

Dipartimento di Scienze Politiche
Corso di Laurea Magistrale in Relazioni Internazionali

Cattedra di Global Justice

PENSARE LA GIUSTIZIA IN UN MONDO GLOBALE

RELATORE

Chiar.mo Prof.
Domenico Melidoro

CANDIDATO

Nicola Rubiu
Matr. 635732

CORRELATORE

Chiar.mo Prof.
Salvatore Ingrid

ANNO ACCADEMICO 2019/2020

INDICE

INTRODUZIONE	3
CAPITOLO 1	
GIUSTIZIA INTERNA O GIUSTIZIA GLOBALE	
1.1 <i>Il pensiero di Thomas Hobbes e lo Stato leviatano</i>	8
1.2 <i>Giustizia e ricerca dell'interesse. Il caso delle relazioni internazionali</i>	20
1.2 <i>Una nuova frontiera del pensiero. Idealismo e giustizia</i>	32
CAPITOLO 2	
È POSSIBILE UN MONDO DIVERSO?	
2.1 <i>Il ruolo dell'egualitarismo nella realtà contemporanea</i>	44
2.2 <i>Kant è ancora possibile per una giustizia globale?</i>	56
2.3 <i>Evolversi della libertà e dell'uguaglianza verso il villaggio globale</i>	67
CONCLUSIONI	77
BIBLIOGRAFIA	80
RIASSUNTO	81

INTRODUZIONE

Le questioni che interessano la giustizia globale sono, senza ombra di dubbio, tra le principali ad essere al centro dell'introspezione filosofica in generale e, in particolare, di quella politica, in quanto rappresenta il tipico, e persino arduo, caso in cui l'intelletto umano tenta di darsi una risposta sulla possibilità di trovare un punto di incontro tra una visione etica, che definiamo idealista, ed una più strettamente politica (per dirla con Macchiavelli), che per contro definiamo realista, del mondo e quindi del suo intendere la realtà che ci circonda. Vi è cioè sottesa una natura ontologica delle cose che andrebbe continuamente rivisitata, continuamente ricercata, che non solo detta il segno dello stare nel mondo, ma crea persino un'intera struttura che, creata dall'uomo stesso, fa da sintesi alla domanda "Cosa è la Giustizia?" e che prende il nome di "Politica", non fosse altro che per quella forma tutta umana di razionalizzare, dividere e comprendere, che trae spunto proprio dai processi di coscienza del sé e che indichiamo con termini quali, ad esempio, "cultura" e/o "interazione". Vista poi l'impossibilità di scindere l'idea di "uomo" da quella di "Politica", luogo in cui egli si fa cittadino, è necessario pertanto indagare quali percorsi filosofici siano stati intrapresi nel corso del tempo e come questi abbiano contribuito, anzi in certi casi addirittura creato, nuove vie di interpretazione del "Dasein" Heideggeriano, dello stare, appunto, nel mondo attraverso il connubio, dato l'argomento che andremo a trattare, tra cittadino e Stato, tra cittadino e Politica.

A tal proposito è bene fare un salto indietro nella storia e rammentare, anzitutto, che una prima riflessione su un concetto di giustizia che travalicasse i confini di un territorio organizzato, che comunemente viene definita cosmopolita, è stata la filosofia greca in riferimento al ruolo della "Polis" (città), nucleo primario in cui il singolo entrava in contatto con la realtà che lo circondava insieme ai suoi con-cittadini: da qui la filosofia ed il suo controverso rapporto con il pensiero politico. Controverso soprattutto in relazione al fatto che una riflessione sulla giustizia globale pone in luce grandi divergenze di pensiero sulla domanda di giustificazione etica, se lasciamo intendere la questione centrale della nostra riflessione come riferita a teorie politiche riflessive, nella loro cioè valutazione di pratiche istituzionali e sociali, al punto tale da accettare due importanti filoni interpretativi, uno libertario ed uno comunitario. Infatti, nel momento in cui entriamo nel merito del discorso e delle differenze che la Politica ha di rappresentare il ruolo del cittadino nello Stato, ci accorgiamo che l'introspezione filosofica incentra la sua attività di ricerca in riferimento ad una visione del mondo che non solo palesa lo spirito del tempo, figlia cioè di mutamenti storici e sociali, ma per di più si chiede se sia ancora pensabile una realtà scevra da quel potere politico capace e legittimato, a partire dal tipico Stato moderno, di imporre confini precisi, o se invece si possa tracciare un nuovo inizio proprio in

critica a questa rappresentazione, portandola ad una descrizione sovranazionale del cittadino che diventa di conseguenza cittadino globale, visione a cui si ispirano i diritti umani e su cui nasce la principale organizzazione internazionale in quanto tempio della comunità internazionale stessa, le Nazioni Unite.

Il riferimento è dunque a comunità politiche immaginate (B. Anderson) chiuse e stabili ed altre pensate, alla luce di un mondo diverso (migliore?), come aperte dove i confini dell'autorità politica vengono superati nel suo senso tradizionale.

A ben vedere, la domanda "Cosa è Giustizia?" contiene da sé un buon indizio per tracciare il solco di tale indagine; nella teoria politica Giustizia ha già un'accezione etica, nel senso che divide chi ritiene certe pratiche eticamente giuste o sbagliate. Per questo, nella tripartizione Giustizia-Cittadino-Stato, bisognerebbe partire non dalla domanda etica individuale (Cosa è giusto?) ma semmai dall'azione svolta da parte delle istituzioni nel concorrere attivamente alla risposta e nel loro tentativo di stabilire sistemi che siano duraturi o meno, dal momento che una domanda sull'etica è invece variabile a seconda di come si intenda il mondo, se cioè da un punto di vista idealista o realista. Ebbene, al centro del ruolo del potere politico, nel suo intrinseco rapporto con la realtà, è la controversia tra riconoscimento ed estensione, dove giustizia ha una valenza redistributiva. Di fronte infatti ad un dato conflitto, che divide in tal senso le parti di fronte alla posta in palio, è appunto la distribuzione tra costi e benefici, come il caso dell'estensione del suffragio e quindi, in generale, dei diritti a nuove categorie di popolazione stanziate in un dato territorio (ad esempio i migranti), questioni che interessano l'agenda di uno Stato democratico e che ragionano sull'essenza dell'identità umana, tradizionalmente difesa da confini o diversamente plasmata quando reinterpretata nel mondo postmoderno, mutando i criteri del giudizio sulla giustizia, da "locale" a "globale", e ritenendo possibile apportare un ragionamento etico alla politica, dove i costi di una scelta portino positivamente ad un aumento, o meglio una estensione, dei benefici stessi. Esiste quindi una teoria soddisfacente della giustizia globale? In prima fase, probabilmente no: una teoria della giustizia globale che possa definirsi piena rischia di cadere nell'utopia, in quanto non tiene conto della pluralità di modi di intendere la questione sulla praticabilità dell'estensione e sulle sue difficoltà, che possiamo sintetizzare in due teorie, quella utilitarista e quella dei diritti. Non solo quest'ultima risulta ostica nella sua applicazione, ma è tale anche per il fatto che diverse sono le realtà che di continuo interpretano i diritti umani in modi e ragioni per cui la giustificazione etica non può essere intesa come *unicum*.

Centrale, come vedremo in seguito, e contro proprio tale visione, tanto da segnare l'essenza del realismo politico dopo Machiavelli, è il ragionamento che sul rapporto tra uomo e politica fa Thomas

Hobbes ¹. Nelle relazioni internazionali vige l'anarchia, ragion per cui ad essere deleteria sarebbe proprio una visione globalista della giustizia incentrata sull'etica, dunque sull'estensione dei benefici: le valutazioni sull'operato dell'autorità sono da valutare solo su giudizi di stampo prudenziale, non effettivo. In effetti, anche se spinti da buoni propositi, la frammentazione propria della comunità internazionale è l'aspetto precipuo che la teoria globalista vorrebbe da sempre superare, essendo a suo dire il primo ostacolo che impedirebbe la costruzione di un mondo più eticamente preferibile o perfettibile. Quel che però affascina e che fa ritenere praticabile su scala extranazionale una teoria della giustizia è la sua minimizzazione della sofferenza sociale che sarebbe presente nella realtà politica, per cui una prospettiva "utilitaristica" si incentra sull'aspetto etico come protettore del nostro benessere, al di là del nostro poter essere agenti morali o progettare le nostre esistenze ². Thomas Nagel ha ben evidenziato tale prospettiva ricordando come i soggetti, nell'ottica del mondo della giustizia, agiscano in modo indipendente e come oggetti di protezione e benessere, specificando che la loro inclusione nella comunità morale non ne esaurisce però la funzione nell'idea di bene generale³. Eppure, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, sulla scia dei disastri compiuti in due guerre mondiali, è apparsa necessaria la costruzione di un nuovo mondo, di una "nuova frontiera" (J.F.Kennedy), che proprio nell'utopia per una vita migliore trovava, come precisato, la sua giustificazione: le tematiche dei diritti prendevano sempre più piede tanto nell'opinione pubblica quanto a livello politico, facendo così strada alla consapevolezza di una teoria sulla giustizia globale, malgrado si trattasse di una questione che demarcava gli aspetti più profondi della filosofia fin dai suoi albori. Impossibile pertanto non chiarire qui un concetto, ossia che fino ad ora ad incarnare rappresentazioni di mondi-quasi-perfetti sono stati i sistemi democratici e liberali, in quanto non solo hanno dato prova del fatto che un aumento del benessere fosse possibile anche a parti della società a cui prima questo era precluso, ma pure hanno difeso e portato avanti l'idea della democrazia come miglior forma di governo, tanto da convincere della bontà della causa di esportare tale sistema verso mondi-non-perfetti (sbagliati?): ecco qui che il connubio tra giustizia globale e diritto internazionale pone la sua base teorica in un diritto della ragionevolezza, uno strumento cioè grazie al quale verificare "a che punto sia" il mondo, salvo poi trovare la sua controparte, altrettanto radicata, nella presenza dell'ingiustizia tra un arcipelago di ricchezza ed un oceano di povertà e sofferenza ⁴. Una giustizia che sia incentrata sui diritti umani tende dunque ad una visione globalista data la sua naturale propensione alla totalità, in un certo senso restia ad accettare visioni del mondo diverse quanti

¹ Veca, Salvatore. *Sull'idea di giustizia globale*. Centro di filosofia sociale, Pavia, 2001, pag. 4

² Veca, Salvatore. *Sull'idea di giustizia globale*. Centro di filosofia sociale, Pavia, 2001, pag. 6

³ *Ivi*

⁴ *Ivi*

sono i sistemi sociali e politici, per loro indole refrattari alla condivisione ed alla omologazione, così come il fatto che, a ben vedere, i diritti, per essere protetti, devono affidarsi al buon senso della politica stessa. Nel momento infatti in cui si metta da parte la domanda “Quale è la natura umana?”, vista l'impossibilità di una risposta che metta d'accordo tutti, nella tematica che stiamo trattando si è spesso portati a chiedere “Dove è il fine dei diritti umani?": probabilmente nella loro stessa protezione, come ci ricordava a suo tempo Norberto Bobbio, limitando quando e quanto possibile (se possibile) la sofferenza, e spostando il punto focale del giudizio etico non sul sistema in sé ma sui suoi agenti morali, chiarendo infatti, a prova della credibilità delle tesi dei fautori della teoria globalista, che anche il diritto internazionale presuppone la fattispecie giuridica della responsabilità, sia verso un apparato sia verso il singolo soggetto, qualora un diritto venga violato.

Al di là però di questo aspetto puramente tecnico, è opportuno collegare le azioni a rappresentazioni in grande, a forme di razionalizzazione che qui sul piano etico e politico sintetizzano le differenze che già Max Weber riconosceva in “etica della responsabilità” ed “etica della convinzione”. Mentre la prima afferma la politica come metodo di soluzione attraverso strumenti che possono produrre anche effetti negativi per la sensibilità umana, la seconda ingloba una visione che indica l'idea platonica del Bene come qualcosa a cui tendere sempre e comunque. Paradossale appare come questi due estremi vadano ad unirsi, ma anche a scontrarsi, nell'inconscio di ognuno di noi come pure in quello collettivo, che nel caso delle comunità storiche e di destino a cui sentiamo di appartenere siamo stati abituati a definire con il termine “nazionalismo”. Mai come nei momenti di difficoltà, ad esempio, per i nostri contingenti militari e connazionali in missione all'estero proviamo sentimenti di attaccamento all'idea di “Nazione” così da farci sentire uniti, ed è anche questo il fattore che ci porta, nel bene e nel male, a dover scegliere tra “etica della responsabilità” ed “etica della convinzione”: certo, sarebbe ad ogni modo preferibile, cosa che è per l'opinione pubblica di un Paese democratico, tendere sempre a quest'ultima. Eppure la politica, nel suo essere quel grande calderone di interessi che sintetizza le istanze di affermazione del “noi” nei confronti del mondo esterno è costretta spesso a ripiegare sull'altra idea di etica, quella appunto realista.

La trattazione che seguirà all'interno di questo elaborato mira pertanto a mettere in luce le divergenze, come annunciato in apertura, tra rappresentazioni diverse che tanto l'essere umano quanto la Politica hanno cercato di porre in essere con le loro rispettive giustificazioni ed il motivo per cui, nonostante tutto, siano alla fine proprio le utopie, come già riteneva Tommaso Moro nei suoi discorsi con l'amico Pietro Gilles, a muovere gli animi delle persone facendosi da propulsori verso mondi migliori.

GIUSTIZIA INTERNA O GIUSTIZIA GLOBALE?

Il pensiero di Thomas Hobbes e lo Stato leviatano

L'approccio alle diverse teorizzazioni sul concetto di giustizia pongono le proprie radici ideologiche, come ricordato in apertura, già agli albori del pensiero greco. Al di là però di questo, senza ora considerare il frangente storico rappresentato dalla filosofia medioevale (nota come "scolastica", quindi Sant'Agostino principalmente), la prima parte di tale trattazione merita una particolare attenzione per quanto riguarda il pensatore ritenuto all'unisono padre teorico dell' "assolutismo" moderno: Thomas Hobbes. Perché dunque l'idea di giustizia entra a pieno titolo in questa nuova fase della storia, quella moderna appunto, tanto da condizionarne tutto il seguito?

Un primo scenario che il filosofo inglese pone in luce, sulla scia di una ricerca delle cose che voglia farsi "scientifica", misurata quindi su schemi e regole precise che guardino alla realtà così come è e non come dovrebbe essere, è la connessione tra "Natura" e "Cultura", il modo cioè che ha l'essere umano di pensare l'ambiente che lo circonda e sovrasta, dotandolo di un senso (che poi vedremo essere proprio il concetto di "Giustizia" presente nel Leviatano) di cui altrimenti sarebbe privo e teatro di un perpetuo disordine, di un mondo anzi dedito, cosa che è appunto per natura sua, all'anarchia. Il pensiero di Hobbes ci lascia intendere, quasi in filigrana, in una sua versione ontologica del mondo, che è necessario mettere da parte il pensiero platonico (la natura delle cose come un qualcosa di dato, da cui il mondo gerarchizzato delle idee) per dare spazio ad una concezione che vede al centro proprio lo scontro tra "materia" e "forma": la Natura informe ha necessità di una costruzione logica che la sostenga, in forte contrasto pertanto con la tipica filosofia cattolica che invece guarda al "creato" come riproduzione della perfetta volontà di Dio: due modi di concepire il concetto di Giustizia completamente diversi. A ben vedere, questa che è la base del pensiero hobbesiano ci spiega fondamentalmente e con drammatica chiarezza che l'essere umano nasce in uno stato naturale confusionario, senza cioè che vi sia un ordine come struttura, e che, abbandonando il tipico diritto naturale, crea per sé la Legge, ossia la soggezione alle leggi: una Giustizia che scinde, quasi arbitrariamente, non tra il giusto e l'ingiusto, per il fatto che la natura delle cose non prende parte a questo che invece compete, non a caso, al mondo della Ragione, ma tra il corretto e lo sbagliato.

La Natura non quindi come soluzione (Aristotele) ma come problema da cui l'uomo deve emanciparsi (o con un termine più tecnico "alienarsi"), non perché fuori vi possa essere un mondo migliore: semplicemente per pura necessità, perché anzi egli è, per ricordare il pensiero filosofico latino, *famae futurae famaelicus*, è assettato di crearsi sempre nuovi orizzonti di senso, i quali non sarebbero invece

possibili nel luogo primordiale in cui la generazione umana nasce in quanto teatro di scontro e morte, di anarchia. Non solo, in Natura esiste il diritto soggettivo (naturale) che nel Leviatano viene condannato per le motivazioni che ho ricordato fin qui e che si collega al diritto di libertà ed uguaglianza tanto decantato, per contro, da John Locke, per il quale invece il giusnaturalismo era la fonte grazie alla quale l'essere umano nasceva buono e propenso al dialogo con i suoi simili.

Di fronte alla natura "naturale" delle cose di conseguenza l'uomo trae la conclusione che sarebbe meglio optare per una seconda scelta (*second best*), ovvero sia rimanere senza il diritto naturale piuttosto che morire con esso. La Giustizia in Thomas Hobbes guarda allo stato di necessità che ha portato gli umani ad entrare in contatto tra loro, stando a regole che sono poi quelle delineate nel celebre "contratto sociale", a cui tutti debbono obbedire impartite dal sovrano che agisce ed esercita i suoi poteri in modo assoluto, svincolato cioè da qualsiasi limite o giustificazione etica. Certo, si contempla il diritto di resistenza, ma non viene mai messo in discussione l'ordine voluto alla fine dall'uomo stesso, che abbandona così la velleità di autogovernarsi per delegare tale prerogativa ad un organo, ad una entità che gli è esterna e lo comanda, che, in un certo senso, lo snaturalizza. Il concetto di Giustizia è pertanto una conseguenza della Ragione, agisce per necessità, scinde l'azione umana per categorie intelleggibili ed evita così un ritorno allo stato di natura, comunque sempre possibile.

Cosa significa ora tutto questo? In primo luogo ciò implica che il mondo interno è quello determinato ordinatamente dal diritto di uno Stato sovrano, che si incarna nella figura del sovrano assoluto, e che rientra nella concezione del "positivismo politico"; mentre fuori vige la "casa della guerra", un mondo totalmente inabitabile proprio perché privo di senso e di ordine, e che viene scisso dalla giustizia interna di uno Stato esattamente fino al punto in cui è stato stabilito il confine territoriale della sovranità. Gli altri Stati rappresentano quindi un ambiente di anarchia, che è poi quello classico con cui si intende buona parte della dottrina sulle relazioni internazionali, proprio a causa del fatto che nessuno di questi, non vivendo di per sé in una relazione di eguaglianza reciproca, obbedisce ad un unico governo, ad un'unica Legge. L'artificio dell'intelletto strumentalizza semmai la natura per capirla e superarla con lo strumento della Politica, quindi attraverso lo Stato, inteso come ordine nuovo e razionale. La naturalizzazione della Giustizia e della Politica, in contrasto alla quale vi è la non-natura (lo stato primordiale da cui l'uomo si è allontanato per dar vita al progresso), legittima quella macchina barocca che è ovviamente lo Stato leviatano.

È qui evidente il senso pratico, realistico appunto, dell'idea di Giustizia, usata dallo stesso Hobbes per screditare il ceto ecclesiastico che riconduceva tutto all'ordine extraterrestre attraverso concezioni puramente immaginarie, a cui il suddito doveva rimanere passivo; a screditare tale convinzione di fondo del pensiero religioso vi è pertanto la giustificazione che, certo, la giustizia deve poter essere intesa come virtù, ma non nel rapporto tra Dio e l'uomo, semmai tra gli uomini stessi: dunque nella

forma del contratto come un patto da rispettare, pena il ritorno allo stato di natura. Di quale patto si sta parlando però quando si pensa al contratto sociale? In primis, al rispetto della legge positiva come appunto “giusta” in quanto precetto della ragione, in secundis al fatto che “se A ha ragione di pretendere che B riconosca la loro eguaglianza, e B ha il dovere di riconoscere la legittimità della sua pretesa, allora B ha torto nel pretendere che A riconosca la sua superiorità, e dà prova di ingiustizia nel misconoscere la legittima della sua pretesa”⁵. Ciò lascia intendere la rinuncia dei sudditi allo *jus in omnia*, ovvero la concessione all'esterno di una parte della loro libertà (felicità?) per barattarla in cambio della sicurezza, di cui è appunto origine e garante lo Stato.

L'obiettivo della trattazione hobbesiana è dunque quello di escludere una considerazione del concetto di giustizia in termini trascendentali o metafisici, per lasciare così spazio alla possibilità di intendere l'umano non astrattamente ma così come è; la morale va ora in parallelo con la dimensione della legge positiva, ragion per cui di fronte ad essa solo l'obbedienza è accettabile. Mentre infatti la dottrina religiosa cristiana, che per certi versi farà da ispiratrice al concetto di giustizia globale per via dei suoi valori universalistici e apolitici, guarda alla sfera della morale come valore intrinseco, interno e primordiale all'animo umano, dove il giusto e l'ingiusto rappresentano un soliloquio della psiche (Son forse io guardiano di mio fratello?), ecco che tale struttura di pensiero viene completamente rigettata dal realismo di matrice hobbesiana che invece considera ciò come immaginifico e pericoloso, per poi analizzarlo nell'interazione tra soggetti ed affermare che la morale più autentica è naturalistica proprio per il fatto che è comunque l'uomo ad imporla su se stesso, non per ottenere benevolenza da Dio o perché sia stato appunto il Dio dei cristiani a volerlo (per Hobbes questa è solo una delle tante spiegazioni che l'uomo dà del mondo che lo circonda), ma semplicemente per sopravvivere. A ben vedere, quel rapporto uomo-Dio o tra uomo e Natura rispecchia efficacemente quello che diventerà tra Ottocento e Novecento il fulcro portante della filosofia fenomenologica da Husserl ad Heidegger. Spiego meglio: il fatto che l'uomo pensi di essere il soggetto del reale, implica sostanzialmente due cose: che tale realtà è da lui stesso intellegibile (come poi ci ricorderà Hegel), e che di conseguenza il rapporto che egli fa intercorrere con la natura non è nient'altro che quello classico tra soggetto ed oggetto, dove implicitamente si riconosce che il mondo primordiale da cui l'uomo proviene non è fondamentalmente mai esistito.

