è da condannare sia dai popoli liberali sia dai popoli decenti.

Nel novero di tali diritti l'autore stabilisce che ne fanno parte le libertà fondamentali individuali e il diritto alla vita, e questi diritti vengono considerati da Rawls come essenziali per una qualsiasi comune idea di giustizia corretta<sup>353</sup>.

Sebbene Rawls tracci una lista dei diritti umani che devono essere tutelati, una prima obiezione di Beitz riguarda la limitatezza dei diritti umani ritenuti meritevoli di tutela da parte di Rawls; infatti l'autore omette diversi diritti contenuti nella dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948<sup>354</sup>.

Tale austerità dell'elenco riflette il ruolo che i diritti umani svolgono nel “The Law of Peoples, infatti il rispetto dei diritti umani è la condizione necessaria affinché i popoli possono entrare a far parte della società dei popoli ed essere definiti come liberali o quantomeno decenti”<sup>355</sup>.

Per Rawls i diritti umani sono una classe speciale di diritti la cui funzione risulta essere quella di delineare i confini attraverso i quali il pluralismo è accettabile nella società internazionale.

---

<sup>351</sup> Charles Beitz. “Rawls’s Law of People”. Ethics. Chicago university Press. 2000. P 683

<sup>352</sup> ibidem

<sup>353</sup> Ibidem

<sup>354</sup> Cfr “Basic Documents in International Law” PP 255-261

<sup>355</sup> Cfr. John Rawls. The Law Of Peoples. Edizioni di Comunità. 2001.

In linea con la concezione della legge dei popoli i diritti umani vengono definiti come neutrali.

Da tale interpretazione sui diritti umani due domande principali sorgono nelle riflessioni di Beitz; la prima domanda riguarda come mai i popoli liberali e dignitosi dovrebbero essere giustificati nel rispettare l'adesione ai diritti umani come soglia di appartenenza alla società dei popoli? La seconda domanda invece riguarda l'elenco dei diritti umani tracciati da Rawls e come mai l'autore si limiti a riconoscere un così ristretto numero di diritti umani, provocando così facendo uno standard minimo di legittimità internazionale che a parere di Beitz risulta essere considerevolmente limitato.

Per Beitz le due domande sono strettamente correlate in quanto la prima riguarda la giustificazione data della dottrina dei diritti umani e la seconda domanda riguarda gli scopi per cui tali diritti vengono riconosciuti<sup>356</sup>.

Procedendo con ordine, per quanto riguarda una risposta alla prima domanda secondo Rawls l'importanza pratica dell'affermazione secondo cui nel momento in cui esistano e si accettino la validità dei diritti umani, se un governo non rispetti tali diritti allora si giustifica un intervento esterno contro tale governo che viola il rispetto dei diritti umani.

Per Rawls pertanto i diritti umani per la loro importanza e accettazione rappresentano sia una garanzia di tutela da eventuali interventi esterni se vengono rispettati ma al tempo stesso rappresentano una giustificazione che deroga al principio internazionale del non intervento qualora un governo non li rispetti<sup>357</sup>.

Contrariamente alla visione convenzionale Rawls non ritiene che l'intervento di riforma sarebbe giustificato per tutelare coloro che sono in pericolo ma sarebbe giustificato per garantire condizioni di stabilità internazionale.

Infatti i popoli liberali e dignitosi non tollerano violazioni dei diritti umani ne tollerano gli stati che violano i diritti umani che sono fuori dalla società

---

<sup>356</sup> Charles Beitz. "Rawls's Law of People". Ethics. Chicago University Press. 2000. PP 683-685

<sup>357</sup> Cfr. John Rawls. The Law of Peoples. Edizioni di comunità. 2001.

dei popoli, poiché tali stati risultano essere aggressivi e pericolosi e pertanto è giustificato un intervento per far sì che tali stati cambino o siano costretti ad avviare percorsi di riforma.

Tale argomentazione presentata da Rawls sui diritti umani per Beitz risulta essere incompleta soprattutto perché l'intervento delineato da Rawls non ha a che vedere con la moralità dei diritti umani, ma ha un valore strategico per mantenere una stabilità internazionale<sup>358</sup>.

Sebbene l'intervento a sostegno della tutela dei diritti umani trovi un suo fondamento nelle società che compongono la società dei popoli, tuttavia tale intervento non trova altrettanto fondamento quando si analizza la situazione dei paesi che non fanno parte della società dei popoli<sup>359</sup>.

L'esclusione delle società fuorilegge o svantaggiate dalla società dei popoli di Rawls, non permette nessuna argomentazione sulla tutela e su un possibile intervento in nome della promozione dei diritti umani in questi paesi in quanto esclusi dalla posizione originale della società.

Questa contraddizione rilanciata da Beitz ci dimostra come nella prospettiva Rawlsiana l'universalità dei diritti umani viene messa in pericolo dall'impostazione stessa data dall'autore<sup>360</sup>.

I diritti Umani sono diritti universali e inalienabili che devono essere garantiti a tutti indipendentemente dallo stato di residenza, ma tale impostazione non è quella delineata da Rawls ma bensì quella delineata dal liberalismo cosmopolita<sup>361</sup>.

Tuttavia modificando la posizione originaria di Rawls possiamo analizzare come l'autore sia pronto ad accettare nella comunità internazionale anche quei paesi non liberi ma che rispettino e garantiscano al loro interno il rispetto dei diritti umani del loro popolo<sup>362</sup>.

Per Beitz tuttavia ritiene l'argomentazione sui diritti umani di Rawls non errata ma senza dubbio debole e di facile critica; soprattutto se si considera

---

<sup>358</sup> Charles Beitz. "Rawls's Law of People". Ethics. Chicago University Press.2000. P 683-686

<sup>359</sup> ibidem

<sup>360</sup> Charles Beitz. "Rawls's Law of People". Ethics. Chicago University Press.2000. P 685

<sup>361</sup> Cfr. Sebastiano Maffettone. "Un mondo Migliore: Giustizia Globale tra Leviatano e Cosmopoli". Luiss University Press.2013.

<sup>362</sup> Charles Beitz. "Rawls's Law of People". Ethics. Chicago University Press.2000.P 685

la seconda domanda a cui dobbiamo ancora dare risposta, ovvero il tema riguardante di un'eccessiva limitatezza dei diritti umani riconosciuti come meritevoli di tutela.

Molte critiche furono fatte al pensiero di Rawls in merito ai diritti umani ritenuti meritevoli di tutela, ma per Beitz il punto focale da analizzare è risultato essere senza dubbio l'analisi non su quali sono i diritti umani meritevoli di tutela per Rawls ma bensì quali sono i principi utili per determinare la condotta internazionale degli stati per Rawls?

Per Beitz lo spostamento su questa seconda domanda pone l'accento sul focus del discorso, ovvero la dipendenza dell'interpretazione di Rawls del contenuto dei diritti umani rispetto al tema sul ruolo che i diritti umani avrebbero dovuto avere negli affari internazionali<sup>363</sup>.

Sebbene la concezione stessa dei diritti umani riconosce la funzione di quest'ultimi come standard comuni per la comunità internazionale, tuttavia Beitz a differenza di Rawls ammette che una comprensione meno limitata e un'interpretazione più ampia del loro contenuto favorirebbe un loro rafforzamento nel contesto internazionale<sup>364</sup>.

#### **4.3.2 Rawls e l'approccio alla giustizia distributiva internazionale.**

L'ultimo punto che merita attenzione riguardo l'analisi del pensiero Rawlsiano è il tema della giustizia distributiva internazionale.

Nella sua analisi Beitz rintraccia una drammatica differenza di impostazione sulla giustizia tra "The Law of Peoples" e a "Theory of Justice"<sup>365</sup>.

Il concetto di giustizia così enunciato in "A Theory of Justice" per Rawls rappresenta la prima virtù delle istituzioni sociali; rappresenta la struttura di

---

<sup>363</sup> Ibidem

<sup>364</sup> Ibidem

<sup>365</sup> Cfr. John Rawls. "A Theory of Justice". Feltrinelli. 1982.

base della società, ovvero il modo in cui le principali istituzioni sociali dovrebbero distribuire diritti e doveri fondamentali.<sup>366</sup>

Il problema centrale per una teoria della giustizia è saper identificare quali siano i principi attraverso i quali sia possibile valutare la struttura di base di una società.