Se quindi trasliamo la filosofia morale su questa considerazione, capiamo bene che la prerogativa dell'umano, secondo Hobbes, è appunto quella di riconoscerla come unica naturale. La giustizia si fa pertanto garante in concreto di tutto ciò e trasforma in termini realistici una concezione della pace non

⁵ Toto, Francesco. *Concezione razionale e concezioni immaginarie della giustizia in Thomas Hobbes*. Isonomia-Storica, Roma, 2015, pag. 6

come assenza del male bensì come equilibrio tra soggetti. Di particolare importanza è proprio tale riflessione, in quanto chiarisce di cosa sia fatto questo stato di natura. Per “stato di natura” il filosofo intende l’inconscio umano, fatto di irrefrenabili pulsioni e spinte irrazionali, che in quanto tali renderebbero l’esistenza umana incomprensibile e mal disposta verso un altro aspetto, comunque naturale dell’uomo, ossia la convivenza: la giustizia quindi come tentativo di cooperazione e limite delle due principali pulsioni dell’essere umano, quella verso la vita e quella verso la morte (Freud), come cioè condizione necessaria e sufficiente⁶.

Se però questo aspetto tanto particolare quanto fondamentale della natura umana risulta fatto di più sfaccettature, ne consegue che è intrinseca una certa difficoltà e diffidenza nella condivisione, e di conseguenza possiamo affermare che Thomas Hobbes è il primo ad introdurre il principio (non a caso normativo) del “*pacta sunt servanda*” (bisogna rispettare gli accordi). La natura quasi percettibile dell’umano è sempre presente, non potrà mai andarsene proprio perché gli appartiene; la ridefinizione di giustizia, che giustifica ora la forza del sovrano come giudice e garante dell’ordine, mira alla compatibilità tra razionalità e pulsioni, tra soddisfazione e socializzazione, facendosi anzi mediatrice tra le parti di tale accordo dove queste devono quindi conformarsi non all’eticamente giusto (“semplicemente perché è così”) ma a ciò che dà forma alla coesione, punto questo che diventerà preponderante, non a caso, nell’ordinamento giuridico del Common Law; è necessario però comprendere ora un secondo aspetto della riflessione tra natura umana e giustizia.

Come abbiamo colto dal fulcro del pensiero hobbesiano, gli uomini sono portati a prendere coscienza di sé e di conseguenza, di fronte alla situazione propria del loro stato di natura, preferiscono ristrutturarlo trovandovi soluzione nell’interazione, la qual cosa comporta necessariamente una certa perdita di libertà a vantaggio però di un maggiore senso di sicurezza, garantito anzitutto dal vincolo imposto dalla socialità, razionalizzata cioè dal sistema delle leggi: l’ente che rappresenta ciò, perché sono gli uomini stessi ad averlo voluto (coscientemente, essendo esseri dotati di intelletto) è chiaramente esterno a loro e non può non essere lo Stato. Viene pertanto ribaltata una prospettiva che al tempo risultava assai difficile da sradicare, il pensiero tipicamente medioevale, per cui tutta la società era determinata dal volere di Dio e di conseguenza la giustizia ne era una sua naturale emanazione; a partire invece dalla rivoluzione scientifica del Seicento i dettami della speculazione filosofica vengono indagati da un nuovo punto di vista, quello che segna l’inizio della corrente empirista ponendo cioè al centro il soggetto pensante, appunto l’essere umano, che in tal senso separa

⁶ Toto, Francesco. *Concezione razionale e concezioni immaginarie della giustizia in Thomas Hobbes*. Isonomia-Storica, Roma, 2015, pag. 9

il sé dalla realtà pur essendovi in essa stessa inglobato. Cosa significa tutto questo per Thomas Hobbes nel suo tentativo di spiegare la relazione tra uomo ed istituzione?

Per il filosofo britannico esistono infatti due tipi di obbligo giuridico, uno che è proprio delle persone, ed uno che è invece proprio delle azioni, in un certo senso anticipando l'aspetto preponderante del pensiero kantiano riguardo alla legge morale nella distinzione tra moralità nel privato e moralità nel pubblico: la distinzione, specificata in altri termini, tra due tipi di vincoli, quello interno e quello esterno, e dunque fino a che punto si possa accostare la giustizia al concetto di "esser giusti".

Mentre la giustizia in sé guarda alla conformità della condotta come ad un mero fatto razionale, ovvero sia al grado in base al quale le persone si comportano secondo le regole e i patti tra loro stesse stabiliti, diverso è il caso del giudizio sulle azioni compiute, in quanto in tal caso i riferimenti a "giusto" ed "ingiusto" non indicano una qualità del soggetto ma vengono eguagliate da atti eseguiti "a diritto" o "a torto", rispetto cioè a chi le pone in essere come innocente o colpevole: la persona giusta è quindi colei che compie azioni giuste perché rispetta la legge, ma allo stesso tempo può agire con azioni sbagliate innocentemente; la persona ingiusta invece compie atti appunto ingiusti perché non conformi alla legge, così come azioni giuste perché così le è stata imposto, trovandovi in questo un vantaggio⁷. A tal proposito, i vincoli di cui si occupa Hobbes riguardano, come specificato sopra, tanto le azioni quanto le coscienze dei soggetti, e di conseguenza il ruolo che in questo duplice rapporto riveste la legge naturale. Questa infatti funge per il pensiero hobbesiano e giusnaturalista seicentesco un ruolo chiaramente cruciale, fungendo da bussola interna alla coscienza umana ma dirigendone all'esterno ed accidentalmente le azioni, nel senso che il rispetto delle regole non può configurarsi come una scelta singola, all'unisono, ma proviene dalla decisione che a rispettarla si deve essere sempre più di uno, altrimenti non avrebbe un senso: «Patti conclusi per un contratto in cui la fiducia è reciproca [...] non sono validi nello stato di natura se in una delle due parti insorge un giustificato timore» e «finché non sia eliminata la causa di questo timore»: «promesse reciproche fatte in circostanze in cui nessuna delle parti ha sicurezza dell'adempimento da parte dell'altra non hanno alcuna forza per obbligare»⁸, a significare evidentemente che, certo, la legge naturale informa l'essere umano del fatto che la giustizia dà forma al modo che hanno le persone di intendersi (il rispetto dei patti appunto), ma la forza della legge non può che provenire da quella capacità di coercizione che solo lo Stato può imporre in quanto l'unico legittimato a ciò, intervenendo quando la legge stessa è violata. Viene pertanto fatta coincidere

⁷ Toto, Francesco. *Concezione razionale e concezioni immaginarie della giustizia in Thomas Hobbes*. Isonomia-Storica,

Roma, 2015, pag. 12

⁸ Toto, Francesco. *Concezione razionale e concezioni immaginarie della giustizia in Thomas Hobbes*. Isonomia-Storica,

Roma, 2015, pag. 13

la sfera della morale con quella in cui ad essere soggetto è lo Stato stesso, sia verso l'interno sia come determinazione verso l'esterno, in relazione cioè ai rapporti internazionali, essendo il custode delle decisioni che dividono il momento della pace da quello della guerra.

Non solo, questo aspetto è cruciale soprattutto per via del fatto che la concezione della sovranità dello e nello Stato risulta del tutto connaturata all'uso della violenza come strumento nelle mani del sovrano per riportare all'osservanza delle leggi i suoi sudditi (come infatti già ci aveva ricordato Macchiavelli); si tratta dell'accettazione da parte della giustizia intesa come realista dal pensiero politico e filosofico che la violenza stessa e la guerra non possono mai del tutto essere annullate, sia per ristrutturare l'ordine e la sicurezza nella propria sfera giurisdizionale sia nei confronti degli altri Stati (si pensi, ad esempio, alle guerre d'aggressione, dove lo Stato attaccato è legittimato, purché il diritto internazionale lo consenta in determinate circostanze, a rispondere con le armi allo Stato aggressore). La pace è dunque nella concezione della giustizia interna e realista una mera utopia quando finalizzata a sé stessa, quando cioè si pretende di poterla proteggere o raggiungere senza l'intervento necessario del potere pubblico, volto appunto a riportare gli elementi al loro senso in un mondo da esso stesso diretto e garantito; il motivo è presto detto: nel momento in cui, secondo Hobbes, lo Stato moderno non solo assolve ad un compito pratico, quello che chiaramente viene a dispiegarsi nell'imposizione della giustizia attraverso, come ricordato sopra, la coercizione, ma in più ingloba dentro di sé il valore universalistico della Ragione, allora lo Stato ne è la sua massima espressione, tanto da rappresentarsi come una divinità, od un mostro, per essere più precisi (il caso appunto del Leviatano essendo questa una creatura dell'immaginario biblico).

Ho sopra affermato che l'uomo comprende la sua natura nel momento in cui se la rappresenta come un suo antecedente, dotandola di senso sul piano intellegibile dove al centro è la scissione soggetto – oggetto. Non solo questo riveste un aspetto cruciale nella filosofia generale, ma per di più, nella introspezione che ne fa Hobbes, viene persino adattato nell'indagine sul senso della giustizia dello Stato e quindi sull'essenza di quest'ultimo: la sovranità. Il filosofo inglese guarda infatti al fondamento ontologico della giustizia del sovrano come, per dirla in termini platonici, al concetto di "anima": la sovranità sta all'essenza, mentre lo Stato alla forma, ne è cioè la sua rappresentazione ed emanazione; di più, tale concetto è inscindibile da quello che riguarda la concessione dei diritti, che rendono il potere dello Stato illimitato e assoluto (basti pensare che solo esso può ergersi a giudice sulle opinioni e sui comportamenti scindendo tra compatibili o incompatibili con la pace, con il rispetto delle regole)⁹. Eppure, sono pur sempre gli uomini a trasferire il potere di cui stiamo discettando, lasciando intendere

⁹ Toto, Francesco. *Concezione razionale e concezioni immaginarie della giustizia in Thomas Hobbes*. Isonomia-Storica, Roma, 2015, pag. 20

l'ambivalenza di senso per cui si può parlare all'un tempo di immanenza e trascendenza, ovvero sia di morale nella concezione stessa della giustizia: si tratta cioè di una realtà frutto dell'immaginazione, da cui ne consegue la possibilità per il suddito di mettere in discussione il potere dello Stato. Quel che Thomas Hobbes pone in luce non può che essere la questione che pone in correlazione l'idea del giusto con il rapporto tra conformità ed essenza del potere politico. Per quanto infatti si stia discutendo di una concezione della giustizia in senso squisitamente realista, vi è un punto di contatto tra questa e l'idea globalista od extra-statuale: la questione dei diritti essenziali ed illimitati è a fondamento della struttura su cui poggia la sovranità, di conseguenza, nel caso in cui anche solo uno di questi venga meno, il suddito, colui che è obbligato a rispettare la giustizia, potrebbe rovesciare la prerogativa del potere politico (la legittimazione al comando), situazione questa che appunto si avvera quando si concretizza la dissonanza tra Stato e la sua essenza¹⁰. A prova di questo, secondo Hobbes, vi è il diritto alla resistenza, che, proprio perché "diritto", assume i connotati della giustizia come giusta azione da intraprendere quando opportuna.

Il tanto citato *ius resistendi* (tra l'altro già presente nel pensiero medioevale di San Tommaso) viene pertanto adattato dal filosofo inglese ad una realtà che nel suo secolo andava evolvendosi verso le monarchie nazionali ed assolute; la logica al fondo di questo è che lo Stato per via del quale vengono in essere situazioni di mala gestione del potere legittima come conseguenza la nascita di sollevazioni popolari dal momento che verrebbe meno il criterio di razionalità insito nella stessa essenza di giustizia, diventando così un qualcosa di immaginifico, non avendo più pertinenza con la realtà in cui originariamente si sviluppa: è chiaramente il caso della tirannide. A tal proposito i patti «ricevono la propria forza [...] dal timore di qualche spiacevole conseguenza», «non hanno forza per obbligare [...] se non quella derivante dalla spada» con la quale il sovrano suscita il terrore della punizione, e la loro «validità [...] non ha principio se non con la costituzione di un potere civile sufficiente a costringere all'adempimento»¹¹: il non-Stato, per quanto esistente, risulta tale in quanto non-perfetto, quando cioè non assicura più ordine e sicurezza. Si pensi ad esempio alla legge che riguarda la punizione da somministrare a quel suddito, o a quel cittadino, che non ha rispettato un precetto; la sanzione è per Hobbes di fondamentale importanza per testare il grado di giustizia su cui poggia la sovranità di quello Stato, ragion per cui parlare di punizione è ben diverso dall'agire per puro gesto di ostilità nei confronti di un soggetto, mentre infatti nel primo caso la sanzione è in quanto tale giusta poiché ripristina

¹⁰ Toto, Francesco. *Concezione razionale e concezioni immaginarie della giustizia in Thomas Hobbes*. Isonomia-Storica, Roma, 2015, pag. 21

¹¹ Toto, Francesco. *Concezione razionale e concezioni immaginarie della giustizia in Thomas Hobbes*. Isonomia-Storica, Roma, 2015, pag. 24

l'ordine prestabilito, nel secondo manca ogni buon senso di giustizia, in quanto lasciata ad una azione di puro arbitrio, a chiarire pertanto che l'obbligo per il suddito di rispettare le leggi del potere statale vale fintanto che tale obbedienza abbia un senso, fintanto che anche lo Stato rispetti il contratto sociale. Le sommosse popolari segnano dunque la cifra che conferma la legittimazione del potere non venendo accettata alcuna forma di trascendenza della giustizia interna in eventuali accezioni morali: nel momento in cui questo accade, allora ciò significa che lo Stato, come inteso da Hobbes, ha semplicemente fallito nella sua missione; certo, questo non vuol dire che per il filosofo non si possa dare una valenza di giudizio negativo ai casi di sollevazione popolare, che però, malgrado tutto, possono avere un impatto così forte nel sistema da metterne in evidenza le sue stesse criticità e lacerazioni. Se infatti in momento di pace ogni cittadino viene a trovarsi in armonia con il tutto, rappresentato dallo Stato stesso, ebbene in caso di scontro avviene che lo stesso, non riconoscendosi nelle istituzioni, risolve di non accettare più il trasferimento dei diritti che, suo tempo, aveva invece compiuto a favore appunto del potere statale¹².

All'interno del pensiero hobbesiano decisivo risulta, a proposito delle divergenze che possono intercorrere tra governanti e governati, una netta separazione tra il mondo come è realmente, centrato in una sua visione stato-centrica, e come si vorrebbe che fosse; il caso sopra descritto è di conseguenza quello che lo stesso Thomas Hobbes ci descrive come appartenente al mondo delle rappresentazioni: non la realtà delle cose, ma semmai quella che si potrebbe, o vorrebbe, plasmare. Ancora, le situazioni in cui storicamente si sono manifestate le sommosse contro la monarchia, o comunque in generale contro il potere centrale, secondo il filosofo, hanno posto in luce esattamente il momento, temporaneo o decisivo non importa, che ha chiarito le rappresentazioni di una giustizia che trascendesse l'immanente, fasulla e pericolosa quindi, in quanto del tutto aliena alla sua vera natura, quella della legalità: in questo caso infatti, venendo meno il vincolo del contratto sociale, cade pertanto anche quello della sovranità stessa, la quale non può per natura sua essere esente dalla concretezza dei fatti, cioè dall'esercizio vero e proprio del potere¹³.

La giustizia può quindi fare affidamento sulla scienza, in quanto come il metodo scientifico deve seguire una sua logica, una sua razionalità; non può basarsi su ideali tipicamente astratti ma deve mettere continuamente in ordine istanze diverse che provengono dalla società. Potremmo dire che si tratta per Hobbes di una vera egemonia della ragione che non riconosce limitazioni se non quelle giustificate da sé stessa; la diatriba su chi o cosa debba rappresentare la concezione di giustizia riguarda

¹² Toto, Francesco. *Concezione razionale e concezioni immaginarie della giustizia in Thomas Hobbes*.

Isonomia-Storica,

Roma, 2015, pag. 28

¹³ *Ivi*

di conseguenza la lotta tra diritti reali e diritti immaginabili, i primi sono inerenti alle istituzioni mentre i secondi alla pura astrattezza del vincolo morale. Essendo infatti quello di Hobbes il secolo, come prima ricordato, della vittoria della scienza sulla fede, il suo pensiero pretende di ergersi anch'esso, nel grande mondo della filosofia e del pensiero politico, a paladino di una "rivoluzione copernicana" che apre gli occhi sulla realtà del vivere fra gli uomini, che, quando razionalizzato ed intellegibile, si fa istituzione. La giustizia realista, quella appunto definita come centrata sul potere politico della sovranità rappresentata dallo Stato, andrebbe di conseguenza a colmare un vuoto, che altrimenti sarebbe fasullo all'intelletto umano, che a mio parere è esattamente il compito che da sempre ha svolto la teologia ed in generale la religione: come infatti quest'ultima, anche la giustizia dello Stato *relige*, contiene dentro il sé il sacro ed il profano, con la differenza però che il risultato ottenuto non può rimanere nel mondo platonico delle idee, bensì si mostra e si fa immanente in quanto è pur sempre relegato al mondo imperfetto dell'essere umano; a livello pratico quel che fa è anzitutto mettere in armonia, fino a quando questo le sia ancora possibile, il ragione con l'irrazionale, il conscio con l'inconscio, la scienza con le passioni.

La crisi storica rappresentata dal Seicento, il tentativo cioè di ripensare gli antichi schemi filosofici e politici del Medioevo e l'introduzione al sistema capitalistico nella società europea del tempo, fa da apripista a nuove considerazioni sulla giustizia alla luce del consolidarsi delle monarchie nazionali, il cui retroterra, caratterizzato dall'affermarsi di strutture di potere nate dalle guerre civili (l'Inghilterra nel caso del pensatore di Malmesbury), detta la linea che introdurrà dopo Machiavelli alla corrente realista. La base di tutto questo non trova, secondo appunto Hobbes, valide ragioni per trovare le sue giustificazioni in un presunto diritto divino dei sovrani, ma nella necessità, più volte qui ricordato, di far fronte alle vicissitudini dell'immanente, ben raffigurate nella massima che renderà lo stesso filosofo inglese degno di entrare nella schiera dei "filosofi del mistero". L'espressione infatti *homo homini lupus* detta la cifra che esclude uno degli aspetti centrali della filosofia antica ed aristotelica, quella per cui l'uomo è *zoon politikon*, pur essendovi debitore per il fatto che comunque l'idea dello Stato hobbesiano rimane quella di un'entità continuamente in divenire. In tal senso l'assunto principale è che l'ordine politico non viene introdotto da precetti normativi, che nel pensiero realista sulla giustizia risultano autoreferenziali; esso non può che essere frutto appunto degli stessi individui, tanto che in casi diversi si dovrebbe parlare di *fictio juris*, necessaria però e certamente per permettere alla sovranità di apporre la trascendenza (il diritto divino, l'assolutismo) sulla figura del sovrano, dotandolo dell'istituto della *plenitudo potestatis*. Con Hobbes «l'artificio strategico consistente nello stato di natura caratterizzato solo dalla nozione degli individui e del loro diritto a tutto, permette di non riconoscere nessuna dimensione collettiva come naturale e originaria. E ciononostante bisogna trovare con un artificio umano una dimensione sociale per impedire che le forze contrastanti degli individui

comportino la reciproca negazione e morte. L'unica soluzione è – come emerge dalla celebre costruzione che si ha con il contratto sociale – un accordo che sia garantito da una forza immane, costituita da tutti. A questa forza comune tutti volontariamente e razionalmente si assoggettano proprio perché non ci sia sopraffazione dell'uno sull'altro»¹⁴.

Trovo poi particolarmente interessante e di fondamentale importanza quanto per Hobbes le questioni religiose (come d'altronde era naturale per un uomo di quel secolo) incidessero così profondamente nel proprio ragionamento tanto da criticarle duramente ma anche da non poterle del tutto mettere da parte per giustificare le dovute riflessioni in materia. Essenziale poi, per comprendere una teoria della giustizia che appunto voglia affermarsi come statalista e realista, è che ci debba essere, a ben vedere, un minimo di concezione idealista a farne da appoggio. Se infatti è vero che ragionare su una idea di giustizia non può fare a meno dell'importanza che tale tema riveste per quello sulla libertà umana, ragion per cui l'una è sostanzialmente un'allegoria per l'altra, allora la stessa filosofia hobbesiana riconosce il fatto che la libertà si caratterizza come assenza di ostacoli nei confronti delle pulsioni umane: di conseguenza solo chi è onnipotente, per Hobbes, è libero, può cioè fare quel che vuole.

Perché gran parte dell'introspezione filosofica sulla teoria della giustizia poggia su questo binomio? Secondo Hobbes, e secondo poi chi nei secoli successivi ne seguirà l'impianto, solo dividendo la libertà dell'unico essere onnipotente, Dio, dalla finitudine degli esseri umani, è possibile conciliare la necessità e la Legge; mentre infatti al Dio cristiano appartiene la volontà, alla giustizia e al mondo terreno spetta la potenza, a cui l'uomo stesso deve obbedire per ragioni che giustificano lo stato di necessità delle cose. Hobbes conclude in ultimo il suo ragionamento così: «Homines sine lege, propter jus omnium in omnia, mutuis caedibus se ipsos interimere. Leges sine poenis, et poenas sine potestate summa inutiles esse. Potestatem sine armis et opibus in unius personae manum collatis, vocem meram neque ad pacem, neque ad difensionem civium, momenti ullius esse; et proinde, cives omnes, sui (non imperatum) boni causa ad rempublicam opibus suis tuendam et confirmandum, quantum possunt, obligari, idque arbitrio illius cui summam dederint potestatem»¹⁵ (gli uomini senza legge, nello stato di natura, a causa dello jus in omnia sono portati ad uccidersi e che affinché le leggi e le pene da esse previste siano efficaci è necessario un potere accentrato nelle mani di un sovrano, così come è importante che i sudditi siano obbligati a sostenere o a difendere lo Stato).

¹⁴ G. DUSO, *La logica del potere*, cit., pp. 69-70

¹⁵ TH. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 1130, cap. XLVII

Certo, quello di Hobbes è un pensiero che analizza la struttura politica e giuridica interna all'organizzazione moderna dello Stato, un pensiero forse ancora primordiale per spiegarne la portata ad un livello più grande, eppure, trattandosi proprio di concetti legati alla natura della statualità, risulta alquanto difficile non trovarvi una connessione con le giustificazioni a cui gli Stati stessi alludono nel momento in cui tessono le proprie relazioni. Per quanto infatti il realismo puro sia diverso da quello incentrato nelle relazioni internazionali, entrambi sono lungi dall'accettare visioni del mondo basate su principi universalistici e/o cosmopolitici, entrambi, ad esempio, pongono in evidenza l'importanza di uno dei concetti base, poi cardine del diritto internazionale, quello del "dominio riservato": lo Stato riconosciuto tale, che disciplina il potere pubblico con la giustizia e abbia determinato così i confini della sua giurisdizione, difende allora la natura "rationae materiae" del suo potere pubblico; non permette a nessuna autorità esterna di interferire nei suoi affari interni, e questo è necessario affinché sia rispettata la condotta nelle relazioni internazionali stesse incentrata sul rispetto reciproco. È pur vero anche che la teoria realista e statalista è stata utilizzata per spiegare la natura politica del confronto tra Stati forse impropriamente, dato che riflessioni pure sulle relazioni internazionali sono state fatte in modo autonomo tempo dopo, essenzialmente sull'esperienza della guerra fredda. Se però da un lato tanta differenza chiarisce i suoi confini a livello accademico, non si può non constatare quanto il realismo politico abbia fatto da vettore per dare forma ad uno studio, anzitutto storico, delle interazioni tra Stati stessi in uno scenario macro-sistemico, sicuramente fondamentale per cogliere lo spirito del tempo in cui ogni essere umano si è trovato, e si trova collocato nelle varie epoche.

La necessità di ricercare punti in comune tra due visioni comunque diverse nel mondo politico e delle realtà statali è stata infatti la discriminante che ci ha permesso di distinguere la politica internazionale da quella interna: in entrambi i casi, gli studiosi delle relazioni internazionali, servendosi di tale corrente di pensiero, hanno individuato possibilità di ricerca scientifica negli argomenti da loro analizzati senza appunto ricorrere ad eccessive astrazioni, senza rischiare cioè di incorrere in ragionamenti troppo estranei al contesto vero di quanto andavano a comprendere. I punti in comune, per essere più chiari, sono da ricercare in quel rigore scientifico che plasma la concretezza e la praticità di queste due visioni del reale; malgrado però questa precisazione, certamente sono dovute le necessarie diversificazioni: mentre infatti per la prima parte del Novecento lo studio delle relazioni internazionali deve molto alla teoria realista, non è lo stesso verso la fine del secolo scorso. L'avvento pertanto del "neorealismo" (come ad esempio il pensiero di G. Kennan e Morghentau) ha chiarito la necessità di autonomia dello studio sulla politica internazionale dall'aspetto puramente normativo e

realista, vertendo di conseguenza su una visione positivista, ragion per cui è venuta meno la prescrizione politica come dimensione morale presente nel realismo classico ¹⁶.

In tal senso diventa particolarmente complicato riuscire a distinguere correnti di pensiero delle relazioni internazionali scindendo la categoria dei realisti da quella dei non realisti e per di più non sempre queste diversità sono perfettamente distinguibili, in quanto vi sono autori che hanno sposato più teorie di questa materia per poi farne una teoria composta di più aspetti. Se quindi il realista puro, anche quando non specialista delle dinamiche della politica internazionale, fa riferimento ad una vera e propria filosofia (a cui ovviamente appartenevano anzitutto Machiavelli e lo stesso Hobbes, come ho descritto nelle righe precedenti), lo studioso delle relazioni internazionali, quando definito appunto “realista”, guarda a ciò come semmai metodo di indagine, strumento a cui affidarsi per determinare quale strada andrà a percorrere: infatti lo studio della politica come fondata sulle interazioni tra sistemi e relazioni di potere ed interesse non rimane esclusivamente ad indagare la natura umana, dato che chiaramente interessata a superare tale assunto, che è per contro base della corrente filosofica realista¹⁷.

¹⁶ Carati Andrea, *Realismo e teoria delle relazioni internazionali: dalle origini prescrittive al metodo scientifico*, Università degli Studi di Milano, pag. 3

¹⁷ Ivi, pag. 4

Giustizia e ricerca dell'interesse. Il caso delle relazioni internazionali.

La precedente trattazione sul pensiero di Thomas Hobbes non solo, come abbiamo notato, pone l'accento sulle dinamiche interne allo Stato nel rapporto che intercorre tra governanti e governati, ma la considerazione che ne viene fatta in relazione al *bellum omnium contra omnes*, fulcro della stessa introspezione hobbesiana, non può che vertere poi su un'ulteriore valutazione, quella cioè che ragiona sulle relazioni esterne, ovvero sia come lo Stato si pone verso gli altri Stati, comunque entità politiche determinate. Il pensiero politico infatti ricerca il ruolo della giustizia, qui intesa dalla corrente realista, anche nelle relazioni internazionali, anzi: tale concezione viene rinforzata proprio all'interno di questo contesto, ossia nel momento in cui ci si affaccia ad analizzare quale sia la linea direttiva che interessa la condotta degli Stati stessi al di fuori dei confini che sono loro propri.

Secondo buona parte della filosofia moderna e contemporanea al di fuori della giurisdizione statale vige il mondo della totale anarchia, che tenderebbe per natura sua non tanto a momenti di pace ed armonia, potremmo dire tra le diverse nazioni, quanto a momenti di scontro se non proprio di guerra, quando cioè la politica ingloba ed esterna i suoi strumenti di potenza; la domanda che infatti dovremmo porci è se di fronte a tanto scenario di confronto senza tregua sia possibile un modo, o meglio un modello, che faccia dell'etica un elemento essenziale della stessa idea di giustizia. Il caso delle dinamiche che caratterizzano le varie situazioni della politica internazionale dividono tuttora due importanti direttrici di pensiero: da un alto il realismo classico, dall'altro quello noto come "radicale"; il primo, pur non rigettando in toto la valenza che assume nella politica, in generale ed in quella di potenza, i dettami del discorso etico, rifiuta la concezione della validità del moralismo nell'azione appunto dello Stato nei confronti delle relazioni esterne, ritenendolo del tutto astratto, incapace di cogliere essenza e giustificazioni nella condotta di tali soggetti e, per contro, ritiene di fondamentale importanza e metro di giudizio quello meramente politico (a cui, ad esempio, si rifà Machiavelli quando delinea le qualità che il principe deve possedere). L'interesse e la potenza sono semmai le due bussole che dettano la cifra della qualità di una decisione politica, dove di conseguenza non vi è spazio per idee utopistiche o visioni del mondo che risulterebbero, come ricordato sopra, astratte e del tutto aliene alla natura umana o al ruolo appunto dello Stato all'interno di tale scenario.

Uno dei principali filosofi che ha messo in chiaro tutto questo è stato sicuramente Hans Morgenthau con i suoi principi del realismo politico, in base ai quali è necessario porsi nei confronti ed in opposizione all'idealismo, ritenuto inefficace e fuorviante per comprendere la condotta umana e quella degli Stati, dal momento che si analizzano questi due aspetti, nella mera ottica politica della giustizia e dell'idea di potenza, come ad un qualcosa non di naturale, iscritte nella struttura della realtà semplicemente così come è, ma di artificioso e sbagliato, cadendo nel tranello per cui si debba avere

fede nella ragione in quanto unico strumento che redime l'essere umano dai suoi peccati egoistici, aprendo una volta per tutte la strada al mondo perfetto, in cui sarebbe assente un comportamento votato allo scontro: secondo Morghentau, questa prospettiva teorica è fallace per il fatto essenzialmente che mira a svalutare la ricerca dell'interesse nazionale a vantaggio di principi morali universalistici (*justice among nations*).

Gli uomini infatti non potrebbero trovare in tali principi giustificazioni esatte al loro comportamento o ad una spiegazione esaustiva della loro natura, anzi il tutto verrebbe a scadere come ad un qualcosa di puramente relativistico, non esistendo in realtà concetti universali ed uguali per tutti, lasciando semmai intendere una concezione delle cose fortemente dettata da pregiudizi, dunque assunzioni infondate sull'oggetto della nostra riflessione; l'idea di giustizia infatti verrebbe ingenuamente ad essere collata dai suoi fautori in una visione del mondo che, priva a dire il vero di veri elementi universalistici, si risolve con l'essere pretesto per giustificare progetti tipici di una nuova crociata, che maschererebbero altre volontà di potenza, di imposizione semmai della potenza dei più forti. La natura umana, sempre per il pensatore tedesco, si costituisce di forze irrazionali sempre in contrasto l'una con l'altra, che non sempre la mente conscia riesce a comprendere e a cui nella maggior parte dei casi è soggetta, spesso provocando inquietudine e sofferenza per il fatto di non poterle dominare con gli schemi tipici della ragione, con le prerogative appunto di una giustizia che voglia dirsi moralistica. Per quanto possa sembrare tale valutazione alquanto preoccupante, prima la si accetta meglio sarà poi produrre ragionamenti rilevatori dello stato delle cose e quindi, partendo dall'assunto per cui la realtà si dà in questi termini, incoraggiare soluzioni ai problemi del mondo che non siano completamente estranei alla stessa natura delle cose; dato poi che il male è esplicitamente un elemento caratteristico della natura di questo mondo da cui l'uomo stesso non è per nulla avulso, la guerra (meno la sua accettazione da parte di un giudizio morale) ne è una sua conseguenza: ragion per cui non solo il compromesso, e non la pace, rappresenta la condizione ottimale a cui tendere, ma in quest'ottica persino un male (o un bene?) necessario.

Che ruolo gioca quindi la relazione che la giustizia intrattiene per natura sua con la politica? Quella del giusto interesse è infatti il perno di tale introspezione. Se da un lato il pensiero occidentale ha sempre più teso, a mio parere erroneamente, a considerare se non le società umane comunque la cultura dei popoli come prodotti delle strutture di potere di cui la politica si fa portavoce, bisogna precisare che, per contro, è proprio quest'ultima un prodotto del sistema in cui la cultura di ogni popolo è il protagonista, ossia il fattore umano. La giustizia in questo senso, rappresentata, per ricordare Machiavelli e poi Hobbes, dalla sovranità dello Stato e quindi dai suoi uomini politici, comunque emanazioni del sistema in cui vengono a trovarsi, non tiene conto di principi, ma anzi li utilizza per

meglio adattarli alla situazione e del sistema e degli uomini stessi, ponendosi quindi sul piano di un discorso che giustifichi l'interesse, il motivo alla base di ogni azione umana e politica insieme.

Morghentau non sostiene però la totale assenza di una morale che guida secondo giustizia le dinamiche di potere e della politica nell'agire di tutti i giorni, non trattandosi di un mero scontro tra morale e peccato, anzi la questione è ben più profonda. Escludendo la possibilità che si possa giungere ad una verità uguale per tutti, il relativismo di cui è intrisa tale concezione della giustizia è tenuto a fare i conti con gli stessi concetti di bene e male, in un ragionamento che è quello già intrapreso sui tempi da Kant nel caso dell'imperativo categorico: le azioni eticamente giuste sono quelle che tendono alla giustificazione di un bene superiore quando vengono messe in pratica trattando l'essere umano come il fine stesso a cui tendere; dato però che le azioni non politiche possono essere spesso imperfette e corruttibili, quelle strettamente politiche lo sono sempre¹⁸. Pertanto, a muovere lo spirito della condotta umana nella sfera della politica ed in relazione con la giustizia è certo un alto senso del bene comune e della moralità che anima le decisioni di chi è titolare del potere, ma, come già sottolineato in precedenza, ciò non sta a significare la completa adozione dei principi universalistici della filosofia etica, riferiti principalmente alla morale cristiana o, per un altro verso, all'idea di moralità nel pensiero kantiano. Tali principi teorici infatti si determinano nel fine stesso del potere politico e della sovranità secondo appunto giustizia: l'affermazione dei propri interessi nazionali, che fanno da collante, quasi sia una sorta di destino manifesto, ora di quel popolo, ora di questa specifica classe sociale, ora di quella classe dirigente; a ben vedere tanto l'individuazione quanto la concezione di interesse comune sono sintesi dell'identità di una comunità autodeterminata: questo è quanto intende la giustizia realista e qui Morghentau per imperativo morale.

Come già a suo tempo riteneva Hobbes in opposizione alla dottrina del ceto ecclesiastico, anche il pensatore tedesco considera il tentativo di imposizione dei principi non solo una mera finzione, ma persino una minaccia alla pace e alla sicurezza dell'integrità dei popoli, alla loro libertà e alla loro espressione nel mondo, vero strumento che porterebbe, appunto secondo i realisti, alla prosperità e alla coesione tra diverse comunità, per quanto comunque tale assunto non venga analizzato in termini di omologazione o, certamente esagerando, di coercizione, di imposizione di valori prestabiliti. In questo senso deve essere di conseguenza considerata la giustizia realista: come cioè la luce che conduce gli uomini fuori da un presunto stato di ignoranza, portandoli così a comprendere la realtà delle cose e partire da questa per poterla migliorare; la concezione realista assume quindi in tale prospettiva di indagine una funzione quasi salvifica, in quanto capace di liberare appunto l'essere umano dalle false

¹⁸ Boscarior, Marco, *il ruolo della giustizia nelle relazioni internazionali*, Univ. Cattolica del Sacro Cuore, 2013, pag. 41

credenze dell'utopismo, spesso imposto dalla dottrina religiosa, lasciano spazio ai filosofi i quali, avendo colto tutto questo, decidono di svolgere tanto compito di redenzione, di smascheramento del falso e distruttivo moralismo, inseguendo l'imperativo dell'interesse personale¹⁹.

Esistono quindi, domanda tra l'altro che già Hobbes stesso si poneva, principi adattabili alla giustizia nella politica, in tal caso, delle relazioni internazionali? Ebbene, una risposta potrebbe provenire dall'elemento fondamentale di indagine ed ontologico che permea il realismo politico. Il senso di relativismo che va a caratterizzare proprio questa corrente di pensiero ci suggerisce anzitutto che tale questione ha una sua duplice forma: è per prima cosa temporale, nel senso che il modo, ad esempio, di intendere i problemi legati ai diritti umani, non è lo stesso ora rispetto al secolo precedente (già questa precisazione dovrebbe essere sufficiente a indagare criticamente e maggiormente riguardo all'affermarsi di principi considerati universalisti); è poi figlio del pensiero occidentale, dal momento che, per quanto determinati modi di intendere il mondo siano stati efficacemente esportati dagli europei, esistono nazioni che hanno seguito la nostra cultura ed ideali, mentre altri no, anzi questi ultimi si sono spesso ferocemente opposti, fatto questo che chiaramente mette in luce, da un lato, il carattere di omologazione dei diritti, e proprio per questo, dall'altro, la difficoltà di poter farli accettare senza l'uso della forza²⁰.

Sulla scia di tale considerazione, che ha iniziato a palesare le sue difficoltà di applicazione proprio a partire da questo millennio, con il ruolo sempre più preponderante delle Nazioni Unite, è chiaro dunque che spesso la politica estera di un determinato Stato va a confliggere proprio con questi aspetti, in quanto pongono un forte limite, ad esempio, alla tutela degli interessi nazionali, finanche alla classica politica di potenza. Se infatti entriamo maggiormente nello specifico della questione, ci accorgiamo che, in effetti, la tutela dei diritti umani, così come quella di altri principi che si sono affermati nel pensiero ideologico che permea il diritto internazionale, va fortemente a confliggere con le priorità pratiche dello Stato, come la sicurezza, dove ne consegue che in determinati casi è necessario un equilibrio che certo limiterebbe comunque e appunto l'applicazione presente nella legislazione sugli stessi diritti.

I sei principi che Morghentau pone al centro delle sue considerazioni sul rapporto tra politica e giustizia riguardano proprio questo: le questioni di potere sono rappresentate cioè come essenza di tale connubio, che non a caso ha pure, per natura sua, una valenza ontologica che lega in modo indissolubile l'essere umano allo scenario tanto politico quanto a quello che lo circonda. Gli uomini di Stato infatti non possono trarre le conclusioni sul giudizio del loro operato facendo anteporre le garanzie dei diritti

¹⁹ Boscariol, Marco, *il ruolo della giustizia nelle relazioni internazionali*, Univ. Cattolica del Sacro Cuore, 2013, pag. 48

²⁰ Ibidem, pag. 48

alle vere (agli occhi dei realisti quantomeno) vicissitudini della comunità che rappresentano e governano, dato che le buone intenzioni non bastano e dato che a dover essere analizzate non possono essere queste ma le sue azioni, come già a suo tempo aveva affermato Max Weber, e come ci ha dimostrato il caso storico che precede lo scoppio della seconda guerra mondiale con la strategia britannica incentrata sulla politica dell'equilibrio (*appeasement*); quando infatti il primo ministro inglese N. Chamberlain rientra a Londra dal suo colloquio in Germania con Hitler, egli è veramente sincero nel credere di poter evitare un nuovo conflitto facendo ricorso al principio etico per cui la guerra è orrenda e che per questo deve essere evitata, a differenza invece di quanto penserà, in linea con l'idea di Realpolitik, il successore Winston Churchill, meno incline a tali principi universalistici²¹.

Persino se torniamo indietro nel tempo della storia della filosofia politica, possiamo notare che già Machiavelli lodava non il principe che, quasi ingenuamente, inseguiva principi che per il filosofo fiorentino erano fuorvianti, ma colui che si determina come risoluto all'azione e che è capace di analisi secondo spirito critico: chi insomma riconosce ciò che si può fare da ciò che non è in realtà perseguibile concretamente. Un altro aspetto che va considerato è che, mentre il tentativo di applicazione di principi morali interessa in verità una concezione estremamente individualista dell'uomo, tipica non a caso delle società in cui ora viviamo, la giustizia statale pone l'accento sulla necessità per cui invece il ruolo dello Stato non può seguire sempre ed interamente tali richieste dal momento che ci potrebbe essere il pericolo che la comunità non venga più sostenuta nei suoi interessi di collettività, temendo in casi estremi il suo stesso sfaldamento: se da un lato la giustizia moralista tiene conto del principio, quella realista delle conseguenze politiche, sicché è la prudenza a dover guidare le azioni appunto dello Stato²². La giustizia pertanto si delinea in questa considerazione come parallela al concetto per cui, anche qui ricordando le dinamiche sociali e politiche che portano alla nascita del Leviatano nel pensiero hobbesiano, il potere non viene esercitato del tutto autonomamente od in modo arbitrario, a discrezione cioè del volere, quasi infantile, del capo politico, ma trova una sua precisa fonte proprio in relazione al fine che si pone, fine questo che pretende in tal senso di essere raggiungibile, escludendo cioè visione o promesse del tutto utopistiche della realtà. Un altro esempio che è giusto citare in questa mia trattazione è quello che vede ormai da un secolo a questa parte le divergenze, anche ideologiche, tra Paesi del Nord e Paesi del Sud del mondo, in primis gli Stati africani; infatti buona parte della letteratura in merito ci ricorda prontamente l'obbligo per noi occidentali ed ex coloni europei di far ammenda per il danno che la storia di conquista di quelle regioni ha perpetrato, rea cioè di impedire di

²¹ Ibidem, pag. 49

²² Ibidem, pag. 50

conseguenza un processo di sviluppo e crescita per quei popoli che ci sono sempre apparsi così distanti dal nostro benessere e dalla nostra cultura .

In questo caso, seguendo la linea di ragionamento adottata proprio da Morghentau, se per i fautori e sostenitori della giustizia globale gli scandali del colonialismo sono sufficienti a legittimare un doveroso senso di colpa in noi, questo discorso non sempre è ritenuto valido: nel momento in cui si accettassero i principi e i doveri in base ai quali gli europei devono presentarsi ai Paesi meno industrializzati sotto vesti migliori, l'idea di stessa di una loro ineluttabile influenza politica in quei territori escluderebbe di molto una giustificazione che legittimi visioni etiche del mondo, quando invece, proprio perché parliamo di entità statuali e politiche, viene fatto un discorso che verte comunque sugli interessi di parte e che, anzi, sono il perno di eventuali scenari di cooperazione internazionale, persino nel caso in cui sia l'ONU a porre in essere le "missioni di pace": il caso infatti del colonialismo ha inciso sullo sviluppo delle comunità sottosviluppate solo in parte, dal momento che altri fattori vi hanno contribuito, come il clima e la scarsità di cibo che è congenita alla tipologia del suolo di quei territori ²³.

Quale quindi il senso dell'azione politica nei suoi legami con questa idea di giustizia? Se il potere ha sempre le sue ragioni per essere esercitato, allora è essenziale che la Legge riconduca la prassi della decisione di chi tale potere lo rappresenta all'interno di un mondo, anzi di un codice di norme, che lo disciplina, che cioè si faccia comprendere da chi ne è soggetto passivo, cittadino o suddito che sia. Il concetto stesso di limitazione del potere, che permea i nostri sistemi liberali e democratici, fonda le sue radici in questa assunzione: esso non è eterno, o eternamente nelle mani di uno solo, ma semmai ricerca per consolidarsi e solidificarsi una continua dialettica che, riconducendo tutto al sistema della ragione, crea allo stesso tempo un tramite tra governanti e governati: da cui la necessità che tale schema si razionalizzi sotto forma di sovranità ed interesse nazionali, vero specchio e scenario di questo rapporto così come delle istanze della comunità stessa. Si fa di conseguenza necessaria la considerazione per cui la politica internazionale non è mossa solo, o debba esserlo, da volontà solamente morali o da azioni meramente di interesse, ma fondamentalemente ne concepisce una via di mezzo²⁴.

Innegabile poi il vincolo indissolubile tra il desiderio di un mondo migliore e le difficoltà di incanalare questo nelle tortuose, spesso sofferte, vie della giustizia. Lo spirito etico che permea l'attività dell'essere umano fa i conti cioè con una realtà che si palesa dolorosa e che proprio per questo richiede la moderazione della politica come strumento a cui appellarsi per stabilire infatti il giusto

²³ Ibidem, pag. 52

²⁴ Ibidem, pag. 53

compromesso tra le parti in causa, tra l'anelare, come ricordato più volte, al "paradiso in terra", alla "città celeste" di Sant'Agostino, volta tutta ai principi universali della giustizia cristiana, ed il dover accettare l'intermediazione del potere, comunque elemento essenziale dello scenario di cui qui stiamo discettando. Certo, non è compito della filosofia o della politica in senso stretto trovare una soluzione definitiva a tale problema, anzi, semplicemente una soluzione non esiste, ed è proprio questo costante senso di irraggiungibilità del fine etico che costringe l'essere umano stesso, o, per dirla con Z.Bauman riferendoci ai tempi d'oggi, il "cittadino globale", sempre più incerto nel mondo del "vicino-lontano", a creare nuovi orizzonti di senso, dove il ruolo della politica è, per natura sua, ineluttabile tanto quanto inevitabile, non fosse altro per ritornare al senso delle cose, al "realismo del reale", per individuare il giusto equilibrio nel sistema in cui viviamo.