Rawls propose due principi come risoluzione a tale problema, che sono:

- Ogni persona deve avere un uguale diritto di accesso al più ampio sistema di libertà basilari compatibilmente con il sistema di libertà basilari altrui.
- Le disuguaglianze sociali ed economiche devono essere organizzate in modo tale che: venga garantito il massimo beneficio anche ai meno avvantaggiati; e soprattutto gli venga garantita una condizione di equa uguaglianza e opportunità di accesso alle istituzioni.

Questi principi rappresentano l'interpretazione che Rawls fornisce della concezione generale della giustizia, che si applica in casi più ampi rispetto a quelli in cui i due principi sono appropriati.

Rawls sostiene, che le persone razionali, per dotarsi di istituzioni comuni, sceglierebbero i due principi sopra elencati come standard morali fondamentali attraverso i quali dar vita alle loro istituzioni sociali basilari.

Come Hume, Rawls considera la società caratterizzata da un'identità e da un conflitto d'interessi, pertanto sebbene tutti o quasi nella società condividono un interesse ad avere accesso ai vari benefici che l'attività sociale può fornire; in realtà dalle rivendicazioni della gente su tali benefici possono innescarsi conflitti sociali.

In questa logica i principi sono necessari affinché le istituzioni che distribuiranno tali benefici siano giuste ed eque, andando così facendo a distribuire equamente diritti e oneri della vita sociale<sup>367</sup>.

---

<sup>366</sup> Charles Beitz .“Political Theory and International Relations” . Princeton University Press.1999.PP 129-135.

<sup>367</sup> Charles Beitz .“Political Theory and International Relations” . Princeton University Press.1999.PP 129-135.

Tale modello espresso è molto importante per la teoria Rawlsiana in quanto delinea un modello di società basato sulla cooperazione, anche se come ammette lo stesso non deve essere preso alla lettera.

In Questo modello abbiamo una spiegazione del ruolo sociale assunto dalla giustizia nella ripartizione dei diritti e degli oneri e di come i principi vadano a determinare una giustizia distributiva equa e giusta; tuttavia i due principi enunciati da Rawls caratterizzano la giustizia interna negli stati e non anche una giustizia a livello internazionale che vada a coinvolgere gli stati e le relazioni intercorrenti tra essi.<sup>368</sup>

Pertanto i principi enunciati in “a Theory of Justice” si basano su aspetti moralmente significativi basati però su uno schema di cooperazione sociale interno, differenti per Rawls dai rapporti tra persone situate in diversi stati-nazione che non possono essere regolati da principi di giustizia sociale<sup>369</sup>.

Rawls nella sua analisi sostiene che i due principi enunciati trovano un'applicazione efficace nelle sole comunità nazionali autonome, definendo dei confini alle cooperazioni che finiscono per non avere la stessa efficacia se le stesse forme cooperative trovano applicazione a livello internazionale.

L'analisi di Rawls sulla giustizia tra le nazioni suggerisce che sia necessaria un'analisi intermedia della giustizia<sup>370</sup>, in quanto l'autore stesso immagina una comunità internazionale basata su stati-nazione le cui interazioni risultano essere marginali.

Pertanto in tale scenario l'autore si chiede come mai in un contesto internazionale così delineato risultano essere importanti i principi di giustizia internazionale ?

La motivazione più plausibile per considerare i principi di giustizia attinenti alle relazioni internazionali è suggerita da due considerazioni che da un lato dimostrano le difficoltà del disarmo intercorrente tra gli stati e dall'altro Rawls sostiene che i principi di giustizia internazionale sono particolarmente

---

<sup>368</sup> ibidem

<sup>369</sup> ibidem

<sup>370</sup> Charles Beitz .“Political Theory and International Relations”.Princeton University Press.1999. PP 129-135

utili perchè garantiscono delle regole a cui tutti i paesi desiderano attenersi per avere una maggiore garanzia di stabilità nelle relazioni tra gli stessi<sup>371</sup>.

L'accordo su principi regolatori pertanto fornirebbe a ciascun stato una sicurezza sui comportamenti esterni degli altri, rappresentando quindi condizioni minime di convivenza pacifica.

A tale ragionamento si potrebbe obiettare che non vi sia alcuna garanzia che tutti gli stati del mondo siano internamente giusti, ma tale obiezione risulta essere inappropriata in quanto, come poi riprenderà Rawls in the “Law of Peoples”, tali principi si applicano ad un mondo di stati giusti<sup>372</sup>.

Pertanto nel “The Law of Peoples” Rawls stabilì che l'obiettivo a lungo termine della politica estera dei paesi liberali fosse quello di aiutare le società sfruttate a dotarsi di istituzioni liberali o decenti per poter entrare a far parte della società dei popoli<sup>373</sup>.

Le società liberali hanno il dovere di assistere le società sfruttate per favorire il loro sviluppo e Rawls non riconosce tale diritto all'assistenza un requisito della giustizia globale.

Per Rawls il dovere di assistere un paese ha uno specifico obiettivo e punto di interruzione, ovvero quando una società è riuscita a dotarsi di istituzioni liberali, dopo il quale tale dovere cessa di esistere.

Rawls intende il diritto all'assistenza come un diritto che non impone la creazione di istituzioni con una capacità continua di regolare le disuguaglianze come accade per la giustizia, ma piuttosto come un principio di giusta conservazione, ovvero un principio attraverso il quale richiedere ad una società di garantire istituzioni dignitose che garantiscano una vita giusta ai propri cittadini<sup>374</sup>.

Un ulteriore punto di contrasto su tale diritto-dovere è che per Rawls tale dovere non impone alcun vincolo diretto riguardo la distribuzione interna di ricchezza in una società che riceve assistenza.

---

<sup>371</sup> ibidem

<sup>372</sup> ibidem

<sup>373</sup> Cfr John Rawls. “The Law of Peoples”.Edizioni di comunità.2001.

<sup>374</sup> John Rawls .“ The Law of Peoples”.Edizioni di comunità.2001. PP 75-77

Per l'autore la redistribuzione degli aiuti derivanti dall'assistenza è prerogativa interna delle istituzioni e della giustizia dei paesi che ricevono tali aiuti, e pertanto la redistribuzione degli aiuti seguirà i principi di giustizia interna del paese stesso<sup>375</sup>.

Su tale Beitz è critico in quanto critica la superficialità Rawlsiana riguardo tale tema; infatti per Beitz, Rawls assume che gli aiuti forniti a tali paesi hanno lo scopo di far evolvere tali paesi da paesi sfruttati a paesi liberali o decenti, dando per scontato che tali paesi debbano rispettare i diritti umani minimi all'interno dei loro paesi e pertanto ridistribuiranno gli aiuti ottenuti secondo il rispetto dei diritti umani che hanno adottato<sup>376</sup>.

Per Beitz tale assunzione è errata in quanto al momento che tali paesi ottengano questi aiuti, gli stessi si trovano in una situazione interna in cui i diritti umani non hanno trovato ancora ragione di essere accettati, e pertanto tali aiuti dovrebbero essere controllati dai paesi che li concedono<sup>377</sup>.

Beitz stesso si pone la domanda se il dovere di assistere i paesi svantaggiati abbracci tutte le responsabilità distributive o se sia ragionevole il pensiero Rawlsiano riguardo la distribuzione di tale assistenza.

Sull'analisi di tre questioni Beitz fonda la sua critica all'impostazione Rawlsiana, ammettendo che il dovere all'assistenza debba essere considerato parte della giustizia globale distributiva.

In primo luogo Rawls ritiene che le condizioni determinanti per la condizione economica di una società risiedano nella sua cultura politica, nelle sue tradizioni e nel suo popolo.

Lo stesso Rawls a tal proposito stabilisce che:

“there is no society anywhere in the world-except for marginal case- with resources so scarce that it could not, were it reasonably and rationally organized and governed, become well-ordered”<sup>378</sup>.

---

<sup>375</sup> ibidem

<sup>376</sup> Charles Beitz. "Rawls's Law of People". Ethics. Chicago University Press. 2000. P 688

<sup>377</sup> ibidem

<sup>378</sup> John Rawls. "The Law of Peoples". Edizioni di comunità. 2001. P 108

Se quanto affermato da Rawls risultasse vero, allora qualsiasi principio di giustizia distributiva globale le cui funzioni si estendano oltre quelli del diritto all'assistenza di Rawls, risulterebbero essere superflui.

A tale visione Beitz risponde con due osservazioni nel merito;

La prima obiezione fatta riguarda la difficoltà a trattare empiricamente il tema dell'arretratezza economica e di trovarvi una soluzione convincente; in quanto già le stesse fonti che provocano arretratezza economica possono essere molteplici.

Inoltre non è nemmeno chiaro quanto la questione sia comprensibile in quanto oggi le società in via di sviluppo contemporanee sono invischiate in logiche di divisione globale del lavoro<sup>379</sup>.

L'integrazione di una società nell'economia mondiale può provocare conseguenze profonde e durature per la sua struttura economica e politica e pertanto in tali circostanze potrebbe risultare molto complicato scindere tra le influenze nazionali e quelle internazionali sulla condizione economica di una società.

Quanto appena detto non si basa sull'esito di una disputa empirica, infatti anche supponendo che a livello empirico quanto detto sopra fosse vero non ne conseguirebbe necessariamente che non si presentasse occasione in cui le considerazioni sulla giustizia distributiva abbiano una rilevanza nella politica estera<sup>380</sup>.

Tuttalpiù ciò che si potrebbe immaginare è che le discussioni in merito la giustizia distributiva internazionale permetterebbe di parlare di differenti funzioni di quest'ultima.

Per Beitz a differenza di Rawls il focus su cui ci si dovrebbe concentrare riguarda le questioni di attuazione della giustizia distributiva globale.

---

<sup>379</sup> Charles Beitz. "Rawls's Law of People". Ethics. Chicago University Press. 2000. PP 689-691

<sup>380</sup> ibidem

Un altro argomento focus di analisi per Beitz riguarda le nostre principali ragioni di preoccupazione per una disuguaglianza distributiva interna che si ripercuotono anche se in forme differenti al caso internazionale<sup>381</sup>.

Noi cerchiamo di ridurre la disuguaglianza distributiva interna alla società domestica per una serie di ragioni che Rawls molto pragmaticamente divide in :

- La prima ragione è per alleviare la povertà assoluta in modo che le persone vivano una vita dignitosa.
- La seconda ragione è garantire condizioni eque e eliminare le disuguaglianze.
- Garantire condizioni eque per lo sviluppo della politica democratica<sup>382</sup>.

Rawls sostiene che nella società dei popoli, dove le società che la compongono sono liberali o decenti, tali preoccupazioni non dovrebbero sussistere in quanto per via della sua stessa struttura internazionale tali preoccupazioni sono soddisfatte dalla struttura interna dei popoli che la compongono.

Per Beitz tale visione di Rawls è preda di ulteriori analisi e di critiche in quanto i motivi di preoccupazione per la disuguaglianza distributiva interna potrebbero risultare più forti rispetto alle stesse applicate al caso internazionale<sup>383</sup>.

Non è detto pertanto che anche facendo parte della società dei popoli le preoccupazioni interne sulla giustizia distributiva che una società ha vengano meno, anzi potrebbe accadere che nel confronto con le altre società che compongono la società delle nazioni tali preoccupazioni interne assumano maggior forza.

---

<sup>381</sup> Charles Beitz. "Rawls's Law of People". Ethics. Chicago University Press. 2000. PP 689-691

<sup>382</sup> ibidem

<sup>383</sup> ibidem

Nell'analisi compiuta da Beitz riguardo il dovere all'assistenza presentato nella forma Rawlsiana, l'autore ha analizzato le argomentazioni rawlsiane applicando un principio cosmopolita della giustizia distributiva internazionale ed ha spiegato come tali argomenti risultino poco convincenti trattati dalla prospettiva rawlsiana<sup>384</sup>.

Attraverso i principi del cosmopolitismo Beitz ha cercato di illustrare l'instabilità di una teoria che si distingue per dare una netta separazione tra la società interna e la società internazionale.

Le osservazioni fatte da Beitz hanno riguardato principalmente le basi della teoria politica internazionale non le sue implicazioni per la politica odierna<sup>385</sup>.

A tal proposito Beitz ha analizzato anche come il dovere di assistenza così concepito da Rawls, sebbene imponga un principio redistributivo maggiormente limitato rispetto a quello del cosmopolitismo, introduce nel mondo non-ideale un principio distributivo "realista" a cui i paesi ricchi sembrerebbero allinearsi<sup>386</sup>.

Concludendo il Capitolo possiamo analizzare come Rawls inquadri la differenza tra la legge dei popoli e la giustizia cosmopolita con chiarezza immaginandosi due società, ciascuna delle quali soddisfa i principi di giustizia liberale la cui unica differenza è l'approccio in un caso alla giustizia dei popoli mentre nell'altro alla giustizia cosmopolita.

Secondo la legge dei popoli, raggiunte istituzioni giuste non c'è altro da fare in quanto si è raggiunta la massima aspirazione possibile per una società giusta nella quale perseguire una giustizia giusta, pur ammettendo e accettando che qualche cittadino viva in condizioni peggiori rispetto ad altri ma sempre soddisfacenti; mentre secondo la giustizia Cosmopolita anche la disuguaglianza residua rimane comunque un'ingiustizia e pertanto non importa se siano state raggiunte istituzioni giuste poiché è comunque necessaria una riparazione affinché la disuguaglianza residua scompaia.

---

<sup>384</sup> Charles Beitz. "Rawls's Law of People". Ethics. Chicago university press. 2000. PP 689-693

<sup>385</sup> Ibidem

<sup>386</sup> ibidem

Per Rawls tale impostazione riflette le differenze sostanziali tra la sua visione di giustizia espressa in “The Law of Peoples” e quella Cosmopolita.

L'autore osserva che:

“The Final political end of society is to become fully, just and stable for the right reasons... whereas the ultimate concern of the Cosmopolitan view is the well-being of individuals.”<sup>387</sup>

Per tanto per Rawls l'ultimo fine politico della società è quello di dotarsi di istituzioni giuste e stabili che le permettano di perseguire le giuste ragioni, non quello di perseguire il benessere singolo degli individui come accade nella visione della giustizia Cosmopolita.

Le teorie Cosmopolite si impegnano a giustificare e valutare gli accordi sociali in base alle loro conseguenze per gli individui, cercando allo stesso tempo di applicare un concetto di tolleranza a tali conseguenze per permettere la comprensione di potenziali disuguaglianze sociali tra individui.

Data tale situazione una potenziale minaccia mina le diverse teorie del Cosmopolitismo, ovvero la situazione in cui si possa presentare un conflitto tra il principio di tolleranza applicato dai Cosmopoliti e l'impegno nel perseguire una dottrina individualistica che ponga al centro di tutte le riflessioni il benessere individuale dell'individuo.

Su tale conflitto il Cosmopolitismo dovrà operare una scelta, e la possibilità che avvenga tale scelta mette in crisi le teorie Cosmopolite.

Tale situazione in “The Law of Peoples” viene affrontata da Rawls e superata con successo.

Nella sua opera l'autore evoca un ideale vivido e accattivante della vita internazionale che sembra essere coerente con i fatti della natura umana e della vita sociale.

---

<sup>387</sup> CFR John Rawls “The Law of Peoples”.Edizioni di comunità.2001.P.120

Rawls parte dalla concezione Kantiana di una comunità internazionale basata sulla contrapposizione tra stati giusti e stati ingiusti differendosene per la sua critica verso lo scetticismo dei realisti.

La teoria Rawlsiana procede mostrando una visione sostanziale sul perché la società dei popoli sia realizzabile pur non avendo alcuna garanzia certa che tale visione possa esistere.

Rawls è fortemente convinto che una comunità internazionale basata sulla legge dei popoli sia effettivamente realizzabile e non risulti essere una mera teoria; per l'autore è una possibilità che si collega alle tendenze e alle inclinazioni profonde del mondo sociale.

Quanto appena detto per Rawls risulta essere sufficiente affinché avvenga la riconciliazione tra la società dei popoli e il mondo reale.

Per l'autore il mondo reale può perseguire e realizzare una società dei popoli attraverso l'aiuto della filosofia politica, capace di fissare un obiettivo di lungo termine di impegno politico per permettere il raggiungimento di una comunità di popoli giusti.