Al centro di questo discorso è infatti l'elemento che nelle società organizzate degli uomini (gli Stati appunto) fa da cemento alla relazione naturale tra potere e giustizia, ovvero sia l'inscindibile differenza e per questo legame, anche se in perenne conflittualità, tra morale individuale e morale sociale: "questo conflitto, che in poche parole si potrebbe definire come il conflitto dell'etica con la politica, è reso inevitabile dalla duplice polarizzazione della vita morale, da un lato centrata attorno alla vita personale dell'individuo, dall'altro attorno alla necessità della vita sociale. Da un punto di vista sociale, il massimo ideale morale è la giustizia. Da un punto di vista individuale invece è l'altruismo"²⁵. Analizzando tali parole subito possiamo constatare un concetto fondamentale che domina le relazioni umane ed è al centro del dibattito filosofico e politico fin dai suoi albori; quel che infatti caratterizza il classico scenario della convivenza umana, sia questa interna ad una comunità sia questa tra comunità diverse, è che a prevalere sia sempre un buon senso che, per quanto giustamente legato ai suoi valori di giustificazione e comportamento etico, si rafforza in vista di un istinto di conservazione e di sopravvivenza che è esattamente il concetto di determinazione proprio dell'identità umana attraverso l'egoismo stesso, cioè: il compromesso tanto ricercato dalla politica non vorrebbe essere altro che un accomodamento per la pacificazione degli egoismi che altrimenti, lasciati a se stessi, finirebbero in un perenne conflitto autodistruttivo, proprio ciò che nel mondo freudiano si identifica con un generale istinto di morte, a cui a sua volta, per ritornare ad Hobbes, l'uomo ha in parte abiurato accettando una limitazione della sua libertà da parte della giustizia scegliendo di vivere insieme ai suoi simili. Da dove proviene quindi la difficoltà di un mondo immaginabile come perfetto ma concretamente irrealizzabile nei suoi tentativi di concretizzazione? Dalla falsa possibilità di sovrapporre due schemi diversi quali da un lato quello dell'universalismo etico e dall'altro quello del nazionalismo, dal

²⁵ Reinhold Niebuhr, *Uomo morale e società immorale*, Milano, Jaca Book, 1968; trad. it: *Moral man and immoral society*, New York, Charles Scribner, 1960 (1932), p. 2.

momento che una visione basata sulla totale cooperazione male si concilia con quella classica delle relazioni tra gli Stati, che invece si trovano esattamente dalla parte opposta, quella della competizione. Lo scenario delineato fin qui, come ho scritto sopra, riguarda la morale individuale insita in ognuno di noi, che già da sé rappresenta una tensione verso il tutto (esattamente il centro del pensiero kantiano), un gesto di coraggio che prontamente ricorda al soggetto il compito appunto di rendere il mondo un posto meglio abitabile, nonostante su questo si sia quasi del tutto scettici, eppure è una pulsione necessaria e naturale della condotta umana: sfidare in questo senso la sua stessa finitudine.

Ecco quindi la centralità dell'idea di giustizia del realismo: essa è una necessità, usa la sua forza, anche quando non espressa tramite la mera coercizione, per bilanciare il bisogno di moralità con la realtà delle cose, dove però per "moralità" si intende l'accettazione, finanche la cura, dell'egoismo altrui, ben espressa dal pensiero realista con il concetto di "mutualità", ragion per cui l'empatia è un elemento essenziale di questa relazione, tanto all'interno di una comunità quanto nel confronto tra entità statuali per quanto riguarda la politica internazionale, grazie soprattutto ai codici di condotta che questi stessi si danno per comprendersi e razionalizzare le regole del gioco ²⁶. Nel caso infatti degli Stati il loro rapportarsi, che qualifica l'essenza dello studio delle relazioni internazionali, non può che determinarsi secondo i dettami della giustizia, nel senso cioè che pone le basi per l'analisi di tanta materia il concetto giuridico centrale del diritto internazionale stesso, quello che vede appunto gli Stati come *superiorem non recognescens* in quanto tenta di conciliare i due assiomi del pensiero giuridico e filosofico in materia: la libertà e l'uguaglianza, dove tutti i partecipanti al sistema possono avanzare ed avere riconosciuti i propri egoismi, le proprie pretese. L'essere umano, in quanto membro di un sistema che alla fine è la comunità in cui vive, affronta con sé e con gli altri le questioni legate alle responsabilità che egli ha nei confronti del mondo, necessità questa dettata dall'impossibilità di eludere la sua natura imperfetta e peccaminosa dall'esistenza quotidiana, rendendo il compromesso essenziale ²⁷.

Non solo, l'importanza del potere assume una valenza addirittura maggiore se si analizzano le teorie che spiegano la natura e la struttura su cui poggiano le stesse relazioni internazionali. Come bene ci ha insegnato Hobbes: sarebbe impensabile, perché altrimenti destinato alla catastrofe, un mondo esterno, in questo caso quello chiaramente della comunità internazionale, fatto di anarchia, per via della diversità di modi di intendere la vita ed il mondo, non esistendo pertanto un centro di potere accettabile da tutti; per di più, la constatazione che esistono per contro più governi tanti quanti sono le stesse realtà statuali impone che questi debbano rispondere non a principi universalistici ma semmai a quelli della comunità a cui in primis fanno riferimento.

²⁶ Boscarriol, Marco, *il ruolo della giustizia nelle relazioni internazionali*, Univ. Cattolica del Sacro Cuore, 2013, pag. 59

²⁷ *Idem*, pag. 62

Di fronte così al dialogo tra scenari diversi, e data la giustizia come strumento, il mantenimento del potere, che si traduce necessariamente come mantenimento di ordine e sicurezza, non è il fine ultimo: se infatti il mondo degli Stati può a ben vedere essere inteso come una riproposizione in larga scala dei piccoli sistemi in cui ogni governo è sovrano, allora dobbiamo convenire sul fatto che l'obiettivo da raggiungere, certo non sicuro anche quando apparentemente stabile, è l'equilibrio delle potenze, punto di incontro di parti avverse tra loro che fondano il loro interagire insieme sul tornaconto e sulla sfiducia reciproca, in quanto da un momento all'altro una delle due potrebbe decidere per suo interesse di venir meno al patto.

È qui evidente la sottile critica che i realisti avanzano nei confronti soprattutto del pensiero etico cristiano, da cui discendono la maggior parte delle politiche pacifiste e totalmente contrarie a che gli Stati si avvalgano degli strumenti di potenza, come la guerra, per imporre sugli altri il proprio volere. Cosa è però il moralismo? Il codice che nel sistema politico e sociale si impone debba essere seguito nei suoi principi generali dagli attori di quello stesso contesto, per esempio gli Stati nelle relazioni internazionali, dunque la condotta morale che dovrebbe in tal caso conformare a sé gli obiettivi della politica estera. Eppure, per quanto ad una prima lettura possa sembrare una questione risolvibile o che i suoi strumenti possano essere sempre e comunque applicabili, il moralismo pretende di chiarire determinate questioni, come quelle appunto di natura politica e di conflitto, partendo dal presupposto che sia sufficiente analizzare non le conseguenze ma le intenzioni degli attori in gioco per comprendere quale sarà il risultato raggiunto, oppure stabilire se tali azioni siano giuste o sbagliate. Certamente vi è uno scopo da seguire tanto nel pensiero realista quanto in quello etico, ma qui è un aspetto interessante il fatto di come vi è divergenza nell'interpretare tale fine quando cambia la prospettiva di indagine a tal proposito: si sarebbe portati cioè a riconoscere che l'interesse nazionale di cui lo Stato si fa rappresentante presuppone che gli si debba attribuire un giudizio neutro, dal momento che possiamo ricavare il suo senso ed il suo scopo nel suo stesso concetto appunto di interesse.

Per quanto poi il sostantivo "interesse" rimanga molto vago nella sua definizione, allo stesso tempo è proprio la sua generalizzazione che porta il potere politico a razionalizzarlo attraverso le determinazioni del governo di uno Stato, che in tal senso agisce come se stesse unendo le parti frammentate della comunità che amministra in un *unicum* che ne permetta appunto la comprensione in forma di "nazione", che di conseguenza svela così la sua verità storica, ovvero sia il fatto che per natura sua non è emblema di una entità stabile e omogenea. Vieppiù inoltre che l'epoca della globalizzazione, ora portata avanti dall'egemonia statunitense ("a stelle e strisce") non ha nient'affatto risolto tutto questo, non ha cioè portato ad una unificazione omologatrice delle nazioni, ma anzi ne ha determinato una proliferazione, persino accentuandone i conflitti, a prova che di fronte alla immensa diversità dell'umano difficilmente si riesce a sintetizzarla sotto un'unica categoria, quasi a voler

smentire l'assunto per cui l'universalismo sia in ogni caso positivo o accettabile da tutti, quando invece si palesa come tentativo di egemonizzazione di un gruppo nei confronti dell'altro. Il relativismo infatti di cui si permeano le dinamiche del potere, e per certi versi anche quelle della giustizia nella sua concezione che ne offre il realismo, pone in luce proprio il relativismo di concetti come "buono" e "cattivo" o "democrazia" contro "dittatura", arrivando persino a giustificare l'uso della forza militare come "guerra giusta".

La razionalità che contraddistingue infatti la categoria di "interesse" e giustizia" non sempre coincide con la "volontà generale" in cui una data nazione si identifica, ma semmai si caratterizza per i suoi elementi di concetto puramente normativo; la giustizia indica pertanto non quello che si *vorrebbe* ma quel che si *dovrebbe* fare: dunque uno scenario che preclude il totale completamento dell'ideale etico, che invece pretende con le sue intenzioni di unire il dovere al volere.

Giunti a questa considerazione, una domanda viene da porsi: dal momento che il sistema che abbia posto sotto la nostra analisi non esisterebbe senza il senso ed il ruolo che in esso riveste la tematica della giustizia, la quale si fa strumentale per via della sua chiara valenza normativa, come è possibile tenere insieme questi suoi due connotati? La risposta ad un tale quesito è stata sostanzialmente già data: è cioè il contesto che l'interesse nazionale assume nella sua valenza politica che di conseguenza impone di essere compreso ed applicato in senso appunto normativo, dunque strumentale: sarebbe infatti impossibile tentare di coglierlo nella sua essenza senza il senso che la giustizia stessa gli conferisce. In assenza di ciò un governo non può ritenersi capace, non a caso, di perseguire i suoi obiettivi, in termini appunto di interesse. Non solo: la categoria di interesse è una fattispecie generale; la sua valenza riguarda infatti ogni tipologia di regime politico, ragion per cui non è corretto declinarlo, spesso ed erroneamente in positivo, solo in favore di Stati liberali, quasi ad indicare che per contro quelli non democratici devono essere esclusi; come ricordato più volte in precedenza, il sistema delle relazioni internazionali è anarchico, un dato questo di estrema importanza per il fatto che ci porta a considerare ed accettare lo stesso interesse nazionale di quelle realtà politiche che compongono la comunità internazionale come la bussola che ne guida la condotta così come la loro determinazione ad agire in tal senso, ed è esattamente il sistema di cui stiamo discutendo a palesarsi come razionale ²⁸.

La constatazione di questo non preclude però, è bene precisarlo, una giudizio di fronte all'operato dello Stato; diversamente infatti da quanto professato nel concetto di universalismo etico (a questo potremmo aggiungere anche "democratico"), il giudizio che se ne deve trarre in questo caso dovrebbe essere declinato nelle azioni pratiche che il soggetto pone in essere per compiere il suo interesse, nel senso che, una volta appurata la natura strumentale della Ragione, se ne deve riconoscere alla fine il

²⁸ Ibidem, pag. 69

suo elemento di necessità pratica, una questione appunto di valutazione morale ²⁹. L'agire umano non è pertanto fine a se stesso, il fine è l'interesse, la motivazione dietro all'azione da cui scaturiscono necessariamente le dovute conseguenze; certo non è da escludere neppure l'ambiente di incertezza in cui perennemente si trova ad agire la società ed il sistema politico, tanto che diverse risultano le possibilità che un governo si trova a considerare, rendendo ancora più necessaria e strumentale la scelta da compiersi per il proprio bene: persino la cooperazione rientra nei mezzi da avere sul tavolo, cosa che ci dimostra poi un altro importante fattore, ovvero sia il fatto che a livello macro-sistemico non sempre l'interesse nazionale è perseguibile da solo, ma necessita dell'intervento di politiche di coesione tra Stati dove di conseguenza viene spesso declinato e pensato in modi diversi (i trattati internazionali ne sono l'esempio chiaro).

La realtà che stiamo affrontando è così incerta e variegata nei suoi possibili scenari e nelle sue possibili spiegazioni che un discorso che legittimi in modo univo l'etica che si erge a tutela delle ragioni della buona politica e che si fa un tutt'uno con le norme pratiche della giustizia risulta estremamente difficile ed utopistico.

Al di fuori pertanto di uno scenario dove i vari dettagli pretendano di omologarsi, si dovrebbe porre maggiore attenzione a che la condotta, non individuale ma quella riferita agli Stati, sia in linea con il perseguimento secondo giustizia degli interessi nazionali. Mano a mano che però ci si addentra all'interno di tali dilemma, questi si palesano in realtà come veri e propri enigmi, come questioni a cui è quasi impossibile dare una risposta certa, e non pochi sono gli esempi storici a riguardo; si pensi al ruolo degli Stati Uniti nella seconda guerra mondiale e più precisamente nella decisione di avvalersi della bomba atomica contro il Giappone per porre fine alla guerra: azione questa che verteva appunto tanto in senso profondamente immorale, per quanto riguarda il suo lato pratico, quanto era indirizzata all'ottenimento della resa giapponese per il fine ultimo della pace; oppure ancora l'intervento armato americano nella guerra in Kosovo dopo la dissoluzione della Jugoslavia, dove l'utilizzo dei bombardamenti mirava a costringere le truppe serbe al ritiro da quello scenario per poi arrivare ad un accordo ³⁰. Certamente quindi le azioni dei governi possono essere lodate o meno sia quando perseguono il loro interesse sia quando preferiscono seguire dettami che vanno oltre tale aspetto. Il realismo è spesso ritenuto perfettamente coincidente con l'interesse stesso di uno Stato, in questo infatti risiede, secondo molti suoi fautori, la condotta morale, basti pensare al senso di moralità insito nella formula giuridica tipica del diritto internazionale "*pacta sunt servanda*" oppure a principi propri del diritto delle Nazioni Unite come ad esempio la buona fede e la leale collaborazione. Tutti aspetti

²⁹ Ibidem, pag.69

³⁰ Ibidem, pag. 73

che denotano non un perseguimento a priori del bene comune e morale ma semmai una giustizia dove i soggetti decidono di delineare determinate regole o linee di comportamento (si pensi al *soft law*) per garantire comunque che ci sia un equilibrio che permetta a tutti di porre in essere il proprio interesse nazionale. Come possiamo ben capire, il principio di giustificazione etica a livello politico, dato che è ciò di cui stiamo discutendo in questo elaborato, o non esiste o viene inteso da una prospettiva del tutto diversa da quella che tendenzialmente guida l'operato umano a livello di singolo cittadino.

Una nuova frontiera del pensiero. Idealismo e giustizia.

Il corso della storia dell'umanità ha messo a chiare lettere certe difficoltà del pensiero in favore della giustizia statalista che, a ben vedere, non è riuscito, ed è tutt'ora così, a cogliere e a dare soluzioni convincenti circa i problemi che, sorti specialmente a partire dal secolo scorso, hanno plasmato il nostro modo di intendere la vita ed il mondo che ci circonda. Effettivamente gli stravolgimenti storici, politici e sociali che le due guerre mondiali hanno posto in essere a livello globale ci hanno condotto a porci nuovi quesiti sull'etica e sul suo rapporto in relazione alla giustizia e alla politica; non vi è dubbio che buona parte del mondo che quotidianamente viviamo e che viene governato, nel piccolo, dalla politica interna ad ogni Stato, ed in grande, da quella internazionale, abbia contribuito alla necessità di una nuova definizione dello spazio e del tempo, spesso sintetizzato (forse non totalmente nel modo corretto) dalle dinamiche della globalizzazione, certamente identificata con fattori economici, quali propri dell'economia internazionale, ma anche con fattori politici, come ad esempio il sorgere di nuovi conflitti (anche se maggiormente circoscritti a ridotte porzioni di territorio) e la nascita delle organizzazioni internazionali, in primis le Nazioni Unite. Al centro di questo nuovo dibattito vi sono certamente le possibilità, sempre più avvertite come obbligo, di dare una risposta alle questioni che riguardano la tutela dell'essere umano titolare di diritti inviolabili e l'esigenza di congiungere questo all'azione dello Stato, quasi esso debba mutare la sua genetica, dai più intesa come connaturata all'uso della forza coercitiva, per cedere il passo ad una comunità di soggetti che, in linea con il pensiero contemporaneo hanno rivalutato la propria identità in termini ora maggiormente individualisti, maggiormente cioè incentrati su se stessi, presupponendo una nuova frontiera della politica che, nient'affatto disposta a cedere alle sue prerogative di tutela dell'ordine e della sicurezza attraverso la legge, deve però tenere conto di nuovi strumenti che siano capaci di lasciar spazio ad esigenze dell'individuo democratico, o per meglio dire dell' "individuo globale", che si sente sempre più cittadino del mondo al di fuori anche dei confini dello Stato in cui è nato. Mentre infatti fino a poco tempo fa era la comunità a dare forma al sistema e alle persone, ragion per cui la centralità della giustizia nello Stato assumeva un ruolo certamente diverso rispetto ad ora ma analizzato da un'altra prospettiva, appunto più centralizzato, nel mondo in cui oggi ci troviamo immersi, volenti o nolenti, la preponderanza degli ideali di una democrazia globale a tutto tondo e pertanto della fiducia che il futuro, dunque il progresso, sarà sempre meglio di un passato cupo da cui è bene tenersi lontani, ci introduce ad una nuova riflessione: se debba essere la giustizia ad allentare la presa su istanze della società ora più che mai indirizzata ad un costante allargamento dello spazio dei diritti, e rinunciare così ad una certa idea di sé, oppure se sia ancora necessario, come in effetti è, raggiungere un equilibrio

dove la politica, fino a dove possibile, si faccia carico di questa forte domanda di etica per costruire finalmente un mondo migliore, un mondo “degno di essere abitato”.

Di fronte ai nuovi stravolgimenti globali, fatti di nuove guerre e difficoltà generali sempre più impellenti e che caratterizzano non a caso il mondo di oggi ed il presente di tutti noi, ci accorgiamo che la crisi del primato del politico ha un rischio che potrebbe tradursi nella caduta verso l’oblio dell’umano. Di qui il pensiero che solo una risposta globale, dunque un passo avanti dell’individuo che si unisce al tutto che lo circonda, possa offrire una prospettiva incoraggiante per l’avvenire e rimanere al passo con i tempi, così da evitare di essere una volta per tutte azzerati dalla “Tecnica” e smentire, se possibile, quanto già nel secolo scorso Günther Anders riteneva vero quando affermava che l’”uomo è antiquato”.

La spinta propulsiva dell’idealismo cosmopolitico, che guarda alla giustizia come tutela massima delle istanze del singolo cittadino in quanto individuo degno di vita e rispetto, non è cosa recente: esiste da secoli, dagli albori della filosofia greca con Platone ed Aristotele fino a divenire emblema della pace per i pensatori dell’Illuminismo settecentesco; eppure mai prima d’ora l’essere umano ne ha avvertito un bisogno così forte tanto da farne bandiera di nuove lotte politiche e sociali, a livello appunto globale. La crisi che siamo chiamati a fronteggiare, come tra l’altro quelle che ci hanno preceduto, ha un aspetto di positività che concerne la natura umana nella sua capacità di sopravvivere e di potersi continuamente ripensare per andare avanti, così è per il sistema sociale e politico, mai stabile o fermo su sé stesso, sempre pronto quando necessario a mutare per continuare a vivere, ed il pensiero cosmopolita ne è un perfetto esempio. Il significato dell’umanità si fa di conseguenza inalienabile, nel senso che ormai non è più pensabile, quantomeno a livello normativo, una società priva del valore dell’umano o di una politica che non ne voglia fare i conti, tanto le problematiche e l’importanza dei diritti umani e di questa “voglia” di etica rappresentano la cifra del nostro tempo, in relazione soprattutto ad una globalizzazione imperfetta ma democratizzata le cui dinamiche sono entrate a pieno titolo e di pari passo nell’evolversi del diritto internazionale, i cui principi fondamentali hanno costruito, nonostante che, è bene ricordarlo, gli Stati siano ancora il fulcro della politica e della vita internazionale, un modo diverso di interazione globale, dove il famoso *ius ad bellum*, prima fondamentale per i soggetti statuali, è stato ripensato e contenuto, per non dire ridotto, attraverso il principio giuridico e di natura consuetudinaria del divieto della minaccia e dell’uso della forza come strumento per offendere l’integrità territoriale di uno Stato stesso, messo da parte in favore dello svilupparsi di quei meccanismi giuridici sulla scena internazionale propri dei tribunali arbitrali e dei panel di conciliazione nella risoluzione delle controversie. Certo è pur sempre lo Stato a farsi da mediatore delle istanze che l’individuo avanza nel teatro globale, ma è innegabile che quest’ultimo ha assunto negli ultimi anni, in particolar modo dopo gli anni Novanta, un ruolo prima impensabile, basti guardare ai nuovi

movimenti in difesa dell'ambiente, al ruolo centrale delle organizzazioni non governative come supporto alle questioni delle Nazioni Unite sui diritti umani, a nuove realtà associative, pubbliche o private, volte a denunciare crimini di guerra così come la guerra stessa in sé in quanto atto distruttivo del genere umano stesso, aprendo la strada ad un maggior dialogo tra le parti.

Possiamo quindi affermare che ci troviamo di fronte ad una visione del reale che ha stravolto gli strumenti ordinari del passato con cui si analizzava il quotidiano tanto quanto l'ambiente stesso che ci circonda. Nuovi scenari sono sorti al sorgere di sfide mai viste prima dove però, come già accennato in precedenza, sarebbe ancora impossibile pensare di trovare soluzioni adattabili ai tempi che corrono senza un ripensare la validità ed il ruolo dell'entità statale come collante tra il mondo dei soggetti individualizzati (emblema della società postmoderna) e quello della politica, intrisa del suo classico realismo che comunque ci pone dinnanzi alla necessità di guardare al reale con gli occhi appunto del realismo. Nella loro valenza normativa i diritti umani in generale vengono intesi come limiti contenutistici imposti da un dato regime politico in modo autonomo, tanto che, essendo la base delle principali norme del diritto costituzionale, rappresentano una vera e propria limitazione materiale alle pretese persuasive della sfera politica; mentre però questa è a tutti gli effetti una visione interpretativa, dunque giurisprudenziale, di questa categoria in senso negativo, come cioè vuole il godimento dei diritti senza l'interferenza dell'autorità esterna, ebbene ve n'è un'altra, che fondamentalmente ne fa da complemento, di natura positiva, dove le nostre garanzie costituzionali in quanto cittadini mirano a garantire la nostra stessa realizzazione nella società portando lo Stato a fare in modo che tali libertà (diritti sociali, politici e civili) possano essere concretamente esercitate.