A riprova di quanto appena detto risuonano forti le parole espresse dall'autore;

“By Showing how the social world may realize the features of a realistic utopia, political philosophy provides a long term goal of politica endeavor, and in working toward it gives meaning to what we can do today”<sup>388</sup>.

Per Beitz rintraccia diversi disaccordi sull'aspetto politico presentato nel “The Law of Peoples” come ad esempio le caratteristiche che devono assumere le differenti forme di cooperazione tra le democrazie liberali oppure sulle strategie per promuovere i diritti umani nei paesi che non rientrano nella comunità dei popoli; ciononostante tali critiche avanzate non possono certamente invalidare un'opera innovativa nel campo della filosofia politica.

---

<sup>388</sup> Cfr “The Law of Peoples” John Rawls. Edizioni di comunità. 2001. P. 128

Anzi per Beitz la discussione su tali temi ha rappresentato un ulteriore risultato positivo del “The Law of Peoples” in quanto ha permesso una discussione stimolante tra i diversi teorici su quali sono i mezzi migliori per raggiungere gli obiettivi enunciati da Rawls nella sua opera.

## CONCLUSIONI

Come si è avuto modo di osservare nel corso del presente lavoro, l'attuale mondo globalizzato sta ponendo interessanti sfide alla filosofia politica in particolar modo allo studio della giustizia a livello globale. Gli spunti offerti, che partono dalla difesa dei diritti umani fino al crescente divario tra ricchi e svantaggiati, si scontrano con la distribuzione iniqua dei vantaggi mentre i suoi costi sembrano ricadere principalmente sui più poveri.

Che il nostro pianeta resti teatro di numerose ingiustizie, rimane quindi fuori discussione; se questo è quindi universalmente riconosciuto, almeno a livello accademico, ad alimentare il dibattito viene direttamente fornito dall'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.

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.

Approfondendo l'approccio cosmopolitico, questi attribuiscono particolare attenzione non tanto 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.

La necessità individuata, al di là delle formulazioni teoriche è da rintracciare nella progettazione di una concreta riforma istituzionale e di governance che deve progressivamente spostarsi dall'ambito statale a quello globale.

Giungendo infine alle osservazioni dedotte nella parte conclusiva dell'elaborato possiamo soffermarci su alcune considerazioni che chi vi scrive ritiene meritevoli di attenzioni soprattutto alla luce della materia dei diritti umani che nel dibattito moderno ricopre un'importanza rilevante.

Sebbene abbiamo visto come nei pensieri politici di Beitz e Rawls i diritti umani e le considerazioni riguardo la loro applicabilità ricopri un ruolo fondamentale, tuttavia questi due autori declinano l'applicabilità di quest'ultimi sotto forme differenti.

Mentre in Rawls e nella sua teoria del Liberalismo Politico, enunciato in the Law of peoples, l'autore pone l'accento sull'importanza dei diritti umani in relazione a quella comunità di popoli che dovrebbe caratterizzare la comunità internazionale, nel Liberalismo Cosmopolita di Beitz invece l'importanza dei diritti umani viene posta in relazione ai singoli individui e all'importanza dell'essere umano in quanto tale singolo e unico.

Nel the Law of Peoples Rawls definisce la rilevanza dei diritti umani funzionalmente alla comunità dei popoli in quanto per l'autore la tutela dei diritti umani fondamentali rappresenta la condizione necessaria per far parte della comunità internazionale stessa.

Chi vi scrive ritiene che una visione funzionalista così definita nell'opera Rawlsiana vada in qualche modo a limitare la rilevanza e l'importanza stessa della materia dei diritti umani, che sebbene in Rawls acquistino una funzionalità pratica nel definire quali "popoli" possono far parte o meno della comunità internazionale, tuttavia rimane prigioniera di una visione minimale e marginale dei diritti umani stessi.

Chi vi scrive esprimendo un suo personale pensiero ritiene che sia corretto dare rilevanza pratica e funzionale alla dottrina dei diritti umani nella loro applicabilità ma ritiene anche e soprattutto che tale rilevanza non debba in alcun modo andare a limitarne la rilevanza fondamentale che tali diritti hanno assunto nelle relazioni internazionali.

Pertanto ritengo che, in accordo con le critiche mosse da Beitz, la visione Rawlsiana dei diritti umani enunciata in *the Law of Peoples* è risultata essere minimale andando a non comprendere totalmente l'essenza stessa dei diritti umani.

Tale minimalità risulta evidente nell'opera quando Rawls traccia quelli che secondo lui sono i diritti umani fondamentali che devono essere rispettati nella comunità dei popoli; e bene nell'enunciazione di tali diritti, rimangono fuori dal novero la maggior parte dei diritti civili e politici.

Chi vi scrive si sente più vicino al pensiero del Liberalismo Cosmopolita di Beitz, ritenendo che in primo luogo così come osservato dallo stesso i diritti umani sono stati la più grande e la più importante eredità lasciataci dalla seconda guerra e pertanto corre l'obbligo per tutti noi tutelarli e farli rispettare continuamente nelle relazioni internazionali.

Inoltre sempre abbracciando il pensiero dell'autore, ritengo giusta la critica mossa da Beitz sul tema della selezione di quali diritti umani possano essere considerati più importanti di altri, avvenuto nell'opera di Rawls, in quanto i diritti umani come detto precedentemente sono un patrimonio unico conquistato pagando un prezzo altissimo e con una guerra mondiale e pertanto devono essere i fari che illuminano le azioni e le relazioni degli stati. Sebbene ritengo il pensiero di Beitz molto interessante, ritengo che la sua visione dei diritti umani che coinvolga prevalentemente gli individui possa risultare troppo fragile se si considerano i cambiamenti recenti che stanno avvenendo e come le realtà statali sembrerebbero aver riacquisito una posizione centrale e di forza nella comunità internazionale rispetto le organizzazioni internazionali.

Come analizzato nel Terzo Capitolo del mio elaborato ritengo pertanto che le considerazioni di Beitz sui diritti umani troverebbero maggiore forza e risulterebbero attuali se l'autore integrasse alla sua visione una maggiore considerazione del ruolo positivo che le realtà statali potrebbero avere nella promozione e nel rispetto dei diritti umani, favorendo finalmente quella giustizia distributiva internazionale che garantirebbe una comunità internazionale solidale e unita dal rispetto di valori comuni che potrebbero tramutarsi in regole comuni permettendo la realizzazione di quell'ideale utopico Cosmopolita di cui abbiamo trattato nel primo Capitolo.

Tuttavia ritengo che oggigiorno si diano troppo per scontati tali principi e i contenuti enunciati negli stessi, e ritengo che proprio questo atteggiamento che alle volte sottende una superficialità nelle valutazioni internazionali degli Stati continui a indebolire la materia dei diritti umani provocando un imbarbarimento della comunità internazionale allontanandoci dal nostro ideale.

In conclusione mi piacerebbe riassumere le considerazioni fatte in questo elaborato citando un aforisma di Giovanni Paolo II che attraverso tale considerazione sui diritti umani ne ha dimostrato il senso vero e l'importanza che dovrebbero ricoprire quest'ultimi nelle relazioni internazionali.

“Dove non c'è rispetto per i diritti umani - dico i diritti inalienabili inerenti all'uomo in quanto tale - non ci può essere pace, perché ogni violazione della dignità personale favorisce il rancore e lo spirito di vendetta”<sup>389</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

Ackerman B., "Political Liberalism", in *J. of Philosophy*, 91, 1994.

Altham J.E.J., *Rawls's Difference Principle*, in *Philosophy*, 1973.

Amartya Sen, "How To Judge Globalism", in Lechner and Boli, *The Globalization Reader*, Wiley Blackwell, 2015.

Artibani M., "Pace o giustizia? Minimalismo dei diritti e realismo politico in The Law of Peoples di John Rawls", in *Diritto e questioni pubbliche*, 2011.

Beitz Charles, *The idea of human rights*, Oxford University Press, 2000

Beitz Charles, *Cosmopolitanism and Global justice*, Springer, 2005

Beitz, Charles. "What Human Rights Mean," in *Daedalus*, 2003.

Beitz Charles , *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, 1999

Beitz Charles. "Rawls's Law of People". In *Ethics*, Chicago university press, 2000

Brock G., "Human Rights", in *A Companion to Rawls*, Wiley-Blackwell, 2014

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

Brandt B. Richard. "Ethical Theory". University of Chicago Press. 1960.

Buchanan A., "Categorical Imperatives and Moral Principles", in *Philosophical Studies*, 31 (1977).

Buchanan A., "Distributive Justice and Legitimate Expectations", in *Philosophical Studies*, 28, 1975.

Chatterjee D.K., *Encyclopedia of global justice*, Springer, 2011.

De Mori B. *Inventare il giusto e l'ingiusto: saggio sull'etica di John Leslie Mackie*, Il Lavoro Editoriale, 1998

Della Porta A. Diani M., *Social Movements. An Introduction*, Blackwell, 2009

Della Porta D. *The Global Justice Movement: Cross-national And Transnational Perspectives*, Paradigm, 2006

DeMarco J.P., "Rawls and Marx", in H.G. Blocker, E.H. Smith (a cura di), *John Rawls's Theory of Social Justice*, Ohio Univ. Press, 1980.

Doyle M., *Ways of War and Peace*, Norton, 1997

Dworkin R. Maffettone S. *I fondamenti del liberalismo*, Laterza, 2008

Freeman M., "The Philosophical Foundations of Human Rights", in *Human Rights Quarterly*, 16, 1994.

Freeman S., "Reason and Agreement in Social Contract Views", in *Philosophy and Public Affairs*, 19, 1990.

Freeman S., *Rawls*, Routledge, 2008.

Feinberg Joel, Duty and Obligation in the nonideal World. *Journal of Philosophy*.1973

Gauthier D. "The Social Contract as Ideology", in *Philosophy and Public Affairs*, 6, 1977.

Gauthier. D. *The logic of Leviathan*. Oxford University Press.2000.

Habermas J., "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", in *J. of Philosophy*, 95, 1995,

Held D., "Cosmopolitan Democracy and the Global Order: Reflections on the 200th Anniversary of Kant's Perpetual Peace", in *Alternatives* 20, 1995,

Held D., “Globalization and cosmopolitan democracy”, in *Peace Review*, 2007, p. 309-314, cit. p. 310

Held D., “Restructuring Global Governance: Cosmopolitanism, Democracy and the Global Order”, in *Millennium: Journal of International Studies*, Vol.37 No.3, 2009, p 535–547

Hobbes Thomas. *Leviathan*. Oxford University Press.2008.

Hoeffe O., “Is Rawls’s Theory of Justice Really Kantian?”, in *Ratio*, 26, 1984.

Kuper A., “Rawlsian Global Justice: Beyond *The Law of Peoples* to a Cosmopolitan Law of Persons”, in *Political Theory*, 28(5), 2000.

Ignatieff M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, 2003

Lehning P., *John Rawls: An Introduction*, Cambridge University Press, 2009

Machiavelli Niccolò. *Il Principe*. Le Monnier, 1915.

Maffettone S., *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, Luiss University Press, 2013

Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010

Miller D., “Caney’s “International Distributive Justice”: A Response”, in *Political Studies*, 50 (5), 2002, 974–7, p. 976.

Miller D., “National Responsibility and Global Justice”, in *Oxford Scholarship Online*, January 2008.

Miller R. (2014) “*Global Poverty and Global Inequality*”, in *A Companion to Rawls*, Wiley-Blackwell, 2014.

Morghenthau J Hans.*The Twilight of International Morality*, University of Chicago Press, 1992

Morghenthau J.Hans. *In defense of the National Interest*, University Press of America,1951

Morghenthau J Hans. *Politics among Nations*, Il Mulino,1997

Murphy L., “Institutions and the Demands of Justice”, in *Philosophy and Public Affairs*, 27 (4), 1998, pp. 251-91.

Nagel T., *È possibile una giustizia globale?*, Laterza, 2009

Nagel Thomas. *The possibility of Altruism*, University of Princeton Press, 1978.

Pagano D., “La natura dei diritti umani: tra concezioni politiche e concezioni naturaliste”, in *Ethics & Politics*, 1, 2016, p. 443-472.

Pogge T., *Povertà mondiale e diritti umani. Responsabilit  e riforme cosmopolite*, Laterza, 2010

Pogge T., *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, Oxford Univ. Press, 2007.

Pogge T., “An Egalitarian Law of People”, in *Philosophy and Public Affairs*, 23, 1994.

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

Rawls J., “Giustizia come equit :   politica non metafisica”, in Id. *Dalla giustizia come equit  al liberalismo politico*, Edizioni di Comunit , 2001

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

Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971

Rawls J., *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, 1982,

Rawls J., Freeman S.R., a cura di V. Ottonelli, *Lezioni Di Storia Della Filosofia Politica*, XI, Feltrinelli, 2009

Rawls J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, a cura di B. Herman, Harvard University Press, 2000

Rawls J., “Justice as Fairness”, in *The Philosophical Review*, Vol. 67, No. 2. (Apr., 1958)

Rawls J., *Liberalismo politico*, Ed. Comunità. 1994.

Rawls J. “Kantian Constructivism in Moral Theory”, in *The J. of Philosophy*, Vol. 77, No. 9 (Sep. 9, 1980), pp. 515-572

Raz J., “Diritti umani senza fondamenti”, in *Ragion Pratica*, 29, 2007.

Ritzer G., Dean P., *Globalization, a basic text*, Wiley-Blackwell, 2015

Tasioulas J., “The Moral Reality of Human Rights,” in Pogge J., *To-mas Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor*, Oxford University Press, 2007.

Tasioulas J., “Cosa è un diritto umano”, in *Ragion Pratica* ,34, 2010,

Thompson W Kenneth. *Political Realism and the Crisis of World Politics*, Princeton University Press, 1960.

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

Viola F., *Dalla natura ai diritti*, Laterza, 1997

Viola, F., “*Pluralismo e Tolleranza*”, in *Lessico della Laicità*, 2007,

Waltz Kenneth. *The Man, the State, and War A Theoretical Analysis*. Columbia University Press, 2001

Walzer M. *Just and Unjust wars*. Laterza. 1977.

Warrender Howard. *The political Philosophy of Hobbes*. Clarendon Press. 1970.

Warwick P. Donald, *Transnational Participation and International Peace*. Harvard University Press. 1970.

Williams H., “*The Law of Peoples*”, in *A Companion to Rawls*, Wiley-Blackwell, 2014

Wolff Christian, Jus gentium methodo scientifica pertractatum. Clarendon Press, 1934.

## **SITOGRAFIA**

[https://www.undp.org/content/undp/en/home/sdgoverview/mdg\\_goals.html](https://www.undp.org/content/undp/en/home/sdgoverview/mdg_goals.html)

<http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?type=REPORT&reference=A7-2012-0192&language=EN>

[https://www.wto.org/english/docs\\_e/legal\\_e/27-trips.pdf](https://www.wto.org/english/docs_e/legal_e/27-trips.pdf)

Organizzazione Mondiale del Commercio. Info in <https://www.wto.org/>

# RIASSUNTO ELABORATO.

## INDICE

### INTRODUZIONE.....5

#### **Capitolo 1. Una visuale introduttiva sulla giustizia globale: dall’approccio statista a quello cosmopolitico.....12**

##### **1.1 Una introduzione al tema della giustizia globale.....12**

##### **1.2 La prospettiva “statista”.....19**

###### 1.2.1 A quale giustizia globale è lecito aspirare?.....20

##### **1.3 La prospettiva “cosmopolitica” e il “Global Justice Movement”..26**

###### 1.3.1 Un peculiare cosmopolitismo: “morale” e “istituzionale”..29

###### 1.3.2 Due concrete proposte cosmopolitiche per il processo di riforma globale.....32

###### 1.3.3 Globalizzare la democrazia per democratizzare la globalizzazione.

###### Il pensiero cosmopolitico di D. Held.....40

###### 1.3.4 Il programma istituzionale della *cosmopolitan democracy*..43

##### **1.4 Il Global Justice Movement.....47**

#### **Capitolo 2: La proposta di liberalismo politico e di giustizia globale in John Rawls.....54**

##### **2.1 Verso un nuovo orientamento paradigmatico.....54**

##### **2.2 I concetti di equità e giustizia.....56**

###### 2.2.1 Un ipotetico contratto sociale: peculiarità e caratteristiche nel pensiero di J. Rawls.....59

###### 2.2.2 I due principi di giustizia.....64

##### **2.3 Il liberalismo politico e la questione del pluralismo.....67**

###### 2.3.1 Costruttivismo politico, legittimazione e stabilità.....70

###### 2.3.2 Il dilemma della stabilità all’interno del pluralismo.....74

<b>2.4</b>	<b>Il diritto dei popoli.....</b>	<b>77</b>
2.4.1	“Un’utopia realistica” per una teoria ideale: il contratto dei popoli e i diritti umani.....	82
2.4.2	La teoria non ideale: tra guerra e assistenzialismo necessario....	87
2.4.3	Alcune considerazioni sul principio di giustizia globale.....	91