Secondo infatti quanto già a suo tempo affermava Norberto Bobbio, le tematiche dei diritti positivi, intesi così per fare in modo che il cittadino si realizzi nella sua individualità, presentano dal punto di vista concettuale un "obbligo di prestazione", il quale serve allo Stato stesso per intervenire in misura propositiva, garantendo pertanto ai membri della comunità un certo grado di tutela e di benessere, venendo anzi incontro alle difficoltà economiche, ponendo di conseguenza in essere "la preconditione di un effettivo esercizio di libertà"³¹. Un aspetto a tal proposito fondamentale per comprendere la natura dei diritti tanto quanto la loro stessa centralità nel pensiero politico e della giustizia globale è certamente il processo storico di cui si sono da sempre fatti carico, in riferimento con ciò all'importanza che ha rivestito l'Illuminismo nella Rivoluzione francese (1789). In questo caso infatti il percorso bilaterale di cui l'evolversi della giurisprudenza in materia è pienamente intrisa conferma perfettamente come le tematiche dei diritti umani stessi si siano sempre più affacciate sullo spirito del

³¹ Zezza Michele, *Democrazia, diritti civili, politici e sociali nel pensiero di Norberto Bobbio*, Dialettica e Filosofia, pag.1

tempo, anzitutto in senso storico, insieme all'evolversi dei processi sociali, ragion per cui l'uno diveniva simbolo dell'altro. Non solo, quella dei diritti, nati come parti di un processo di più ampio respiro avendo portato alla nascita delle democrazie, se da un lato si identificava circoscritto nei piccoli e grandi Stati nazionali, ha rappresentato, e tutt'ora chiaramente rappresenta, una realtà frammentata: si parla infatti di diverse categorie di diritti, tanto infatti da essere indotti a selezionarli per "fasi generazionali", ognuna con le sue particolarità. L'allargamento del suffragio sempre più costante, fino a divenire universale, è stato a ben vedere uno dei fattori principali da cui sono scaturiti maggiori diritti per il cittadino, e non vi è dubbio che la democrazia ha tratto enormi benefici e linfa vitale da questo, rendendo ancora più essenziale un discorso sulla giustizia globale e sul ripensare in termini nuovi l'assetto dell'apparato pubblico, si pensi ad esempio, dopo la Seconda guerra mondiale, all'introduzione del Welfare State.

Lo sviluppo globale dell'umanità incide dunque le sue fondamenta nell'età dei diritti, dove un ruolo essenziale viene svolto non solo dal diritto internazionale, ma anche dai mass media: un tragico evento come un cataclisma naturale od un genocidio dall'altra parte del mondo non può più passare inosservata, internet ormai riveste infatti un ruolo cruciale nel dare le notizie globali nel minor tempo possibile, e quando queste sono particolarmente importanti, l'accaduto non esita a destare nelle nostre coscienze emozioni e riflessioni di così vario genere da far sentire uomini di nazionalità diverse vicini mai come prima, risvegliando spesso in noi quel bisogno di etica, quasi che questa sia da sé inglobata nel concetto stesso di internazionalismo. Eppure, non sarebbe come ben sappiamo sufficiente che l'importanza dei diritti umani sia solo acclamata, essi pretendono infatti, e soprattutto, di essere chiariti e definiti, necessitando che si produca nella realtà una loro efficacia. Proprio l'aspetto principale di ogni garanzia normativa è ciò che ne assicura, e così viceversa, la tutela sul piano giuridico: è quindi la Legge a farsi carico dei diritti, che questi siano indirizzati ai cittadini; la concezione, qui in via giurisprudenziale (interpretativa), di efficacia assume pertanto un significato specifico, che porta in luce la distinzione tra *diritti umani* e *diritti fondamentali*. Mentre i secondi sono il frutto del processo storico in cui sono scaturiti e di conseguenza rispecchiano la realtà sociale e politica di una determinata comunità (i diritti come norme costituzionali programmatiche), i primi sono emblema di un'epoca intera, quella cioè del globalismo, e non possono che rimandarci all'importanza che di volta in volta è riuscito ad assumere nelle vicende storiche e politiche degli Stati il diritto internazionale: al centro è pertanto l'umano come degno di dignità e rispetto per il solo fatto di essere cittadino del globo.

La principale problematica che rende la risoluzione delle controversie riguardanti la giurisprudenza sui diritti umani risiede appunto nel fatto che vi è ancora una mancanza circa l'istituzione a cui rivolgersi, cosa che rende maggiormente problematico il contesto della giustizia globale, dal momento che a livello internazionale i principali attori rimangono gli Stati, a cui di conseguenza si deve fare

appello nei tribunali locali per avere giustizia di un torto subito a danno di un proprio diritto. Chi è dunque la “persona umana” posta a soggetto destinatario di tali diritti? Come si può intendere, la risposta rimane in realtà, se non vaga, quantomeno aperta, dato che a palesarsi come limite ad una applicazione dei diritti stessi vi è il concetto di *estensione*. La radice storica che ci permette di comprendere meglio il contesto di cui stiamo discutendo ci viene fortunatamente in soccorso: senza ricordare infatti quanto accaduto il secolo scorso si rischia pertanto di non avere le idee chiare, e neppure di intravedere una certa continuità tra passato e presente. La Seconda guerra mondiale ha portato con sé il ricordo anzitutto, in tema appunto di tutela dei diritti umani nella giustizia globale, le scene di milioni di essere umani vittime dell’Olocausto e di altre vittime di quel conflitto che rappresenta tutt’ora un vero e proprio spartiacque nella storia mondiale. Da quel momento in poi, come già successe a seguito della Guerra dei Trent’anni con la Pace di Westfalia (1648), gli Stati belligeranti decidono di limitare la forza nelle relazioni internazionali e di trasporre le vicende delle controversie tra loro a livello di organi extra-statali, dove non si sarebbe più potuto fare a meno di tenere in considerazione gli effetti delle proprie scelte nella vita di ogni cittadino.

Le pretese però di universalità dei diritti umani così come la loro tutela scendono a duri compromessi con la realtà fattuale. Per quella che è la natura delle cose, il principio universalistico dei diritti pretende non solo di superare la visione propriamente centralizzata dello Stato, ma persino di farne in determinate circostanze da surrogato per potersi concretizzare; la visione tipicamente globalista di tale contesto risulta pertanto impresa assai ardua, se non proprio impossibile: credere infatti che si possa omologare una realtà che per natura sua è fatta di innumerevoli elementi di diversità rischia semmai di portare ad un intensificarsi dello scontro tra nazioni. Estensione ed effettività andrebbero dunque a confliggere, e spesso la pratica male si coniuga all’aspetto comunque teorico a cui fa chiaramente riferimento, come ad esempio i principi della Carta delle Nazioni Unite o la Dichiarazione dei Diritti universali nata con la Rivoluzione francese.

Il concetto infatti di universalismo dei diritti umani allude, per come viene inteso nella filosofia politica, tanto in senso positivo quanto in senso fortemente critico, al fatto che esiste veramente una concezione del Bene, come già a suo tempo veniva definita dal pensiero socratico prima e platonico poi, tale per cui la direzione verso cui si deve dirigere il progresso umano non può che essere appunto questa. In realtà le difficoltà dietro a tanta convinzione iniziarono a manifestarsi all’indomani della Conferenza di San Francisco (1945); la stessa ex First Lady Eleanor Roosevelt ebbe a dire, all’indomani della stesura della famosa Dichiarazione, che: “l’unico modo per fare passi avanti era che Occidente e Oriente fossero d’accordo nel non essere d’accordo”³².

³² Maimone Vincenzo, *Diritti umani e giustizia globale*, pag. 5

Onde evitare pertanto ulteriori rammarichi e critiche da parte dei contraenti, si decise di agire aggirando l'onere di spiegare a quale chiara concezione si stesse facendo riferimento nel caso della tutela dei diritti umani affermando che questa in realtà non necessitava di ulteriori spiegazioni in quanto l'essere umano è degno di essere rispettato come tale per la sua stessa natura umana ³³. L'eccessiva spinta verso un'idea di progresso acritica, tipico lascito del pensiero moderno ed illuminista circa la fiducia nell'essere umano come scevro da determinati obblighi verso la fede nel dio cristiano, certo lasciava irrisolti non pochi nodi, che fundamentalmente si sarebbero palesati in seguito nel corso della guerra fredda, lasciando spazio all'irrigidirsi di quelle due concezioni ideologiche che impregnavano la contrapposizione tra pensiero liberale (USA) e pensiero socialista (URSS): a ben vedere, sarebbe stata proprio tale divisione a portare dagli anni '50 del secolo scorso a pensare i diritti umani stessi in categorie, ovvero in "generazioni". Mentre infatti il pensiero realista rende note le sue spiegazioni circa la natura umana in un modo alquanto pragmatico, incanalandone il ragionamento in giustificazioni (si pensi, ad esempio, all'idea di "contratto sociale" in Hobbes), la tesi, poi divenuta quella globalista, che guarda al genere umano come buono per natura, pretendendo di superare anche le diversità che tra loro contraddistinguono le comunità di questo mondo, pone una tale struttura di pensiero a livello non di giustificazione stessa ma di postulato, ragion per cui i termini del discorso risultano invertiti. Una visione così positivista pare cioè escludere le considerazioni anzitutto storiche fatte, il caso europeo ne è una chiara evidenza, in riferimento a mille anni di crescita a cui si è giunti attraverso guerre e violenza, ossia attraverso il primato dello Stato come titolare della forza, sia all'interno che verso l'esterno, contro appunto i nemici della sua sovranità. A mio parere infatti quel lungo periodo di pace, che dura fortunatamente tutt'ora, quantomeno nel continente europeo, cui ci siamo abituati dopo due conflitti mondiali, ha portato nelle nostre menti la convinzione (ahimè illusoria) che sia possibile in ogni caso e per tutte le comunità umane, anche quelle diverse da noi, analizzare le cose di questo mondo con gli stessi termini, che la democrazia debba appunto farsi globale così come la prosperità, di cui purtroppo i Paesi del terzo mondo mancano, possa essere concretizzata con la classica economia di mercato e che i conflitti intestini di cui quelle realtà sono ancora teatro possano essere risolti portando queste a diventare società maggiormente aperte grazie all'importazione di istituzioni politiche per cui la tutela dei diritti è il fondamento dei propri principi e fini. Quel "legno storto" di cui sarebbe fatta la natura umana smentisce sostanzialmente una delle idee più originali del pensiero occidentale, elaborata da Kant, quando si prospettava un mondo dove gli esseri umani si sarebbero compresi proprio perché fini e non mezzi. Sappiamo in realtà, volenti o nolenti, che l'identità umana non può essere compresa a pieno senza prima accettarla nelle sue varie sfaccettature, nei suoi

³³ Ibidem, pag. 5

aspetti cioè positivi e negativi. La base concettuale su cui poggia la giustizia globale infatti, tra le varie prima evidenziate, risiede nel fatto che con i diritti umani l'uomo avrebbe raggiunto, in senso metaforico, un luogo di completamento che avrebbe compensato le eventuali mancanze o eccessi del potere pubblico. La questione è dunque non solo ontologica ma anche politica: per ricordare quanto affermato da Samuel Huntington, persino le problematiche legate ai diritti umani si rispecchiano nel celebre “scontro di civiltà”, smentendo appunto la credenza per cui la vittoria del mondo libero su quello comunista con la fine dell'Unione Sovietica nel 1991 avrebbe sancito la “fine della storia” e pertanto il trionfo dell'epoca che prima o poi sarebbe spettata all'essere umano degno di essere tale, all'insegna della libertà e dei diritti stessi.

Che si voglia convalidare o meno le ragioni che interessano la giustizia globale, evoluzione del liberalismo nel pensiero politico, non si può certo non tenere in considerazione che le giustificazioni a vantaggio di questa cadono alla fine nell'ideologico senza partire da un presupposto necessario, ossia l'evoluzione dei sistemi sociali in senso storico. Non solo è proprio tale evoluzione a dare un senso all'identità di una determinata comunità di esseri umani, ma proprio in virtù di questo ci si è resi conto, forse troppo tardi, che al di fuori del contesto europeo vigono dettami anzitutto culturali ed antropologici che hanno fondato società totalmente diverse dalle nostre, dove infatti i diritti sono visti come pericolo, in due sensi: perché minano le fondamenta di vivere comune in cui la classica concezione liberale andrebbe a minacciare l'ordine e la sicurezza determinati da ferree regole di convivenza, anche nel caso in cui si pensasse all'importazione di quel dinamismo economico proprio, per contro, del mondo capitalistico occidentale, e poi perché il soggetto che decidesse di dedicarsi a tanto progetto finirebbe per essere tacciato di invasore, con buona pace del suo credo etico e della sua fede nei valori democratici: è bene di conseguenza ricordare che Paesi extraeuropei, quali ovviamente gli africani e gli asiatici, non hanno inteso lo sviluppo del liberalismo e del capitalismo allo stesso nostro modo, anzi: essendosi trovati dalla “parte sbagliata” del corso storico dell'umanità hanno appreso presto la necessità di difendersi con la forza, riuscendo, anche se solo parzialmente, a mantenere una loro identità di popolo che fosse la più originale possibile.

La critica al globalismo qui esposta guarda però al concetto di diritti nella loro valenza storica, in quanto, se ci addentriamo nel pensiero metafisico, ci possiamo rendere conto effettivamente che, nonostante la realtà in cui viviamo sia fatta di sistemi diversi, il fatto di essere tutti esseri umani, di condividere lo stesso pianeta, ci accomuna soprattutto nel dolore e nella paura ³⁴. L'esperienza dell'Olocausto ci ha fatto comprendere proprio questo: nessuno può ritenersi estraneo ai fatti che ci circondano, a maggior ragione quando questi investono in negativo la nostra esistenza e già questa è

³⁴ Ibidem, pag. 9

condizione necessaria, anche se non sufficiente, ad elaborare convintamente le premesse e le azioni per un mondo migliore. Uno dei grandi vantaggi che lo sviluppo del pensiero democratico ha posto in essere nell'ultimo secolo è stato senz'altro l'averci fatto comprendere da un lato la fragilità strutturale cui sono sottoposte continuamente le tesi in favore dei diritti umani, e dall'altro, per questo motivo, la necessità di creare un solido ambiente giuridico dove questi possano essere tutelati ed applicati dalle istituzioni deputate a ciò. Rientra infatti all'interno di tale discorso l'idea del "liberalismo della paura", per cui le libertà fondamentali non solo producono un effetto legislativo valido per tutti i consociati, ma in virtù di questo nascono appunto per dare protezione a quelle realtà più deboli, più esposte al pericolo del sopruso e della prevaricazione ³⁵.

Il contesto democratico, come sappiamo, presuppone il dialogo tra i suoi soggetti, contestualizzando il dialogo in uno scenario propizio dove tutti possono partecipare: a tal proposito però sorge una domanda, ossia fino a che punto questi valori concernenti la tutela dei diritti riescono a conciliare l'aspetto politico-giuridico con quello ontologico? Risulta essenziale in questo caso la risposta che viene offerta, implicitamente, dal diritto internazionale: a ben vedere le giustificazioni legate alla nascita di movimenti di protesta, anche quando si tratta dei classici movimenti di liberazione nazionale che prendono forma per affermare un nuovo potere costituente volto alla formazione di un nuovo Stato indipendente, guardano effettivamente a quella richiesta di riconoscimento che viene valutata come diritto, il diritto appunto all'autodeterminazione; se infatti consideriamo il caso storico del processo di decolonizzazione che ha interessato a partire dal 1960 i Paesi sotto dominio coloniale, ci rendiamo conto dei grandi progressi fatti nel campo del diritto internazionale quanto alla possibilità di condurre queste realtà ad una condizione di indipendenza come nuovi Stati sovrani, dove il rispetto per i diritti legati alla loro condizione particolare così come alla loro diversità rispetto al mondo occidentale ha segnato la via per intendere una nuova stagione dei diritti, quali ad esempio quelli sociali ed economici, senza mettere in dubbio i diritti umani stessi, anzi i primi valgono come conseguenza di questi ultimi. Malgrado questo esistono situazioni, spesso legate a pesanti scenari di conflitto interne tra popolazioni, dove quanto scritto sopra risulta estremamente difficile, ragion per cui insistere sulla necessità di inglobare tali sistemi nel circolo del processo democratico potrebbe essere deleterio e quindi radice di ulteriori scontri. Per tanto, mentre le ragioni politiche o ideologiche vanno ponderate ai casi di volta in volta in questione, sarebbe meglio, come suggerito da molti pensatori in materia, considerare un'azione che sia volta non solo all'accettazione della diversità, ma pure alla validità della giustificazione per cui, nonostante le differenze, quel che ci lega nella nostra condizione di essere umani è proprio la nostra finitudine: se infatti le diversità che contraddistinguono le comunità hanno

³⁵ Ibidem, pag. 9

ragioni sistemiche, necessariamente interessate dal contesto in cui si nasce, il fatto di appartenere al genere umano ci accomuna tutti quanti ³⁶. Solo la riflessione metafisica non basta, se rimaniamo ad analizzare, come più volte ricordato, le buone ragioni per costruire una società più giusta; le sfide globali della giustizia sono infatti le stesse del realismo politico, confrontate da prospettive diverse. Considerando infatti che le dinamiche politiche e sociali che interessano la tutela dei diritti non possono non essere accolte dal diritto internazionale tramite le istituzioni che ne promanano i principi (in primis le Nazioni Unite) e che in ogni caso la comunità internazionale rimane a prescindere un mondo dove i soggetti sono pur sempre gli stati, ebbene ciò significa che le garanzie delle libertà sono anch'essere clausole di tutela giurisdizionale: rientrano cioè all'interno del campo di azione e di prospettiva della stessa realtà fattuale. Impossibile pertanto non guardare a tale questione come un fattore proprio dell'interesse nazionale. Cosa vuol dire questo? Certo, ciò significa che se un cittadino infrange la legge offendendo un altro cittadino impedendo a quest'ultimo di godere di un diritto (ad esempio l'esercizio della libertà di pensiero), lo Stato interviene attraverso la coercizione, punendo quindi chi ha compiuto tale gesto, ma la questione va ben oltre la mera esecuzione della forza per far rispettare le leggi. Il problema principale qui messo in forte evidenza sta appunto nella constatazione della quasi impossibilità per le istituzioni extra-nazionali di imporre le proprie direttive, che, anche nel caso in cui vengano prodotte, non implementano nei confronti dei destinatari, gli Stati, effetti pari a quelli pienamente vincolanti dal punto di vista giuridico, tanto che gli Stati stessi sono liberi (questo aspetto è però alquanto controverso) di seguirne o meno l'indirizzo. Vieppiù che gli organi internazionali, pur essendo nati da accordi istitutivi per volontà degli Stati contraenti, se da un lato legittimano il principio di territorialità e di giurisdizione come riconoscimento minimo e necessario perché un nuovo Stato sia tale e membro di una organizzazione, dall'altro invece, in tema appunto di tutela dei diritti, contempla dove opportuno la decisione (nel sistema delle Nazioni Unite tale risoluzione viene presa dal Consiglio di Sicurezza) che gli Stati membri dispongano parte delle loro forze armate per riportare all'ordine un membro che ha violato principi della Carta come base giuridica o sia contravvenuto a decisione di carattere vincolante: il caso appunto di uno Stato che abbia praticato politiche di genocidio nei confronti di minoranze nella sua popolazione è emblematico in quanto legittima l'intervento dell'organizzazione con l'uso della forza, nonostante si debbano così violare i confini, in deroga appunto al principio della sovranità dello Stato stesso.

Sul tema infatti della legittimità di un'azione internazionale contro un determinato Stato si gioca fondamentalmente la credibilità della giustizia globale, di un mondo migliore; se per questo è necessario ricordare quanto il Kant della "Pace perpetua" riteneva opportuno nella dialettica tra sistemi

³⁶ Ibidem, pag. 11

politici diversi, in verità ogni intervento esterno di ingerenza, specialmente se militare, deve essere condannato, in quanto sovverte l'ordine e la sicurezza di quella comunità, ad eccezione del caso in cui fosse in discussione la sua pace e la sua stessa sicurezza: di fronte a tanta contraddizione di fondo, ci si rende bene conto che il diritto internazionale dispone dell'intervento militare quando lo Stato che ha commesso una violazione non sia concretamente pericoloso ³⁷. È facile qui immaginare come le azioni intraprese dagli Stati per riportare all'ordine un altro membro, reo di aver violato determinati diritti umani, vengano sostenute da soggetti non politicamente allineati con quest'ultimo. Un altro aspetto decisamente ambiguo che certo non rende giustizia agli alti principi etici del diritto internazionale è la convenienza nel sostenere una guerra in difesa dei diritti umani stessi; è abbastanza evidente infatti che non sia sempre sostenibile una politica votata all'intervento militare anche quando questo vuol porre fine a soprusi e violenze contro popolazioni inermi: secondo buona parte degli studi in merito, il diritto internazionale, tanto quanto quello più specifico delle Nazioni Unite, tutelerebbe i diritti dei popoli proprio attraverso il ricorso, nonostante che viga il divieto di minaccia o uso della forza, all'intervento militare, cosa che complica molto la questione di cui stiamo discettando ³⁸.

Gli sforzi compiuti in questo senso sia dall'Assemblea generale sia dal Consiglio di Sicurezza sono stati sicuramente di grande caratura ed impatto a livello internazionale, eppure è chiaro che ancora si avverte la necessità di compiere nuovi passi, dal momento che, a ben vedere, molte fratture nel rapporto tra Stati e Nazioni Unite rimangono tutt'ora aperte, lasciando libertà di interpretare azioni di tal fatta che male si conciliano con il perseguimento dei principi etici e di giustizia globale del diritto internazionale: in determinati casi storici infatti la realtà è riuscita a smentire, volenti o nolenti, tali aspirazioni.

Con queste espressioni mi riferisco anzitutto a pretese e ambizioni niente meno che globali di potenze che storicamente si sono avvalse della mancanza di punti di forza insiti nella struttura del mondo politico internazionale, ragion per cui una possibile soluzione potrebbe essere l'implementazione della strategia del multilateralismo per proteggere Stati più deboli dalle aspirazioni egemoniche dei più forti, scelta questa che porterebbe tra l'altro ad un maggior coordinamento delle scelte politiche a livello appunto internazionale, convincendo anche i più piccoli alla bontà della causa, permettendo di conseguenza alle risoluzioni del Consiglio di Sicurezza di essere votate collegialmente. Un'altra soluzione può essere rappresentata dalla tipologia di interventi compiuti di fronte a gravità quali i genocidi: in questo caso si dovrebbe trattare tali violazioni sulla base di principi che non vengono rilevati dopo il fatto compiuto, ma semmai posti in via precauzionale per determinare già la gravità

³⁷ Ibidem, pag. 16

³⁸ Ibidem, pag. 17

stessa del caso; ciò che infatti emerge da questa considerazione pone in luce tutto lo scetticismo nei confronti dell'intervento militare, dal momento che, servendosene quando la violazione è ormai già perpetuata, semplicemente viene autorizzata per evitare che la situazione peggiori ulteriormente ³⁹.