**Capitolo 3: Il Cosmopolitismo relazionale di Beitz e il suo approccio ai diritti umani.....98**

<b>3.1</b>	<b>La definizione del Cosmopolitismo e la sua declinazione nell’approccio kantiano.....</b>	<b>98</b>
3.1.2	Charles Beitz e il confronto con i realismo politico.....	100
3.1.3	Le contraddizioni in essere nel realismo politico secondo Beitz.	102
3.1.4	Lo stato di natura di Hobbes e la critica di Beitz a tale impostazione delle relazioni internazionali.....	106
3.1.5	La critica all’Analogia tra lo stato di natura e le relazioni internazionali.....	109
3.1.6	La proposta normativa di Beitz.....	115
<b>3.2</b>	<b>Le riflessioni di Beitz riguardo lo sviluppo di una giustizia sociale globale.....</b>	<b>116</b>
3.2.1	Il principio di non intervento e le sue deroghe.....	117
3.2.2	Il paternalismo di Mill e la critica di Beitz.....	119
3.2.3	I campi di intervento nelle giustificazioni.....	121
3.2.4	Il principio di autodeterminazione; l’altro grande perno dell’autonomia statale.....	122
3.2.5	L’analisi di Beitz del principio dell’autodeterminazione statale.....	124
<b>3.3</b>	<b>Le difficoltà nell’applicazione di una giustizia distributiva globale in un contesto internazionale non ideale.....</b>	<b>127</b>

3.3.1 Le difficoltà di applicare una giustizia distributiva globale in un contesto internazionale non ideale.....	133
---	-----

**Capitolo 4 :Le riflessioni di Beitz sul lavoro di John Rawls in “The Law of Peoples”. .....139**

4.1 Le riflessioni di Beitz riguardo il suo mentore Rawls e riguardo “The Law of Peoples”.....	139
--	-----

4.2 Gli obiettivi e la struttura del “The Law of People” analizzati da Beitz. ....	141
--	-----

4.3 La visione Rawlsiana sui diritti umani, sulla giustizia distributiva internazionale e sul concetto di “popolo” criticata da Beitz.....	147
--	-----

4.3.1 Rawls e l’approccio alla dottrina dei diritti umani.....	151
--	-----

4.3.2 Rawls e l’approccio alla giustizia distributiva internazionale.	155
---	-----

<b>Conclusioni.....</b>	<b>166</b>
-------------------------	------------

<b>Bibliografia.....</b>	<b>170</b>
--------------------------	------------

<b>Sitografia.....</b>	<b>175</b>
------------------------	------------

<b>Riassunto.....</b>	<b>176</b>
-----------------------	------------

**L'imponente** incedere del processo di globalizzazione sta recando con sé una progressiva trasformazione degli equilibri economici, sociali e politici, che stanno inesorabilmente cambiando l'organizzazione complessiva della nostra stessa esistenza.

A fronte di tutto questo però, la situazione inerente alla giustizia globale, alla povertà e alle profonde disparità tra aree geografiche e tra Paesi sembra aver imboccato una via che lasci ben poco spazio ad un sostanziale cambiamento. La tesi che intendo portare avanti in questo elaborato, in buona sostanza, sarà quindi incentrata sul dibattito relativo alla teorizzazione di una giustizia globale “giusta” e alle modalità concrete di implementarla, così da poter tracciare una alternativa concreta rispetto ai cambiamenti avvenuti negli ultimi decenni.

**Nel Primo capitolo** del mio elaborato mi sono concentrato sull'analisi riguardo il dibattito sulla giustizia globale approfondendo i temi, gli approcci e le proposte offerte dallo Statismo e dal Cosmopolitismo.

Per quanto riguarda la giustizia globale, alcuni autori ritengono valida una prospettiva statista di matrice hobbesiana ritenendo l'idea stessa di giustizia inscindibile dall'istituzione dello Stato-nazione e che da questi venga poi estesa verso l'esterno.

In quest'ottica un contributo rilevante mi è stato offerto dall'analisi del pensiero di T.Nagel, attraverso il quale ho potuto approfondire i temi cardine dell'approccio statista.

Di contro, e successivamente all'analisi dell'approccio statista, mi sono soffermato nell'analizzare l'approccio Cosmopolitico e il pensiero di due illustri autori Cosmopoliti ovvero T.Pogge e D.Held.

Dall'analisi del pensiero di tali autori ho potuto approfondire i punti cardine del cosmopolitismo relazionale, partendo dall'individuo come unità minima di analisi, sino a giungere all'importanza delle organizzazioni internazionali nelle relazioni internazionali attraverso le quali costituire un network globale attraverso il quale sia possibile l'instaurazione di una giustizia globale che

nasce, si sviluppa e si rafforza, proprio dall'interno della cornice internazionale.

Concludendo il primo Capitolo ho approfondito il tema del Global Justice Movement e le novità e le proposte che tale movimento sta cercando di proporre per poter permettere una più equa ed effettiva ripartizione a livello globale dei benefici che la globalizzazione ha portato in dote.

**Il Secondo capitolo** sarà incentrato su un pensatore certamente più noto, anche al grande pubblico, J. Rawls, probabilmente il padre dell'idea di giustizia filosofico-politica moderna, nonché uno degli ultimi grandi eredi della tradizione classica kantiana e del “contratto sociale”.

Il pensiero di Rawls partendo da a Theory of Justice è sempre stato scandito da un concetto di giustizia distributiva basata su criteri di equità e ragionevolezza; e tale approccio nelle successive opere di Political Liberalism e The Law of peoples è stato sempre più affinato ed adattato alle novità introdotte sia dalle democrazie liberali sia dalla società internazionale stessa.

Forse proprio per il suo contenuto innovativo the Law of Peoples è risultato essere il lavoro più controverso e più discusso nell'intera produzione letteraria dell'autore.

Con la pubblicazione del suo *The Law of People* però, il fulcro della giustizia viene orientato al di fuori dei ristretti ambiti nazionali (gli Stati) per allargarsi alla sfera internazionale; in particolare vengono prese in esame quelle condizioni che permettono lo sviluppo di “una società mondiale di popoli liberi”, ovvero composta dall'insieme di tutte quelle popolazioni che rispettano e condividono “il diritto delle genti”, ovvero “*una particolare concezione del giusto e della giustizia che si applica ai principi e alle norme del diritto e della consuetudine internazionale*”.

Il punto di maggior interesse ed al tempo stesso più controverso è risultato essere la divisione della comunità internazionale in due gruppi di paesi differenti; La società dei Popoli composta dai popoli decenti e dai popoli

giusti da una parte e dall'altra invece i popoli fuori-legge e i popoli sottomessi.

Ciò che l'autore si è proposto di raggiungere è stato un percorso etico da fornire ai popoli liberali (e decenti), nel relazionarsi con popoli che liberali non sono, ovvero un *modus comportamentale* che le società liberali dovrebbero adottare per rendere il mondo "più giusto".

Noteremo questo cambio di prospettiva soprattutto nella disamina dei diritti umani e nel dovere di assistenza verso le popolazioni più svantaggiate.

E bene è proprio il rapporto intercorrente tra queste tipologie di paesi che viene contestato a Rawls, soprattutto perché nebuloso risulta essere l'applicazione di una giustizia distributiva a livello internazionale.

il filosofo ha introdotto anche una teoria politica non ideale dove sono stati trattati sia i rapporti tra stati democratico-liberali e popoli decenti, che quelli tra società dei popoli e stati "non ancora allineati".

Questi ultimi (che si dividono in "stati fuorilegge" e "società svantaggiate"), non essendo bene ordinati e mancando delle condizioni minime sui diritti umani, non possono aderire.

Questo non significa che non debba esserci però comunicazione, scambio e rapporti internazionali, anzi tutt'altro, soprattutto nei confronti delle società sfavorite, cioè quelle che difettano di "*tradizioni politiche e culturali, capitale umano e Know-how, risorse, materiali e tecnologie che rendono una società bene-organizzata possibile*".

Queste società diciamo "arretrate" sono ben differenti da quelle definite come fuorilegge, in quanto la loro mancata partecipazione alla società dei popoli è data da una situazione oggettiva ed economico-strutturale e non perché abbiano mire espansionistiche.

Nel caso delle società arretrate, afferma l'autore, l'intervento in loro favore da parte delle società bene-ordinate non è facoltativo, ma un preciso dovere al fine di favorire le precondizioni che permetterebbero un loro successivo accesso alla stessa società dei popoli.

L'effettiva e concreta applicazione del dovere di assistenza deve essere intesa come una traslazione in ambito sovranazionale del principio del "giusto risparmio".

**Nel Terzo Capitolo** dell'elaborato invece mi sono soffermato su una profonda analisi del tema dei diritti umani e di una giustizia distributiva globale proposta da Charles Beitz.

Il perno su cui ruota l'intero Capitolo è la visione che l'autore ha sia delle relazioni internazionali, da cui poi si traggono le maggiori riflessioni sulle sue idee di giustizia distributiva, sia sulla materia dei diritti umani e su come tali dovrebbero essere considerati.

Analizzandone il pensiero, sono rimasto profondamente colpito dalla visione che Beitz ha delle relazioni internazionali e da come, partendo da una attenta analisi del pensiero realista è riuscito a proporre una alternativa convincente e moderna al modello tratteggiato dai realisti stessi.

Ritengo che il modello di comunità internazionale tratteggiata dall'autore, ovvero una comunità internazionale dove certamente sono presenti gli Stati ma che al contempo prevede la forte presenza di organizzazioni internazionali in grado di poter detenere dei poteri incisivi nei confronti degli Stati stessi, non solo è attinente con quello che è oggi la comunità internazionale ma ci induce a pensare che si sia imboccata una strada attraverso la quale nel prossimo futuro poter sviluppare quel ideal-tipo di governo mondiale tanto caro a Beitz e in grado di poter amministrare una giustizia globale.

Il tema della giustizia globale e della sua redistribuzione è centrale nell'opera "Political Theory and International Relations" in quanto l'autore cerca di trovare una via pratica al tema della redistribuzione a livello globale dei diritti umani, pur tenendo sempre conto della realtà di una comunità internazionale sostanzialmente anarchica dove gli Stati-Nazione detengono un'importanza fondamentale.

La soluzione che emerge dal pensiero di Beitz è che bisognerebbe stimolare una maggiore integrazione e abbattere gli egoismi nazionali che di fatto non

permettono di avere una comunità internazionale di Stati che sulla materia dei diritti e delle libertà abbia una visione univoca, anzi tutt'altro.

Per Beitz la maggiore integrazione tra gli Stati è possibile attraverso due possibili soluzioni;

La prima di queste è senza dubbio l'incentivazione alla nascita di nuove organizzazioni internazionali attraverso le quali dotarsi di regole comuni che facilitano poi lo sviluppo di una visione unica e comune delle tematiche internazionali;

Mentre la seconda soluzione è senza dubbio un rafforzamento della cooperazione internazionale in grado di migliorare le relazioni tra paesi facendo sì che le stesse possano basarsi su valori quali la solidarietà e la fratellanza, permettendone dunque l'abbattimento delle barriere e degli egoismi nazionali che invece hanno caratterizzato l'intera visione realista.

Nella sua opera l'autore tratteggia questo nuovo scenario basato su rinnovati valori positivi, analizzando con grande arguzia e sensibilità gli elementi che risulteranno essere decisivi in questo processo di cambiamento della comunità internazionale, soffermandosi più nello specifico sul tema della globalizzazione economica.

Per Beitz il fenomeno della globalizzazione ha rappresentato senza dubbio un elemento fondamentale per la realizzazione di una comunità internazionale dai confini sempre più "fluidi" e meno ancorata a interessi nazionali, definendo tale fenomeno come positivo anche se meritevole di una particolare attenzione in quanto se portato alle sue estreme conseguenze favorirebbe lo svilupparsi di una comunità internazionale polarizzata in due blocchi ovvero paesi ricchi e paesi poveri e schiavizzati del mondo.

Sebbene l'autore ritenga positivo lo svilupparsi della globalizzazione ritiene anche che tale fenomeno, per le ripercussioni negative che potrebbe avere in materia di tutela dei diritti, debba essere ben gestito da organismi internazionali capaci di regolamentarlo.

Al tema della giustizia si collega strettamente la sua visione sui diritti umani, che per Beitz devono essere garantiti e rispettati a livello individuale.

Per l'autore l'unità di analisi delle condizioni sociali è l'individuo, indipendentemente dalla sua condizione sociale, dalla sua razza e dal suo paese di provenienza; e proprio ad ogni individuo dovrebbe rivolgersi la giustizia globale permettendo la fruizione dei diritti umani proposti nella dichiarazione universale dei diritti umani approvata dalle Nazioni Unite nel 1948.

Ecco perché il pensiero dell'autore ben si colloca nel Cosmopolitismo relazionale, perché nel pensiero di Beitz gli individui e il rispetto della fruizione di una giustizia globale e dei diritti umani si conciliano con il necessario sviluppo di organizzazioni internazionali in grado di formare un archetipo di governo mondiale in grado di far rispettare agli Stati una redistribuzione dei diritti umani.

**Il Quarto Capitolo** è incentrato invece sul parallelismo e sulla rivisitazione del pensiero Rawlsiano del "The Law of People" da parte di Beitz.

Entrando nello specifico della questione, Beitz è andato a criticare alcuni aspetti specifici della dottrina Rawlsiana enunciata nel the "Law of Peoples", concentrandosi in particolar modo sulla critica alla visione dei diritti umani, della redistribuzione della giustizia e soprattutto dell'unità d'analisi tracciata da Rawls.

Partendo dalla visione tracciata da Rawls dei diritti umani, Beitz ha iniziato la sua disamina riguardo il pensiero dell'autore nonché suo mentore.

Per Beitz l'approccio prettamente funzionale assunto dai diritti umani nella visione Rawlsiana è risultato essere limitante e non attinente con il vero valore che hanno quest'ultimi.

Due sono stati gli aspetti criticati dall'autore; il primo aspetto ha riguardato la portata dei diritti umani definiti da Rawls come meritevoli di essere garantiti, e su questo aspetto Beitz ha criticato la visione Rawlsiana additandola come eccessivamente limitante non tenendo in considerazione i diritti civili e politici;

Mentre il secondo aspetto di critica di Beitz è risieduto proprio in quella funzionalità che Rawls ha attribuito ai diritti umani, in quanto anche qui l'autore ha sostenuto che ricondurre i diritti umani ad una mera funzionalità di requisito per entrare a far parte della società dei popoli avrebbe significato limitare il valore normativo che quest'ultimi avrebbero dovuto assumere nelle relazioni internazionali.

Con riguardo invece all'unità di analisi nell'opera Rawlsiana anche qui Beitz critica la decisione di assumere come unità di analisi i popoli.

Per Beitz la definizione stessa di popolo risulta essere troppo aleatoria e astratta, ritenendo che l'intera struttura del ragionamento Rawlsiano se costruita su tale unità perda di una sua consistenza normativa.

D'altronde la critica principale mossa da Beitz a tale decisione è quella riguardante la difficoltà di contestualizzare nella realtà la nozione di popolo e ricondurre a tale unità di analisi il rispetto e la tutela dei diritti umani.

Per Beitz, e mi accingo a concludere, la nozione di popolo rappresenta un ibrido capace di collocarsi in una via intermedia tra lo Statismo e quindi gli Stati-Nazione e il Cosmopolitismo che predilige l'individuo singolo come unità d'analisi;

tale ibrido per l'autore risulta essere incompleto e privo di caratteristiche proprie e pertanto di difficile ricollocazione all'interno del dibattito sullo sviluppo di una giustizia globale e a cui ricondurre in capo la titolarità di diritti e libertà.

## **BIBLIOGRAFIA**

Ackerman B., "Political Liberism", in *J. of Philosophy*, 91, 1994.

Altham J.E.J., *Rawls's Difference Principle*, in *Philosophy*, 1973.