Per quanto l'11 Settembre non abbia rappresentato un grande fatto storico che sia riuscito a sconvolgere dal profondo gli equilibri politici mondiali (cosa invece successa ovviamente con la fine dell'URSS nel 1991), il problema del terrorismo su scala globale e di matrice islamica come forma di guerra asimmetrica si è posto, costringendo ad un ulteriore intervento in Iraq ed in Afghanistan gli USA, e pertanto incrementando il presunto ricorso all'arma militare per ripristinare l'ordine nel momento in cui la sicurezza (concetto molto relativo nella politica internazionale, specialmente oggi) veniva minacciata da nemici interni od esterni. La chiamata ad una sorta di "guerra santa americana" contro i cattivi islamici e contro chi non ama la libertà e la democrazia occidentale ha avuto la conseguenza di catalizzare una crociata in Medio Oriente dove gli spazi di interpretazione del diritto e della libertà di scelta degli Stati appartenenti all'Alleanza atlantica si sono drasticamente ridotti, come ricordato dall'allora Presidente Bush nel momento in cui annunciava la tragedia delle Torri Gemelle ("Chi non è con noi, allora è contro di noi").

Quel che infatti ci porta a riflettere su quello che in realtà sono vere e proprie relazioni e dinamiche di potere sta nella concezione di "stato di emergenza", concetto questo che a livello di costituzioni statuali viene fondamentalmente assimilato a situazioni giuridiche particolari quali la "deroga" e la "sospensione"; si tratta pertanto di casi limite in cui l'apparato del potere pubblico, lo Stato appunto, si aggiudica il diritto di interrompere l'applicazione di determinate libertà e garanzie costituzionali di fronte a momenti di insicurezza se non anche di pericolo per la tenuta del sistema costituzionale stesso, il quale si rifà proprio a tale concezione giustificandola attraverso l'ulteriore concetto della "autoconservazione" o "autodifesa". La legislazione di emergenza può quindi avere un preciso senso a livello interno, ma il fatto è che a livello internazionale, o meglio a livello pratico, si è alla fine risolta col prestarsi ad un uso strumentale ⁴⁰. L'ingerenza che ne conseguirebbe non solo risulta da un rafforzamento dei poteri degli organi esecutivi a livello apicale, cosa che in generale esclude un maggiore dibattito interno a membri partecipanti dello stessa comunità, ma in più, così facendo, lo scenario di scontro tanto riflettuto e temuto, a suo tempo, da Thomas Hobbes, andrebbe a confermare quell'atavico stato di anarchia che si palesa tutt'ora come la cifra con la quale si sostanziano le relazioni internazionali, il mondo degli Stati appunto, anche nel caso in cui al centro del confronto ci sia un

³⁹ Ibidem, pag. 18

⁴⁰ Ibidem, pag. 18

principio così alto, così poco materialistico come la stessa tutela dell'idea di genere umano declinata in diritto.

È POSSIBILE UN MONDO DIVERSO?

Il ruolo dell'egualitarismo nella realtà contemporanea

Il ruolo dello Stato, specialmente dopo il Secondo conflitto mondiale, ha mutato per certi aspetti forma e sostanza, considerando nella sua ragion d'essere la possibilità di intendere in maniera nuova il concetto di individuo nella società. Certamente l'essere umano rimane, come ci ricordano i fautori del realismo politico, da Machiavelli ad Hobbes, centrale nella teoria del "contratto sociale", nel senso chiaramente che spetta comunque al potere pubblico, titolare della sovranità, esercitare le sue funzioni giurisdizionali attraverso la Legge garantendo ordine e sicurezza. Eppure, l'avvento di un mondo dei diritti, quello appunto ben delineato dall'idea di giustizia globale, emblema tra l'altro dei principi del diritto internazionale, ha costituito un nuovo inizio per le comunità che abitiamo e rappresentiamo, nonostante certo tutte le difficoltà del caso; la seconda metà del Novecento, ancora profondamente turbata dalle immagini di morte e dolore della guerra, costituisce infatti per noi tutti un punto cardine che, a bene vedere, rappresenta una svolta per la politica e le nostre stesse collettività.

L'individuo, come già ho precisato nel precedente capitolo, assume una valenza che, per quanto sempre stato così, ne ritaglia un ruolo sempre più centrale, ma questa volta da una diversa prospettiva, sicuramente più incentrata non tanto nel soggetto come parte fondamentalmente simbiotica della società, quanto in esso stesso come parte che può agire determinando singolarmente le sue azioni, le quali di conseguenza, per come vengono delineate in tal senso, vanno a mutare certe dinamiche della nostra esistenza quotidiana. L'idea infatti di individualismo e liberalismo nel mondo democratico occidentale (Europa e Nord America) trova quindi nell'importanza dei diritti umani e nella necessità di espanderli nella realtà circostante una missione (quella che gli americani definiscono "destino manifesto") da cui, con un piglio anche ideologico, l'uomo stesso può riscattarsi per i peccati compiuti. La tematica qui esposta mira pertanto a dare ragione del fatto che centrale nel nuovo mondo dopo la guerra fredda è l'imprescindibile binomio di libertà ed eguaglianza, fondamentale sia perché l'uno risulterebbe privo di garanzia senza l'altro sia perché, cosa alquanto palese, entrambi non possono che essere diritti umani.

Questi due aspetti informano della società contemporanea e del suo senso di internazionalismo: ancora però lungi dal compiersi unitariamente nel mondo, gli sforzi sono continuamente in fieri. Un aspetto infatti che bisogna osservare riguarda certamente il fatto che liberalismo ed egualitarismo sembrano per natura loro confliggere, lasciando aperta la questione, direi secolare, per cui alle variazioni dell'uno corrispondono variazioni dell'altro, cosa che appunto contribuisce ad un maggiore senso di insicurezza

e di profonda ineguaglianza nella vita quotidiana, dal momento che, per fare una precisazione, un aumento della “libertà” presuppone necessariamente una contrazione dell’“eguaglianza”. La prospettiva fatta propria dalla giustizia sociale accetta tale contraddizione di fondo ritenendola opportuna data l’importanza di una cooperazione tra realtà diverse a vantaggio di miglioramenti nell’implementazione dei diritti e della loro tutela su scala mondiale: malgrado questo, non poche sono state nel corso del tempo le critiche ad un tale approccio. Le società moderne e contemporanee fondate sull’economia di mercato presuppongono sostanziali, spesso purtroppo incolmabili diseguaglianze economiche e sociali, incrementate cioè dai differenti livelli di reddito nella popolazione; ne consegue quindi che diverse saranno, per come chiaramente è andato a consolidarsi tale sistema, le opportunità di miglioramento al benessere personale e di partecipazione alla vita pubblica: sembra in questo senso che semplicemente chi ha maggiori possibilità possa disporre di maggiori diritti, a discapito di chi invece trova tutt’oggi difficoltà ad avanzare nella scala sociale. Ecco quindi che proprio in tale direzione è la visione di chi invece ritiene tutto ciò inaccettabile, contro la difesa dei diritti, e guardando per la radice di tale problema esattamente alla struttura sociale ed economica (la giustizia sociale viene qui intesa in senso redistributivo) propria del capitalismo; il mondo retto dal libero mercato è anzitutto iniquo, dove di conseguenza una vera teoria sulla giustizia globale cadrebbe in pura retorica priva quindi degli strumenti necessari volti a cambiare veramente le distorsioni proprie di un tale sistema, permettendo anzi al singolo individuo di credere di poter portare avanti la propria esistenza svincolato dai doveri nei confronti del prossimo e dal senso di appartenere alla comunità in cui è nato o in cui vive.

Come possiamo ben capire, sono due i principali filoni interpretativi di questo discorso: da un lato è la visione liberale e dall’altra quella che comunemente viene definita collettivista o socialista; mentre la prima tutela i diritti dalle ingerenze esterne, la seconda guarda più attentamente alle dinamiche che interessano lo Stato come ente che ha il compito di tutelare i diritti stessi, ma nell’ottica dell’eguaglianza sociale, nell’interesse democratico di tutti. Possono però esistere giustificazioni alle ineguaglianze? Se consideriamo il “principio di differenza”, dobbiamo asserire che il modo di intendere la giustizia come equità si fonda sull’equilibrio tra libertà ed eguaglianza, ragion per cui i principi da applicare sono quelli erogati e garantiti dalle istituzioni politiche ed in conseguenza di questo si accetta il fatto che le diseguaglianze esistano, non solo: quando palesi, si deve fare in modo che vadano a vantaggio dei cittadini più deboli ⁴¹.

L’ethos egualitario di cui si è impregnata una certa critica anticapitalistica, come accennato in precedenza, non consente alcuna forma di disparità economica o sociale, andando pertanto a ricercare

⁴¹ Biale Enrico, *Giustizia sociale e diseguaglianza economiche, tra ethos e agency*, pag. 54

tali difetti della società occidentale non negli individui ma nel funzionamento delle istituzioni, accusate di perseverare nell' "ipocrisia" che sia così possibile un mondo dove si possa vivere insieme, appunto liberi ed uguali, senza incappare in qualche fraintendimento. A tal proposito l'assunto principale è che l'organismo sociale possa in verità funzionare applicando in modo rigoroso le regole di una giustizia che voglia essere veramente egualitaria, ciò vuol dire, in sostanza, che si devono indirizzare verso tale principio le scelte degli individui, e le istituzioni seguiranno; per essere più precisi, solo alcune diseguaglianze possono essere tollerate, quelle appunto che non dipendono dalla volontà degli individui ma prendono forma a prescindere da tale dinamica e comunque in un contesto necessario al funzionamento della società stessa: questo è quanto definito con il concetto di "principio di differenza, sostenuto da diversi pensatori politici, come ad esempio Cohen ⁴².

Nonostante però tale idea possa sembrare ad un primo momento alquanto appetibile, non è certo estranea a sua volta da determinati ammonimenti. Se infatti si entra maggiormente nella questione e se ne cercano anche punti in cui sarebbe meglio rivalutare lo stesso pensiero di Cohen, come molti hanno suggerito, si riconosce quanto il concetto della giustizia come "perfetta equità" pone in essere fraintendimenti che ne catalizzano le difficoltà di applicazione; quel che voglio evidenziare è effettivamente il fatto che una tale idea di principi riguarda tutto fuorché l'equità nella giustizia stessa: il motivo alla base di questo è collegato al modo in cui una società umana debba essere regolata sulla base di tali valori, cosa che appunto potrebbe comprometterne il miglioramento, dal momento che concetti come quelli di ethos ed egualitarismo rappresentano una così pressante chiamata all'abnegazione da compromettere le scelte degli individui stessi (non dimentichiamo che il fattore umano è comunque alla base dei valori e dei meccanismi di un organismo sociale) ⁴³. Certo, il radicalismo e la convinzione critica con cui la sostanza della tesi a favore dell'egualitarismo viene portata avanti fa sembrare ciò alquanto aleatorio ed utopistico rispetto alla realtà, o alle realtà delle cose, ma ad uno sguardo più attento la tesi centrale che verte in tal senso ha come fondamento un assunto che, a ben vedere, mette in luce determinate questioni ancora irrisolte e che sono intrinseche alla nostra vita quotidiana, come chiaramente i problemi legati alle disuguaglianze sociali generate dal sistema economico, come già ho scritto nelle righe precedenti.

A tal proposito, mentre da un lato si ha l'interpretazione egualitaria che analizza la radice della disuguaglianza nella sua valenza economica, nelle dinamiche quindi generate dal libero mercato, dall'altro invece l'interpretazione rawlsiana della giustizia sociale come idea e valore redistributivo (presente allo stesso modo nel pensiero di Cohen stesso) guarda all'egualitarismo semplicemente da

⁴² Ibidem, pag. 55

⁴³ Ibidem, pag. 57

una prospettiva diversa, ovvero sia in base alle opportunità che i soggetti acquisiscono per godere dei loro diritti e delle loro ricchezze, una questione pertanto che pone l'accento sul ruolo fondamentale svolto qui dalle istituzioni politiche liberali. Il mondo delle ineguaglianze, secondo quest'ultima tesi, non dipende da una struttura di natura distributiva legata alla condivisione delle risorse ma semmai al ruolo precipuo giocato dalla politica e dalle sue stesse istituzioni, evidenziando il valore dell'azione umana nel contesto politico e sociale; con questo voglio dire che, mentre le diseguaglianze sono connaturate alle diversità nelle caratteristiche delle società umane, qui colte nella loro accezione liberale ed occidentale, allora ciò significa che il concetto di eguaglianza mira a consentire agli individui non di raggiungere allo stesso modo la stessa posta in gioco (ad esempio un benessere uguale per tutti), ma di partire dall'avere le stesse opportunità: ruolo questo che deve essere svolto dalla politica ⁴⁴. L'accezione spiccatamente socialista di cui si impregna il pensiero di Cohen va però oltre, quasi ad analizzare una visione post-storica (fine dell'esperienza della contrapposizione ideologica) e meno economicista dell'economia per poi approdare ad un'altra maggiormente sociologica ed evidentemente politica. L'aspetto qui rilevante è che una presa di posizione di tal fatta si palesa in modo così radicale da inglobare una certa idea di comunitarismo dove gli ideali della giustizia da locali divengono poi globali e incidono sulla possibilità che i valori in questione siano immutabili dall'inizio alla fine, ossia tra possibilità e obiettivi che gli individui stessi si pongono di raggiungere, in una immagine dove appunto tutti siamo uguali.

Difficilmente infatti le regole che sono poste a fondamento del nostro vivere sociale e culturale possono essere messe da parte una volta per tutte, ragion per cui le buone, o affidabili ragioni che muovo la teoria intorno alla giustizia sociale nel senso interpretato dai fautori dell'egualitarismo conferma alla fine che è comunque all'interno di questo sistema che si gioca per la posta in palio: quale è appunto la via da intraprendere per un mondo migliore? Aggiungerei poi che le analisi svolte fino ad ora danno ragione non tanto a Cohen quanto alla ricerca della giustizia che per essere compresa e magari applicata alla realtà deve accettare una visione continuamente in movimento delle dinamiche sociali stesse, in modo tale da garantire, fin dove possibile, la coabitazione tra libertà ed eguaglianza. Più precisamente, la visione qui esposta chiarisce la sua intenzione di limitare l'arbitrarietà delle scelte in capo agli individui, di cui ovviamente si fa portavoce il nostro liberalismo democratico, così da poter applicare principi di giustizia nella loro versione egualitaria; l'idea alla base di tanto radicalismo contiene in sé anche la convinzione che proprio attraverso questo tipo di giustizia a beneficiarne

⁴⁴ Ibidem, pag. 58

saranno i soggetti stessi, dunque in ultimo l'intera comunità, dal momento che avranno raggiunto quel livello di autonomia necessaria garantita appunto da un mondo di eguali ⁴⁵.

Da un punto di vista quasi antropologico, le comunità degli esseri umani, evidenziano i sostenitori dell'egualitarismo radicale, sono tali proprio per il fatto di essere composte da individui "uguali" tra loro: le differenze che infatti sussistono nel momento in cui tale fattore necessario al vincolo associativo venisse meno porterebbero un organismo sociale a sfaldarsi, ragion per cui le diseguaglianze non possono che essere dannose per la tenuta del tessuto sociale stesso, essendo di conseguenza inaccettabili e terreno fertile per scontri interni. È pertanto lo Stato a doversi fare interprete delle istanze dei suoi associati e razionalizzarle, ossia dividere secondo il giusto che spetterebbe a ciascuno, secondo appunto giustizia; quando ciò non avviene, quando lo Stato lascia eccessiva libertà di azione al corpo sociale fine a sé stesso, ecco allora che tutto sembra lasciato al caso, privo in quanto tale di ogni forma di razionalità. In mondo dove le diversità sono determinate dai livelli di reddito, gli uomini semplicemente non possono capirsi: questa, secondo Cohen, è esattamente la strada che l'umanità starebbe percorrendo per la sua fine. È facile qui immaginare, cosa che effettivamente è, una pesante critica nei confronti della globalizzazione con la fine della guerra fredda; effettivamente ci si rende sempre più conto che determinate promesse che prima venivano sbandierate come segno del progresso umano, una sorta di "paradiso in terra", sono state messe quasi da parte ed anzi, le problematiche legate ad esempio alla povertà globale, che non a caso la globalizzazione economica intendeva e tutt'ora intende ridurre drasticamente, si sono alla fine accentuate proprio all'interno del contesto globale che invece le ha per molti versi accresciute, creando da un lato paradisi di ricchezza e dall'altro inferni in cui vivere, facendo aumentare il divario tra ricchi e poveri del pianeta, tra Nord e Sud del mondo.

Le diseguaglianze economiche criticate in questa analisi non sono accidenti della società, semmai ne rappresentano un aspetto essenziale: non quindi un elemento politico plasmato dalle istituzioni ma un modo d'essere della comunità occidentale stessa, da cui ne consegue la necessità di eliminarle per consentire agli individui di essere uguali. La concezione politico-relazionale della giustizia conduce pertanto quest'ultima in un rapporto di continua interazione e complementarità con le altre dinamiche sociali, prima fra tutte ovviamente la sfera politica e del potere in esso incarnata; con ciò voglio sottolineare chiaramente come alla base di ciò sia ritenuta possibile, ovvero spiegabile, la negativa dissonanza tra giustizia e libertà nel pensiero liberale stesso, come prima scritto, così come il fatto che proprio tale impostazione del sistema in cui viviamo non rende giustizia dell'immenso valore dato all'essere umano, quasi se egli stesso venisse leso in questo suo diritto di essere riconosciuto tale. Il

⁴⁵ Ibidem, pag. 59

“paradiso in terra” tanto auspicato a partire dal secolo scorso dal pensiero marxista prima e socialista poi ha voluto infatti declinare tanto proposito in criteri di rigidità ed imparzialità grazie ai quali tutti avrebbe così potuto disporre delle risorse necessarie senza cadere nella “trappola capitalistica” dove appunto le disuguaglianze nate da questa distorsione della realtà (Marx) vengono confuse per prerogative di libertà. Centrale per comprendere tale critica, che rappresenta certamente una pietra miliare per la storia ed il pensiero occidentale, è il fatto però che questo principio di eguaglianza non può essere semplificato in questi termini, alla fine prodotti da un eccessivo slancio di astrattismo, ragion per cui, al fine di un equilibrio tra libertà e giustizia, gli agenti sociali, dunque gli individui, devono pur sempre disporre di un grado di controllo sulle proprie scelte, cosa che ovviamente veniva osteggiata dai fautori del radicalismo egualitario che riconducevano a ciò una matrice di soggettività potenzialmente distruttiva per la pace sociale, dal momento che avrebbe, a detta loro, condotto prima o poi alla prevaricazione l’uno dell’altro.

Eppure il caso di governi nati da spinte oligarchiche sono stati storicamente emblematici per comprendere le difficoltà di applicazione di questo modo radicale di intendere la giustizia sociale; per quanto infatti un’oligarchia al potere possa distribuire i beni secondo eguaglianza tra tutti i soggetti, sarebbe alquanto improbabile affermare che così sia stato soddisfatto tale principio, dal momento che gli individui che ne hanno beneficiato hanno solo acconsentito a scelte altrui, privati per contro del diritto di scegliere, in altre parole della libertà, oppure si pensi ai migranti che ottengono di poter risiedere nello Stato ospitante e così di usufruire del benessere ad esso connesso: difficilmente, se non dopo un periodo di tempo abbastanza lungo in base al quale si ottiene la cittadinanza, il migrante può prendere parte alle decisioni politiche sulla vita pubblica della realtà in cui ha deciso di vivere ⁴⁶.

Il ruolo infatti rivestito dai diritti legati alla cittadinanza sono fondamentali per cementare libertà ed eguaglianza nella società, senza tale riconoscimento l’individuo non può di conseguenza definirsi né cittadino né tantomeno parte attiva ed integrata della comunità: in poche parole è come se non esistesse, non fosse degno di nota, privo tra l’altro di qualsiasi protezione da parte dell’autorità pubblica e da possibili interferenze da parte dell’autorità stessa. Come ho scritto in precedenza, quel che fa la differenza, misurata spesso nel grado di qualità della vita del singolo a livello economico e sociale e nel grado di consapevolezza delle dinamiche che interessano questo mondo, è semmai il rapporto tra cittadino ed istituzione; le decisioni politiche, frutto del lavoro appunto delle istituzioni stesse, portano come esito positivo quello dell’inclusione, ossia alla partecipazione attiva, simbolo del sistema democratico, dove troviamo così la sana sinergia, sempre in fase dialettica e dinamica perché mai ferma su stessa (il caso contrario sarebbe infatti un problema per la democrazia stessa) tra libertà ed

⁴⁶ Ibidem, pag. 62

eguaglianza. La tutela infatti che il sistema giuridico perpetra per quanto riguarda le varie tipologie di diritti, specialmente quelli di natura sociale ed economica, che caratterizzano più specificatamente il concetto legato alla cittadinanza, serve così a creare un rapporto di connessione tra sfera politica e sfera economica in modo tale da includere l'individuo attivamente: questo parallelismo è volto di conseguenza a tenere distinte le varie opportunità di azione e quindi a intensificare il processo che poi porta alla decisione politica ed alla sua implementazione tramite appunto la partecipazione alla vita politica stessa, e questo anche, o soprattutto, nel caso delle disuguaglianze.

Quel che voglio affermare in queste righe riguarda quella concezione della società e della giustizia dove i miglioramenti in atto partono proprio dal presupposto che nelle comunità umane vi sono sempre forme di disuguaglianza, eppure sono proprio queste che spingono gli individui, attraverso la sfera politica, a mettere in moto i cambiamenti necessari e trovare così un equilibrio valido quantomeno per la maggioranza, dove il livello di conflittualità tra i membri possa essere arginato, appunto dalla giustizia e dalla politica stessa, verso forme concrete di dialogo e compromesso. È dunque la necessità di intendere l'individuo come agente ad interpretare il suo ruolo nel mondo e nella società: non un oggetto passivo del caso, ma soggetto attivo che ha potere nella realtà; tale realtà risulta pertanto intrinseca alla sua stessa natura, la quale, nel bene e nel male, crea quelle stesse divisioni che rendono così complessa e difficile l'entità stessa delle cose, tra cui appunto il vivere con i propri simili, per poi ricomporre i pezzi all'interno del senso che si dà all'ambiente che ci circonda.

Attraverso un'analisi più attenta ci si rende conto infatti di come la politica in sé, oltre cioè considerazioni svolte sulla classe dirigente e politica, la politica come parte integrante della società e come professione (Max Weber), detenga un primato insieme all'idea di giustizia, che è quello di governare i membri di una collettività, determinandone le azioni; è infatti la qualità del funzionamento del sistema politico a determinare a sua volta la qualità di inclusione delle persone per influenzare lo svolgimento delle decisioni politiche stesse. Nonostante però l'importanza data alla sfera politica, questa non basta a comprendere i meccanismi che la legano alla vita degli individui: sono anzi anche le componenti economiche del sistema a scandire i motivi delle scelte che i soggetti (agenti) compiono in relazione al potere politico e pubblico. A ben vedere, il concetto di "eguaglianza" risulta ancora per molti ambiguo; poco chiare risultano le questioni che affrontano tale tema, così come, forse in misura maggiore, il suo significato stesso. Quando quindi analizziamo le società liberali e democratiche, bisogna guardare alla sfera dell'eguaglianza come ad una concezione dalla doppia valenza, ossia formale e pratica (ne fa da esempio la Costituzione italiana), nel senso che da un lato gli individui godono di un diritto che li vede parimenti uguali in partenza (l'assunto per cui tutti meritano una vita decorosa), ma che certamente non pretende, quantomeno nella visione occidentale, di omologare le scelte che appunto compiono, di pretendere cioè che siano uguali a tutti. Nel mondo della giustizia

sociale la politica ne incarna fundamentalmente l'azione: mentre la giustizia stessa rappresenta la società in potenza, la politica ne è la fase attuativa. Immaginiamo a tal proposito che si debba configurare un nuovo sistema di tassazione: in questo caso, salvo venga disposto altrimenti, le imprese ed i cittadini non hanno voce in capitolo, nel senso che non posso veramente incidere nel corso del dibattito politico in seno alle varie istituzioni, magari finanziando i partiti o gruppi di pressione; ciononostante le aziende, quando non soddisfatte dell'operato della classe politica, possono comunque decidere di spostare la produzione per evitare specialmente costi del lavoro maggiori, ma creando una situazione nel Paese originario soggetto a licenziamenti per i dipendenti autoctoni o che lavorano stabilmente in quel sistema; le alternative per questi infatti si riducono drasticamente circa le possibile e future possibilità di reimpiego ed in generale nella propria vita, da cui si evidenzia che il settore produttivo (rimanendo in questo esempio) può anche non tentare di convogliare il sistema decisionale politico verso i propri interessi, in quanto già la loro presenza è sufficiente a che ciò accada ⁴⁷.

Come infatti molti studi passati hanno dimostrato dal punto vista sociologico e politologico, società così complesse come la nostra (Durkheim), dove la divisione del lavoro ha corrisposto ad un progresso teso poi verso la stratificazione della società stessa, hanno posto in luce quanto determinati soggetti, che a differenza di altri non potevano permettersi un minimo di benessere personale e familiare, sono rimasti esclusi dalla vita pubblica per via appunto delle diseguaglianze economiche; i pochi che invece hanno raggiunto persino i vertici degli apparati istituzionali sono riusciti a far leva sulla vita altrui tanto da poterne influenzare il corso. Di fronte quindi a tali difficoltà nasce il Welfare State, proprio per far fronte alle disparità sociali ed economiche, così da trovare il necessario equilibrio tra libertà ed eguaglianza: chi perde il lavoro e viene a trovarsi disoccupato può contare sull'appoggio statale, in quanto suo diritto, a parte ovviamente il caso in cui tale aiuto possa mancare, lasciando così tali soggetti in grave difficoltà occupazionale, ed in generale di vita, sempre più esposti al caso ed alle scelte altrui, vedendosi di conseguenza limitata la propria sfera d'azione, la propria appunto libertà. È questo ad esempio il caso classico che pone l'accento sulle differenze tra lavoratori specializzati e non specializzati: mentre i primi troveranno difficile un eventuale cambio di professione, o trasferimento da un luogo di lavoro all'altro, ma non così impossibile continuare a determinarsi verso il futuro, i secondi vedranno preclusa, spesso del tutto, la possibilità di avere voce in capitolo nella propria esistenza: chi di conseguenza ha una maggiore formazione scolastica od appunto professionale godrà di un maggior numero di vantaggi in termini di sicurezza e realizzazione dei propri progetti di vita ⁴⁸.

⁴⁷ Ibidem, pag. 63

⁴⁸ Ibidem, pag. 63

Se è ormai un pensiero appurato ed accettato quello per cui l'identità dell'essere umano non nasce da sé, non è quindi fine a se stessa, ma semmai è una etichetta che il mondo esterno ci garantisce per prendere coscienza della realtà e, di riflesso, di noi stessi, allora dobbiamo constatare che, a ben vedere, i due concetti di libertà ed eguaglianza ricalcano a livello generale due pulsioni che si rifanno tanto all'esterno quanto al nostro senso di essere riflettendosi appunto nei confronti della realtà che ci circonda. Ciò significa che la classe sociale a cui appartengo (se ancora si possono definire tali queste tipologie di stratificazione sociale) determina, ed al contempo determino io stesso, la mia visione del mondo, le mie possibilità di azione così come la idea di eguaglianza comparandolo agli altri individui. La necessità, nel pensiero di Cohen, è di conseguenza quella di portare la politica ad un livello tale per cui riesca con le sue azioni a migliorare la condizione economica in cui si trovano i soggetti più svantaggiati. Anzitutto permettere ai cittadini di detenere una certa quota di proprietà dei mezzi di produzione e del capitale umano ad esso connesso, così che possono essere titolari di parte del processo produttivo; finanziare poi l'istruzione pubblica e renderla sempre più accessibile alle fasce della popolazione meno coinvolte, ora più di prima escluse specialmente se risiedono in posti socialmente ostici come le periferie, dove si registrano tra i più alti tassi di analfabetismo e dispersione scolastica; inoltre implementare politiche che, lungi dall'essere assistenzialiste, permettano agli individui di andare avanti nella propria professione, anziché una riforma ex-ante dove non viene riconosciuto al cittadino un ruolo attivo nella società: ognuno, in tale concezione, viene riconosciuto formalmente come eguale, al pari cioè di ogni altro cittadino, e pertanto non viene penalizzato dalle diseguaglianze che comunque sono presenti nel sistema ⁴⁹. Quel che però il pensiero egualitario non tiene in considerazione è il fatto che, attraverso una analisi più attenta delle dinamiche che portano alle diseguaglianze in una comunità di cittadini con diritti e doveri, che appunto partecipano alla vita pubblica anche se in misura diversa l'uno dall'altro, è il peso che viene dato al ruolo dell'individuo stesso, che infatti va scemando in una visione dove tutti vengono intesi come eguali e la loro opportunità di modificare il corso del processo politico viene limitata comunque a pochi.

Certo non vi è dubbio che ora come mai le dinamiche sociali e politiche intrinseche al libero mercato siano state esasperate nel momento in cui sono state tradotte ad un livello globale, determinando per molti versi la crisi attuale che viviamo da qualche anno, minacciando la nostra capacità di modellare, fin dove possibile, quel futuro che sentiamo appartenerci. Eppure abbiamo imparato a comprendere come libertà ed eguaglianza siano poco separabili, ragion per cui l'una non può fundamentalmente fare a meno dell'altra, entrambe incastonate, prima che all'esterno, nell'animo umano come sua inconscia rappresentazione del mondo che lo circonda, in interazione per natura sua con gli altri

⁴⁹ Ibidem, pag. 65

individui. Per quanto infatti il concetto di eguaglianza sia in effetti più comprensibile, più afferrabile, cionondimeno è appunto legata alle condizioni dell'essere umano stesso: il fatto però che l'idea di libertà, ed in generale quella di giustizia, sia per contro meno razionalmente valutabile entro schematizzazioni ordinarie, per non dire ridondanti, certamente pone non pochi quesiti e problemi, che tradizionalmente vengono colti dalla sfera politica, che appunto li razionalizza a suo modo, attraverso la concessione dei diritti.

Cosa vuol dire quindi essere liberali? Vuol dire educare alla libertà, alla vita, e alla società in generale, come riassunto di tutte le sue componenti. Vuol dire sostanzialmente credere in una giustizia che abbia cognizione e fede nell'autonomia dell'individuo, autonomia che però facilmente cade nella sua irrisolutezza per poi essere confusa inevitabilmente per un voler liberarsi (illusoriamente) del vivere con gli altri: autonomia cioè come essenza dell'eguaglianza in quanto la mia determinazione della libertà è funzionale a quella di un altro individuo; l'eguaglianza solo nella sua forma economica, come anzi unica soluzione al tanto temuto male delle diseguaglianze, come più volte scritto nelle righe precedenti, non risolve questo problema, in quanto insufficiente e, confermando i casi storici che ne fanno da esempio, terreno fertile per ulteriori problematiche.

Buona parte della riflessione posta in essere ormai da due secoli a questa parte per quanto riguarda l'idea di comunità ed in generale il pensiero socialista, egualitario per l'appunto, guarda con timore alla logica di una società fondata sul libero mercato: accrescendo il potenziale soggettivo in mano all'individuo, misurato dalla sua posizione rispetto agli altri membri tramite il riconoscimento sul prestigio economico, vi sarebbe il rischio che quel vincolo associativo che caratterizza l'interazione e la vicinanza tra esseri umani venga meno e porti di conseguenza, prima o poi, alla fine dell'idea stessa di comunità. Perché ciò non accada, il liberalismo ha necessitato col tempo di far propria insieme al concetto di eguaglianza questa critica fondamentale marxista: una filosofia del mistero che ha appunto smascherato le difficoltà di raggiungere nel mondo non un semplice sviluppo, visione questa tipicamente cristiana data la totale speranza in un futuro migliore fatto di redenzione dal passato ontologico del peccato originale, ma semmai un vero e proprio progresso, anche etico, nella vita dell'essere umano; la posizione infatti contraria a quella socialista e radicale non esclude in verità la preminenza del fattore umano nella realtà, in quanto chiaramente soggetto dotato di senso e tale per cui è comunque possibile preservare la sua integrità pur mantenendo un assetto fatto di diseguaglianze. In effetti, pretendere di eliminare proprio queste significa anelare fondamentalmente ad un utopismo che non è comprensivo delle diversità insite nella natura stessa degli individui, la cui indole pendola tra libertà e pari riconoscimento, entrambi elementi, non a caso, costitutivi della nostra identità.

Ritenere il fattore umano centrale nel vivere della comunità significa quindi fare in modo di permettere attraverso le istituzioni democratiche la partecipazione attiva, vero strumento di cambiamento che non

può che attuarsi sulla base del bilanciamento tra diritti e doveri, grazie ai quali il soggetto come cittadino riconosce le sue responsabilità nei confronti della realtà che lo circonda, non che lo sovrasta. Come specificato prima, un grave errore da parte del pensiero egualitario è stato alla fine quello di determinare in anticipo le azioni da intraprendere al posto della libertà di coscienza dei cittadini, anziché lasciare a questi ultimi gli strumenti necessari alla loro indipendenza o autorealizzazione, di determinare anzi le proprie priorità di fronte alla loro indole, così da riconoscere un egual valore a quelle di tutti gli altri, come cioè beneficiari di essere titolari di pari possibilità, poi chiaramente declinabili nello specifico di ognuno.

Il contesto democratico infatti riguarda principalmente valori che hanno origine nella modalità di selezione della classe che rappresenta istituzionalmente il potere politico, e quelle libertà definite in negativo esistono proprio per ricordare che l'autorità pubblica non è legittimata ad intercettare il comportamento della persona quando questo è legalmente corretto. La vera uguaglianza risiede pertanto nel riconoscimento di pari dignità di fronte agli altri, ragion per cui non esisterebbe libertà senza essa e parimenti il contrario; certo non può essere Atene ad aspirare ancora i nostri ideali democratici, ed infatti il mito intorno alla sistema "perfetto" della principale città-Stato greca è andato scemandosi col tempo, surclassato dalla storia europea, fatta di lotte e rivendicazioni politiche e sociali, che poi troveranno il loro culmine nella Rivoluzione francese, come ben sappiamo.

Per quanto il pensiero kantiano in materia ci abbia rimandato ad una continua riflessione sulla giustizia che poggia all'interno di una matrice etica, dove per i pensatori illuministi l'uomo poteva evitare di affidarsi all'esterno per decifrare la separazione tra l'eticamente giusto e l'eticamente sbagliato operata dal potere pubblico, in quanto ente dotato di razionalità, dunque libero, capace da solo di comprendere tale distinzione, ebbene questo non è più possibile. L'allargamento del suffragio e di conseguenza dei diritti, l'evolversi dello Stato in senso sempre più costituzionale, non semplicemente liberale o tipicamente ottocentesco, così come la necessità di intendere la giustizia stessa in termini globali, hanno posto nuovi quesiti di fronte ad una frammentazione del sistema e pertanto la necessità di trovare nuove soluzioni al tema della libertà e dell'eguaglianza, vista anche la crescente sensazione di vivere in un mondo incerto, soggetto passivo ad eventi tacciati di far venir meno il senso di sicurezza e di vincolo associativo proprio delle comunità di un tempo. Ciò però non esclude che l'individuo possa continuare a determinarsi come soggetto libero, ossia responsabile delle scelte che compie, e dunque uguale in questo agli altri; questa reciprocità garantita dalle leggi democratiche dello Stato ci inducono di conseguenza a rivalutare l'idea del Bene comune: la ragionevolezza infatti implica due elementi per

essere tale, uno morale e l'altro cognitivo, appunto razionale⁵⁰. I limiti presenti nella vita individuale e comune implicano così il riconoscimento di uno spazio dove tutti noi, agendo, produciamo effetti nei confronti dei soggetti con cui interagiamo, tanto che una concezione della giustizia equa si determina nella sua idea di confermare non solo pari opportunità agli associati di un gruppo, ma che per questi, per gli esseri umani in generale, una vita in tal senso è possibile, a patto che vi sia una partecipazione capace di interagire con l'arena, quella della politica e delle istituzioni, in cui il potere può modificare una realtà che pare per taluni svantaggiata.

⁵⁰ De Grandis Giovanni, *Un maquillage molto leggero: considerazioni sulla riformulazione della giustizia come equità di John Rawls*, Dipartimento di Filosofia, Università di Torino.

Kant è ancora possibile per una giustizia globale?

Immanuel Kant ha senza dubbio rivestito un fattore quasi rivoluzionario per la filosofia in generale e per le problematiche inerenti giustizia e politica insieme tanto nel mondo quanto, nello specifico, nel nostro Occidente. È certo infatti che la portata appunto riformista di quella corrente di pensiero che vede in lui il massimo ispiratore ed esponente, per collegarci alle tematiche esposte nel paragrafo precedente, è stata alla fine la prima ad aver chiarito la necessità di trovare nuovi orizzonti per pensare un mondo diverso, dove non fosse più l'autorità a scandire gli elementi del nostro stare-con-gli altri, ma che anzi questa, quando possibile, traesse la sua legittimazione da forme differenti, per il tempo ovviamente del tutto atipiche, e prendesse coscienza che il passato che vedeva quel potere politico come perno del sistema avrebbe dovuto accettare l'aria di rinnovamento che invadeva l'Europa continentale dalla prima metà del Settecento. Ideali quali libertà ed eguaglianza, fatti propri, come sappiamo, dalla Rivoluzione francese (il suo esito ha però tutt'oggi interpretazioni aperte e divergenti), entravano a far parte di un nuovo vocabolario, intestandosi l'avvento di una nuova rappresentanza, quella della classe borghese, dando così le basi al mondo, sia pure chiaramente diverso per le sue fasi evolutive, che conosciamo fino ad oggi.

Parole come anzitutto "democrazia" rivestivano ancora a quel tempo un significato negativo, ancora poco rassicurante e decifrabile, eppure le richieste che venivano avanzate nei locali londinesi e parigini, in cui gli intellettuali di tanta caratura si incontravano per discutere insieme, andavano proprio in questo senso. Si era cioè giunti a dare una valenza metafisica al pensiero illuminista, in modo particolare rivendicando una realtà fondata su nuovi principi, quali la condivisione tra essere umani, che da sudditi si legittimavano come cittadini, come appunto uomini nuovi, per una giustizia allo stesso modo nuova. Non solo, il fatto che questo senso di fratellanza, di comunanza tra esseri umani uguali per natura loro riguardasse l'intero genere umano poneva le basi per quella stessa idea di globalismo che poi il pensiero etico e politico farà proprio per tale concezione di giustizia; l'individuo in quanto tale infatti, dotato di una razionalità capace di estrarre il significato del mondo esterno tramite l'elaborazione del pensiero, attraverso i concetti (le idee platoniche), poneva l'accento sulla necessità di costruire una realtà che, proprio perché intellegibile, sarebbe potuta essere modificata a proprio vantaggio, contesto questo che non a caso verrà ereditato in seguito dal pensiero marxista per quanto riguarda specialmente il senso del "materialismo storico".

L'uomo si determina dunque, anche solo per il fatto di abitare questa terra, nel mondo intero, perché in esso agisce e perché sempre in esso riconosce la sua uguaglianza di fronte ai suoi simili, agli altri uomini appunto; la giustizia pertanto segue tale filone introspettivo e si presta ad essere analizzata e compresa alla luce di una nuova idea di come si debba affermare il potere pubblico, tanto all'interno

quanto all'esterno: certamente per Kant la realtà delle cose, quantomeno nella politica, è comunque fatta di Stati, ma l'universalità che propina l'Illuminismo trascende nella sua visione etica i confini nazionali per rispondere di conseguenza ad un senso di responsabilità che riguardi il genere umano tutto, al servizio del quale deve essere la politica e l'azione stessa dello Stato, come ente sovrano volto, d'ora in avanti, a proteggere i suoi sudditi (ovviamente le monarchie continueranno ad esistere anche dopo la Rivoluzione francese) sulla base dei loro diritti. Il mondo pensato da Kant avrebbe dovuto rispondere quindi a prerogative ben precise, capaci di stare al passo con le mutazioni sociali e politiche di quel tempo. Il valore che ora si doveva dare al concetto di essere umano come persona, non più legato ai vecchi vincoli dell'Ancien Regime, rispecchiava di conseguenza un nuovo modo di pensare il diritto, non cioè quello dedito allo *ius ad bellum*, violento e barbaro (anche se Kant non lo delegittimerà mai del tutto), ma cosmopolitico ed incentrato sull'importanza di trovare armonia e pace nella realtà. In questo senso non è difficile scorgere alcuni elementi che in seguito diverranno fondamentali per il diritto internazionale, intendo con ciò requisiti necessari affinché uno Stato possa essere accettato nella comunità internazionale stessa (si pensi anzitutto alle Nazioni Unite), dunque requisiti come il fatto che il governo sia stato eletto tramite libere elezioni ed il riconoscimento per i cittadini dei loro diritti negativi e positivi: una visione pertanto scevra da una considerazione esclusivamente statale e centralista ma che vuole andare oltre spostando l'attenzione sul soggetto, non più lo Stato ma semmai il cittadino, non fosse altro perché quella classe dirigente che si identifica con l'apparato statale la si inizia a pensare come pura emanazione della volontà di quegli stessi cittadini determinatisi in nazione sovrana. Lo *ius gentium intra se* (il diritto tra i popoli) faceva da bussola per le dinamiche interne ed esterne (in questo caso soprattutto esterne) e poneva in risalto quanto anche chiaramente le teorie sulle relazioni internazionali (termine non ancora in auge nel Settecento) dovessero d'ora in avanti prestare attenzioni al modo in cui la politica, specialmente quella di potenza, veniva implementata e conclusa; al centro di tale discorso infatti non si poteva non avvertire come episodi legati al passato della storia europea, si pensi alla guerra dei Trent'anni ed alla rispettiva Pace di Westfalia (1648), avessero segnato indelebilmente la mentalità dei popoli di questo continente tanto da rivalutare il ruolo della giustizia ed insieme dello Stato attraverso ad esempio una diplomazia volta non alla guerra per la guerra ma al favorire la ricomposizione degli interessi in gioco tramite il compromesso, il trattato appunto. Certo il significato che ancora si usava attribuire alle fondamenta della giustizia era del tutto pratico, legato in simbiosi all'identificazione dello Stato leviatano con il potere coercitivo di ordine e sicurezza, ragion per cui la pena di morte, anche quando inflitta a bambini o comunque a persone in giovane età, era considerata giusta; ciononostante un nuovo elemento, che poi sarà la base per il diritto internazionale, iniziava a dettare nuove regole nell'arena politica: il principio *superiorem non recognescens* ("che non riconosce nessuno al di sopra di se stesso")

permeava tanto l'identità principale dello Stato come ente determinato quanto la sua centralità verso il mondo esterno, preparando il terreno al fiorire di nuovi orizzonti per la giustizia, la quale prendeva sempre più consapevolezza delle relazioni politiche extranazionali. Il fatto, per entrare ora maggiormente nello specifico del pensatore di Königsberg, che riaccese le speranze di quest'ultimo fu sicuramente la pace di Basilea nel 1795, in base alla quale il Regno di Prussia riconosceva la Francia di quel governo che prima era provvisorio e rivoluzionario, Paese questo notoriamente amato da Kant per il fatto di rappresentare un faro di luce per un futuro migliore grazie alla fervida attività da parte della sua opinione pubblica. Ecco, le speranze nei confronti di un avvenire fatto di armonia e pace, una visione tipicamente classicista, non a caso in contrapposizione ad un'epoca (Ancien Regime) che gli illuministi ritenevano grigia e fatta di ignoranza, sarebbe stata in seguito alla base di un'idea di giustizia che assumesse portata globale, in questo senso "transfrontaliera": la fiducia per il futuro dove al centro non ci sarebbe più dovuta essere l'oppressione a danno dell'essere umano, ma egli stesso come perno del nuovo sistema di credenze, sociale e politico. La fede nel corso della storia, che lo stesso Kant farà proprio nello scritto "Per la pace perpetua" è esattamente l'elemento portante dell'Illuminismo: solo cioè attraverso le capacità individuali si potrà progredire verso un mondo dove l'uomo stesso riuscirà finalmente a liberarsi dal peso di un passato negativo, visione questa tipicamente cristiana nonostante che, a mio avviso è bene ricordarlo, lo stesso pensiero illuminista era nato con l'intento di mettere da parte il credo religioso, a prova del fatto, per contro, che l'intera cultura europea, anche quando professata come laica, è cultura cristiana.

La giustizia in generale ed in senso più specificatamente globale ha, sulla scia del pensiero appunto illuminista, un fine preciso, quello tracciato non da una forza esterna alla volontà umana, ma semmai determinata dal principio della libertà e del riconoscimento individuale: dato che la persona nasce come sostanza naturale, allora l'intero suo vissuto è paragonabile al vivere di tutti gli altri elementi della natura che ci circonda; questi infatti, sempre secondo Kant, hanno un fine preciso, ossia quello di crescere ed esplicitare le proprie funzionalità e caratteristiche, allo stesso modo degli individui. Neppure la giustizia può quindi sottrarsi a questo, e nel momento in cui non adempie a questo suo compito, l'uomo decide di rivoltarsi contro per cambiarne l'impostazione, non conformandosi alle sue inclinazioni. In riferimento poi a quest'ultimo aspetto è un altro altrettanto fondamentale, a segnare una spaccatura profonda dal passato, ancora nel Settecento visto come medioevale, quello cioè per cui la giustizia, agendo in relazione ad un fine ottimistico, è giusta quando propina (ed in questo vi è molto del pensiero socratico negli illuministi) verso il Bene, quando le azioni umane anelano a ciò che è ritenuto giusto, non accettando però che una tale distinzione tra giusto e sbagliato venga imposta da una autorità non riconosciuta dai cittadini (non sudditi). È di conseguenza non la consuetudine, ma la codificazione del diritto a cementare tale concetto di giustizia nei sistemi sociali e politici, che Kant

considerava i migliori possibili proprio perché meglio di altri si prestavano ad accettare istanze democratiche e di armonia tra i popoli, all'interno ed all'esterno: l'indicazione non poteva che essere, come si evince chiaramente dal testo di "Per una pace perpetua", quelli repubblicani.