Amartya Sen, "How To Judge Globalism", in Lechner and Boli, *The Globalization Reader*, Wiley Blackwell, 2015.

Artibani M., "Pace o giustizia? Minimalismo dei diritti e realismo politico in The Law of Peoples di John Rawls", in *Diritto e questioni pubbliche*, 2011.

Beitz Charles, *The idea of human rights*, Oxford University Press, 2000

Beitz Charles, *Cosmopolitanism and Global justice*, Springer, 2005

- Beitz, Charles. "What Human Rights Mean," in *Daedalus*, 2003.
- Beitz Charles , *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press,1999
- Beitz Charles."Rawls's Law of People". In *Ethics*, Chicago university press,2000
- Brock G., "Human Rights ", in *A Companion to Rawls*, Wiley-Blackwell, 2014
- Brock G., *Cosmopolitanism versus Non-Cosmopolitanism: Critiques, Defenses, Reconceptualizations*, *Oxford Scholarships Online*, 2013, Concluding Reflections 1.
- Brandt B. Richard. "Ethical Theory". University of Chicago Press.1960.
- Buchanan A., "Categorical Imperatives and Moral Principles", in *Philosophical Studies*, 31 (1977).
- Buchanan A., "Distributive Justice and Legitimate Expectations", in *Philosophical Studies*, 28, 1975.
- Chatterjee D.K., *Encyclopedia of global justice*, Springer, 2011.
- De Mori B. *Inventare il giusto e l'ingiusto: saggio sull'etica di John Leslie Mackie*, Il Lavoro Editoriale, 1998
- Della Porta A. Diani M., *Social Movements. An Introduction*, Blackwell, 2009
- Della Porta D. *The Global Justice Movement: Cross-national And Transnational Perspectives*, Paradigm, 2006
- DeMarco J.P., "Rawls and Marx", in H.G. Blocker, E.H. Smith (a cura di), *John Rawls's Theory of Social Justice*, Ohio Univ. Press, 1980.
- Doyle M., *Ways of War and Peace*, Norton, 1997
- Dworkin R. Maffettone S. *I fondamenti del liberalismo*, Laterza, 2008
- Freeman M., "The Philosophical Foundations of Human Rights", in *Human Rights Quarterly*, 16, 1994.
- Freeman S., "Reason and Agreement in Social Contract Views", in *Philosophy and Public Affairs*, 19, 1990.
- Freeman S., *Rawls*, Routledge, 2008.
- Feinberg Joel, *Duty and Obligation in the nonideal World*. *Journal of Philosophy*.1973
- Gauthier D. "The Social Contract as Ideology", in *Philosophy and Public Affairs*, 6, 1977.
- Gauthier. D. *The logic of Leviathan*. Oxford University Press.2000.
- Habermas J., "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", in *J. of Philosophy*, 95, 1995,
- Held D., "Cosmopolitan Democracy and the Global Order: Reflections on the 200th Anniversary of Kant's Perpetual Peace", in *Alternatives* 20, 1995,
- Held D., "Globalization and cosmopolitan democracy", in *Peace Review*, 2007, p. 309-314, cit. p. 310
- Held D., "Restructuring Global Governance: Cosmopolitanism, Democracy and the Global Order", in *Millennium: Journal of International Studies*, Vol.37 No.3, 2009, p 535–547
- Hobbes Thomas. *Leviathan*. Oxford University Press.2008.
- Hoeffe O., "Is Rawls's Theory of Justice Really Kantian?," in *Ratio*, 26, 1984.
- Kuper A., "Rawlsian Global Justice: Beyond *The Law of Peoples* to a Cosmopolitan Law of Persons", in *Political Theory*, 28(5), 2000.
- Ignatieff M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, 2003

- Lehning P., *John Rawls: An Introduction*, Cambridge University Press, 2009
- Machiavelli Niccolò. *Il Principe*. Le Monnier, 1915.
- Maffettone S., *Un mondo migliore: Giustizia globale fra Leviatano e Cosmopoli*, Luiss University Press, 2013
- Maffettone S., *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010
- Miller D., “Caney’s “International Distributive Justice”: A Response”, in *Political Studies*, 50 (5), 2002, 974–7, p. 976.
- Miller D., “National Responsibility and Global Justice”, in *Oxford Scholarship Online*, January 2008.
- Miller R. (2014) “*Global Poverty and Global Inequality*”, in *A Companion to Rawls*, Wiley-Blackwell, 2014.
- Morghenthau J Hans. *The Twilight of International Morality*, University of Chicago Press, 1992
- Morghenthau J.Hans. *In defense of the National Interest*, University Press of America, 1951
- Morghenthau J Hans. *Politics among Nations*, Il Mulino, 1997
- Murphy L., “Institutions and the Demands of Justice”, in *Philosophy and Public Affairs*, 27 (4), 1998, pp. 251-91.
- Nagel T., *È possibile una giustizia globale?*, Laterza, 2009
- Nagel Thomas. *The possibility of Altruism*, University of Priceton Press, 1978.
- Pagano D., “La natura dei diritti umani: tra concezioni politiche e concezioni naturaliste”, in *Ethics & Politics*, 1, 2016, p. 443-472.
- Pogge T., *Povert  mondiale e diritti umani. Responsabilit  e riforme cosmopolite*, Laterza, 2010
- Pogge T., *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, Oxford Univ. Press, 2007.
- Pogge T., “An Egalitarian Law of People”, in *Philosophy and Public Affairs*, 23, 1994.
- Pleyers, G., *The Global Justice Movement*, *Globality Studies Journal* 19, July 1, 2010
- Rawls J., “Giustizia come equit :   politica non metafisica”, in Id. *Dalla giustizia come equit  al liberalismo politico*, Edizioni di Comunit , 2001
- Rawls J., *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunit , 2001
- Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971
- Rawls J., *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, 1982,
- Rawls J., Freeman S.R., a cura di V. Ottonelli, *Lezioni Di Storia Della Filosofia Politica*, XI, Feltrinelli, 2009
- Rawls J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, a cura di B. Herman, Harvard University Press, 2000
- Rawls J., “Justice as Fairness”, in *The Philosophical Review*, Vol. 67, No. 2. (Apr., 1958)
- Rawls J., *Liberalismo politico*, Ed. Comunità. 1994.

- Rawls J. "Kantian Constructivism in Moral Theory", in *The J. of Philosophy*, Vol. 77, No. 9 (Sep. 9, 1980), pp. 515-572
- Raz J., "Diritti umani senza fondamenti", in *Ragion Pratica*, 29, 2007
- Ritzer G., Dean P., *Globalization, a basic text*, Wiley-Blackwell, 2015
- Sumner W.L., *The moral foundation of rights*, Oxford University Press, 1987
- Tasioulas J., "The Moral Reality of Human Rights," in Pogge J., *To-mas Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor*, Oxford University Press, 2007.
- Tasioulas J., "Cosa è un diritto umano", in *Ragion Pratica* ,34, 2010,
- Thompson W Kenneth. *Political Realism and the Crisis of World Politics*, Princeton University Press, 1960.
- Valentini L., *Justice in a Globalized World: A Normative Framework*, Oxford Scholarship Online, January 2012
- Viola F., *Dalla natura ai diritti*, Laterza, 1997
- Viola, F., "Pluralismo e Tolleranza", in *Lessico della Laicità*, 2007,
- Waltz Kenneth. *The Man,the State,and War A Theoretical Analysis*. Columbia University Press, 2001
- Walzer M. *Just and Unjust wars*.Laterza.1977.
- Warrender Howard. *The political Philosophy of Hobbes*. Clarendon Press. 1970.
- Warwick P. Donald, *Transnational Participation and International Peace*. Harvard University Press. 1970.
- Williams H., " *The Law of Peoples*", in *A Companion to Rawls*, Wiley-Blackwell, 2014
- Wolff Christian, *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*. Clarendom Press, 1934.

## SITOGRAFIA

[https://www.undp.org/content/undp/en/home/sdgoverview/mdg\\_goals.html](https://www.undp.org/content/undp/en/home/sdgoverview/mdg_goals.html)

<http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?type=REPORT&reference=A7-2012-0192&language=EN>

[https://www.wto.org/english/docs\\_e/legal\\_e/27-trips.pdf](https://www.wto.org/english/docs_e/legal_e/27-trips.pdf)

Organizzazione Mondiale del Commercio. Info in <https://www.wto.org/>