Quel che però rende un punto critico il pensiero politico kantiano, critico per chi verrà dopo di lui, soprattutto intellettuali dei nostri tempi, è la necessità per il filosofo tedesco di credere ancora nello Stato come veicolo principale a che questa emancipazione dell'umano possa prendere concretamente forma e così una giustizia che venga intesa in termini cosmopolitici. Sembra infatti un ragionamento paradossale, eppure la giustizia kantiana, sia pure cosmopolitica, non può fare a meno del potere pubblico, in quanto sfera del reale e quindi del possibile, per essere attuata: ciò significa di conseguenza che l'accezione che oggi si dà ad un canone di giustizia che voglia dirsi globalista è in realtà prodotto del nostro tempo così come il diritto internazionale. La Storia e la natura pertanto, i due macrosistemi dove l'uomo dà senso allo spazio e al tempo, tendono entrambi, come "spirito del tempo" per dirla con Hegel, ad istituzionalizzarsi attraverso l'entità strutturale dello Stato, perché è in base a questo che l'uomo ha possibilità di determinarsi nel mondo esterno e perché la giustizia informa di sé proprio attraverso lo Stato stesso. La posizione di Kant è alla luce di questo fortemente contrattualistica; in quanto tedesco e figlio del pensiero luterano in un senso ed hobbesiano nell'altro è comunque all'interno dell'ordinamento giuridico che deve risolversi quella che poi sarà per Hegel la dialettica delle parti che compongono l'essenza della società. La pace, così come la giustizia cosmopolitica, esige la stabilità e la certezza delle fondamenta su cui poggia il rapportarsi tra gli uomini, che appunto solo la legge dello Stato può assicurare⁵¹. Come possiamo ben notare, siamo ancora lontani dal puro astrattismo di intendere il mondo ideale della giustizia e dei principi globali come capaci di superare la realtà frammentata fatta di entità e sistemi diversi: di fronte quindi all'impossibilità che ciò accada, tanto l'Illuminismo quanto in particolare il pensiero kantiano accettano lo status quo evidenziando di conseguenza come ad essere necessaria sia la rivoluzione riformista che parta dal centro del sistema.

Una domanda è però bene porsi arrivati a questo punto, abbastanza complesso, del pensiero riformatore ed illuminista Settecentesco: perché è così fondamentale lo Stato nonostante la critica principale venga mossa in tal senso proprio nei confronti di quello che al tempo ne era la sua massima espressione, chiaramente l'Assolutismo? Per Kant, dato che principalmente è di lui che stiamo discutendo, non si può prescindere dalla struttura pubblica statale anzitutto per il fatto che, di fronte al peccato originale ed alla malvagità intrinseca dell'essere umano, solo il sovrano, lo Stato appunto, può garantire quelli strumenti per arginare la pericolosità di un'azione umana non stemperata, non regolata dalle leggi.

⁵¹ Gargano Antonio, *Il progetto per una pace perpetua*, Istituto italiano per gli studi filosofici.

Questo passo, fondamentale per comprendere il concetto di giustizia in quello più specifico della pace kantiana, ci conduce al ragionamento per cui il cosmopolitismo normativo è realizzabile partendo dal ruolo e dalle prerogative dell'entità statale, in quanto unica via per inserire l'azione umana nel cammino verso la realizzazione dei fini umani, aspetto a cui tende proprio la giustizia globale ⁵². Nobilitare la condotta umana significa pertanto estraniarla da caratteristiche che in negativo sono connaturate all'indole umana stessa, come l'egoismo in favore invece della comprensione, della vicinanza e del dialogo tra gli uomini; le ragioni del dialogo infatti non possono riguardare una concezione della giustizia che prenda una forma omogenea nella vita privata dell'individuo: la sua natura non è che pubblicistica, incentrata nel sistema in generale, dunque alle cose della realtà esterna che guardano all'individuo non come essere scisso dall'interazione con gli altri ma anzi come entità che tra la sua stessa esistenza dal fatto di essere un animale politico. Pertanto anche per il filosofo tedesco, come sarà tra l'altro per la filosofia tedesca in generale, le ragioni dell'etica devono trovare applicazione nel contesto della giustizia, qui in senso appunto cosmopolitico, dove al centro è l'aspetto fondamentale del ruolo dello Stato nelle relazioni con gli individui, per cui tale visione normativa è esattamente quella contemplata dal contratto sociale hobbesiano, ragion per cui gli uomini tengono la propria aggressività e cattiveria nel loro istinto (la vita privata) ma quando si tratta di soddisfare i requisiti della giustizia, l'essenza della sfera pubblica, dell'etica e del buon senso per essere più precisi, prevalgono per soddisfare un'idea di Bene più grande che racchiuda in sé quella dell'uomo non come singolo ma come genere umano.

L'unione di intenti a cui dunque allude e fa riferimento il pensiero kantiano non si realizza né viene lasciata fine a se stessa, ma richiama ad una fase di coordinamento il mondo degli Stati, evitando anzi, in quanto fondamentalmente irrealizzabile o al di fuori della finitudine delle cose, di argomentare le buone ragioni per una pace perpetua attraverso la promessa di una "Repubblica universale"; la sovranità degli Stati e base del sistema politico e giuridico in cui viviamo tutt'oggi è da ritenersi in un senso quasi sacrale persino per l'Illuminismo, con la precisazione che, mentre il contratto tra individui permette loro di accettare il potere pubblico interno nello Stato a cui sentono di appartenere culturalmente e giuridicamente, la stessa cosa non vale nelle relazioni tra Stati, in quanto verrebbe meno il vincolo di sovranità che sorregge proprio tale sistema⁵³. Da un punto di vista pratico e storico insieme, quel che porta Kant a considerare in modo così argomentato la natura delle cose del suo tempo, ad analizzare cioè un sistema come quello europeo ancora legato a vincoli ed abitudini prima proprie del medioevo (vincoli per certi versi ancora feudali), non è tanto la natura umana, bensì quella

⁵² Ibidem

⁵³ Ibidem

in cui l'uomo stesso si trova. A fare quindi da chiarimento alla riflessione per cui ci si deve concentrare nel capire come migliorare il mondo partendo dal modificare l'essenza del sistema di giustizia di cui gli Stati sono titolari, è necessario accettare il fatto che, se da un lato l'indole umana rimane immutabile sia nel bene che nel male, quella degli Stati stessi invece può trovare modi alternativi per esplicitare la propria sovranità: una soluzione, questa della "pace perpetua", che pone in chiaro la possibilità, realizzabile o meno ma comunque immaginabile, di mettere da parte la propensione alla guerra.

La visione tipicamente laica del pensatore di Königsberg ci induce pertanto a riflettere in termini rivoluzionari, propri di quella che fu al tempo la Rivoluzione francese, come critica nei confronti dell'Ancien Regime. La situazione infatti di quel periodo storico gli offre la possibilità di ragionare sul concetto di "insocievole socievolezza" degli individui, i quali hanno pertanto una identità scissa tra la diffidenza e la paura reciproca tipica dell'atteggiamento egoistico dell'essere umano e l'apertura al mondo esterno, disposto a ragionamenti di natura etica, portatrice cioè della civiltà. Per la giustizia quindi cosmopolitica, comunque incentrata sul ruolo preminente dello Stato, il cammino verso la libertà non può che concretizzarsi in un ambito dedito alla socievolezza come regola fondante la giustizia stessa tra umani: senza le leggi non può di conseguenza esserci quella possibilità di senso, intellegibile, che codifica l'organizzazione sociale e permette di cementare, di riflesso verso l'esterno, le relazioni tra Stati.

Da qui viene dunque la visione ottimistica kantiana nei confronti dell'essere umano: per quanto nello stato di natura vi sia una parte originaria della sua identità, essa non può esserne la migliore, la quale invece si sviluppa nel momento in cui, come nel mito della caverna di Platone, viene palesata la verità che illumina le menti umane; eppure l'aggettivo "perpetua" accanto al sostantivo principale "Pace" indica esattamente quanto per Kant questo concetto abbia sempre una valenza transitoria, mai certa o definibile, in virtù appunto del fatto che la cattiveria rimarrà elemento fondamentale della natura delle cose, e che di fronte a tanta constatazione spetta pertanto al potere pubblico impegnarsi per rinnovarla continuamente quando necessario, ovvero sia attraverso il rispetto degli accordi presi (*pacta sunt servanda*), fonti giuridiche principali, insieme alle norme consuetudinarie e cogenti, del diritto internazionale, spesso e non a caso ritenuto debitore nei confronti dello stesso pensiero settecentesco a riguardo. Quando però una situazione di pace non può essere garantita, ciò allora significa la mancanza, o quantomeno l'impossibilità, di implementare leggi volte all'equilibrio degli interessi e alla sicurezza: anche quando due Stati non si trovano in guerra tra loro, la loro è in realtà una tregua, preludio ad un futuro conflitto, in quanto voluto o non prontamente arginato sulla base appunto della giustizia⁵⁴. Il progetto a cui le realtà statuali devono adempire (in tal senso "Pace perpetua"), fatta tale

⁵⁴ Ibidem

precisazione sulle debolezze insite nella politica di potenza di ogni Stato, si fonda su diversi aspetti, ossia tre prerequisiti, tre condizioni. Anzitutto gli Stati devono identificarsi nella forma repubblicana, in seguito unirsi in federazioni, e poi accogliere gli stranieri: il tutto in riferimento ad un sistema che poi diventerà cardine delle relazioni internazionali, il principio del “dominio riservato”, per cui uno Stato sovrano ed indipendente non può accettare ingerenze esterne nei suoi affari interni da parte di altre entità in quanto potenziali minacce alla sua stabilità ed integrità territoriale.

L'esempio della Rivoluzione francese è servito infatti a Kant, come più volte ricordato prima, come spunto di riflessione per quanto riguarda la costruzione della giustizia cosmopolitica. Egli sperava che un fatto storico di tale portata potesse funzionare da attrazione per quei popoli ancora assoggettati al potere assolutistico, come se si dovessero svegliare da un lungo sonno, e conferire alla Costituzione una valenza superiore che portasse a sé i dettami di un nuovo ordine, appunto repubblicano. La preminenza di un sistema nato sulla Repubblica permette di distinguere i sistemi giuridici e politici in due categorie: repubblicani o dispotici, senza quindi tener conto di quanti individui vadano poi a governare nelle posizioni apicali dell'ordinamento⁵⁵. L'idea quindi di una giustizia cosmopolitica è un effetto del tipo di ordinamento di cui le varie realtà politiche devono dotarsi per costruire la pace perpetua stessa. Il motivo è presto detto: sia a livello interno che esterno, vengono condivisi gli stessi principi, anzi l'uno è conseguenza dell'altro; tali principi sono ovviamente la libertà e l'uguaglianza, in quanto entrambe sono dettate e garantite dalle leggi e da un sistema che permette la partecipazione alla vita politica, dove tutti sono uguali perché ugualmente portati ad osservare le regole. Non solo, la partecipazione come fondamentale meccanismo alla base dello Stato repubblicano è ciò che evita il sorgere di nuovi dispotismi, così come rappresenta l'arena in cui i cittadini possono difendere i propri diritti e portare istanza sui loro interessi in una società divisa chiaramente in classi; il riferimento ai gruppi politici è evidente, specialmente se si tiene in considerazione il fatto che i partiti, per come li intendiamo oggi, nascono proprio in conseguenza del 1789 diventando emblema tanto dello Stato liberale tipicamente ottocentesco quanto di quello costituzionale a partire dal secolo scorso. Per tutti questi elementi, la rappresentanza svolge pertanto un ruolo funzionale, nel senso che senza di essa i principi fondamentali di questo nuovo ordine giuridico e politico non possono essere garantiti.

Non dobbiamo poi dimenticarci dell'influenza avuta dal pensiero di Montesquieu e Rousseau, per cui la nozione di rappresentanza doveva per forza di cose essere legata alla divisione dei poteri, in assenza del quale non si può parlare di repubblica, in quanto si potrebbe cadere nel pericolo del ritorno al dispotismo visto che chi fa le leggi è la stessa figura di chi le fa eseguire, affermando: «*Questa costituzione dunque, per quanto riguarda il diritto, è in se stessa quella che sta originariamente alla*

⁵⁵ Ibidem

base di ogni tipo di costituzione civile; e ora l'unica cosa da chiedersi è se sia anche l'unica che possa portare alla pace perpetua. Ora, la costituzione repubblicana, oltre alla limpidezza della sua origine, il suo essere scaturita dalla pura sorgente dell'idea di diritto, ha anche la prospettiva di quell'esito desiderato, la pace perpetua. E la ragione è la seguente. Se per decidere "se debba esserci o no la guerra" viene richiesto il consenso dei cittadini, allora la cosa più naturale è che, dovendo decidere di subire loro stessi tutte le calamità della guerra (il combattere di persona; il pagare di tasca propria i costi della guerra; il riparare con grande fatica le rovine che lascia dietro di sé e, per colmo delle sciagure – ancora un'altra che rende amara la pace – il caricarsi di debiti che, a causa delle prossime nuove guerre, non si estingueranno mai) rifletteranno molto prima di iniziare un gioco così brutto. Al contrario, invece, in una costituzione in cui il suddito non sia cittadino, quindi una costituzione non repubblicana, decidere la guerra è la cosa sulla quale si riflette di meno al mondo, poiché il sovrano non è il concittadino, ma il proprietario dello Stato, e la guerra non toccherà minimamente i suoi banchetti, le sue battute di caccia, i suoi castelli in campagna, le sue feste di corte e così via, e può allora dichiarare la guerra come una specie di gara di piacere per futili motivi e, per rispetto delle forme, affidare con indifferenza al corpo diplomatico, sempre pronto a questa bisogna, il compito di giustificarla»⁵⁶.

La prima condizione per la pace è dunque la repubblica, in seguito la federazione. Il federalismo degli Stati repubblicani è un'entità aspirante alla pace, al dialogo reciproco tra i suoi componenti e rimanda a chiare lettere al rapporto contrattualistico hobbesiano, mirato all'accordo, dove è facile riconoscere la rappresentazione in grande, in forma appunto di Stato, dell'essere umano. La necessità per questi Stati di una "Repubblica universale" muove dal riconoscimento di una specifica situazione politica e giuridica insieme: lo Stato non può venir meno alla sua sovranità, dal momento che lascerebbe così spazio ai peggiori istinti e comportamenti degli individui su cui esercita le sue funzioni attraverso le leggi, ragion per cui, se anche non possa abiurare a tale sua prerogativa, può però tradurla con quella degli altri sotto forma di federazioni, che per sua stessa definizione non minaccia la loro indipendenza, ed infatti «*Ora, così come noi consideriamo con profondo disprezzo l'attaccamento dei selvaggi alla loro sfrenata libertà, che consiste nell'essere continuamente in lotta tra loro invece che sottoporsi a una costrizione legale stabilita da loro stessi, e a preferire quindi una libertà folle a una libertà ragionevole, e la giudichiamo come una rozzezza, una brutalità e una degradazione animalesca dell'umanità, verrebbe spontaneo di pensare che i popoli civili (ognuno dei quali riunito a sé in uno Stato) dovrebbero affrettarsi per uscire al più presto possibile da una condizione così abietta, al contrario invece ogni Stato ripone la sua maestà (infatti la maestà popolare è un'espressione senza*

⁵⁶ Ibidem

senso) proprio nel fatto di non essere soggetto a nessuna costrizione legale, e lo splendore del suo capo supremo sta nel fatto che, senza che egli si esponga a nessun pericolo, sotto il suo comando stanno molte migliaia di uomini che sono costretti a sacrificare la loro vita per una cosa che non li riguarda»⁵⁷. E ancora: «Qui, come negli articoli precedenti, non è in discussione la filantropia, ma il diritto, e allora ospitalità significa il diritto che uno straniero ha di non essere trattato come un nemico a causa del suo arrivo sulla terra di un altro. Questi può mandarlo via, se ciò non mette a repentaglio la sua vita, ma fino a quando sta pacificamente al suo posto non si deve agire verso di lui in senso ostile. Non è un diritto di accoglienza a cui lo straniero possa appellarsi (per questo si richiederebbe un particolare e benevolo accordo per farlo diventare per un certo periodo un abitante della stessa casa), ma un diritto di visita, che spetta a tutti gli uomini, il diritto di entrare a far parte della società in virtù del diritto della proprietà comune della superficie terrestre, sulla quale, in quanto sferica, gli uomini non possono disperdersi all'infinito, ma alla fine devono sopportare di stare l'uno al fianco dell'altro; originariamente però nessuno ha più diritto di un altro ad abitare una località della Terra. Se a ciò [al diritto di ospitalità] si confronta la condotta inospitale degli Stati civili, soprattutto quelli commerciali, della nostra parte del mondo, l'ingiustizia, di cui essi danno prova visitando paesi e popoli stranieri (visite che essi immediatamente identificano con la conquista), è tale da rimanere inorriditi. L'America, i Paesi dei Negri, le Isole delle Spezie, il Capo di Buona Speranza, ecc., quando li scoprirono furono per loro terre che non appartenevano a nessuno; degli abitanti infatti non tennero assolutamente conto»⁵⁸.

Come possiamo ben capire da queste righe, il discorso fatto da Kant si risolve sostanzialmente in un atto di fede, di speranza, vedendo che non tutti gli Stati sono, ad esempio, repubblicani, anzi la maggior parte di essi è ancora legato all'assolutismo, cosa che sarà per diverso tempo persino dopo e nonostante la stessa Rivoluzione francese. Malgrado questo dato di fatto, lo stesso Kant ritiene che la Storia abbia un senso, che guardi con ottimismo alla vita dell'essere umano, ossia nei tratti positivi e negativi, dove l'uno ha comunque e sempre qualcosa dell'altro al suo interno, e lasciando così spazio alla positività, al credere cioè che, nonostante appunto le sue difficoltà, il genere umano abbia in sé un cammino già scelto, spesso definito con il termine "destino". Un esempio di questo potrebbe essere infatti il "Codice napoleonico", emblema ideologico frutto ovviamente del 1789, e che pare confermare il ragionamento kantiano a tal proposito: credere cioè che anche per arrivare al Bene si debbano compiere azioni considerate contrarie a ciò, in nome chiaramente di una società migliore della precedente, all'insegna pertanto della civiltà, portata avanti appunto anche con lo strumento della guerra, a cui il pensatore

⁵⁷ Ibidem

⁵⁸ Ibidem

tedesco non rinuncerà mai proprio per questo motivo, considerata come strumento e possibilità di progresso.

Pare chiaro, arrivati a questo punto, come tanto l'Illuminismo quanto il discorso sulla "pace perpetua" ponga in luce un senso particolare della nozione di cosmopolitismo e giustizia. In questo caso infatti, pur essendo una visione che pretende, o aveva a suo tempo preteso, di essere laica, dunque scevra da matrici ideologiche puramente religiose, contiene suo malgrado una forte presenza della dottrina cristiana, anche se allontanata dal contesto proprio del mondo ecclesiastico (per ricordare, strenua minaccia al pensiero stesso illuminista), esattamente dove proprio Kant invita gli uomini a credere nel futuro, ad avere pertanto speranza nell'avvenire. La visione della giustizia cosmopolitica poggia poi sul terzo pilastro dell'idea di pace perpetua, ovvero il diritto di ospitalità. Secondo infatti Kant l'essere umano non ha distinzioni che attingono alla sua indole, semmai le differenze che naturalmente possiamo constatare sono inerenti fattori quali casualità ed aspetti etnici e culturali, dal momento che non rientra nelle nostre possibilità scegliere appunto dove nascere: ebbene questa rivelazione della finitudine umana e di comune sentire di felicità e sofferenza insieme comporta il riconoscimento che tutti gli individui appartengono allo stesso spazio e di conseguenza devono imparare a convivere tra loro per la pace stessa. In un mondo quindi dove l'organizzazione umana viene segnata dal ruolo preminente dello Stato, allora quest'ultimo ha il dovere morale di accogliere nella sua giurisdizione anche chi è nato in un territorio diverso.

L'accezione morale, tipica non a caso del pensiero kantiano, detta il segno tanto di questo diritto specifico quanto della condotta morale in sé da parte degli individui. L'azione umana per Kant viene quindi a determinarsi in relazione ad un fine ben noto che è quello dell'imperativo categorico. La giustizia cosmopolitica, per quanto il suo adempimento sia in mano ai governi nazionali, non può pertanto abiurare a quei principi che chiaramente si sostanziano in principi superiori dalla natura fortemente metafisica in quanto superano l'accezione prettamente immanente della giustizia nel caso del realismo politico in senso stretto, dove l'idea di etica assume connotazioni meno universalistiche. *«Il male morale ha la proprietà, inseparabile dalla sua natura, di contrariarsi e di distruggersi da sé nelle sue intenzioni, facendo così posto al principio morale del bene, seppure con un progresso lento. Dunque oggettivamente (nella teoria) non esiste affatto contrasto tra la morale e la politica. Soggettivamente invece, questo contrasto esisterà e potrà sempre esistere, in quanto serve da incentivo alla virtù, il cui vero coraggio, in questo caso, non consiste tanto nel resistere con saldo proposito ai mali e ai sacrifici, che qui si devono accettare, ma nel guardare negli occhi il principio del male dentro di noi, e nel vincere la sua perfidia, in quanto principio molto più pericoloso, ingannevole e traditore,*

eppure capace di ragionamenti sottili nella sua pretesa di giustificare con la debolezza della natura umana qualsiasi trasgressione»⁵⁹.

Un aspetto poi particolare del progetto sulla pace perpetua è la lezione che viene tratta sempre dalla Rivoluzione francese: per completare questo disegno, servono necessariamente sforzi da parte degli uomini che credono giusti questi principi dal momento che etica e politica sono infine compatibili quando inseriti in giustificazione più grandi, quasi trascendentali; certo non lo possono essere per natura loro, cioè prese separatamente, ma la loro interazione è fondamentale per il buon esito dell'azione umana in tale ottica. Tanta manifestazione di intenti dimostra un preciso cammino da compiere verso la realizzazione di quello che diversi decenni dopo Karl Marx, rivalutando il pensiero della sinistra hegeliana notoriamente erede proprio del pensiero kantiano, definirà il “paradiso in terra” per indicare come anche i principi del socialismo guardano ad una realizzazione della vita umana emancipata dagli errori del passato attraverso una giustizia dalla visione universalistica.

Siccome dunque la pace non solo rende le nostre vite migliori ma è pure auspicabile nella sua realizzazione, allora ciò significa che è possibile, ma solo se gli Stati sono disposti a seguire il percorso, come indicato sopra, che deve garantire l'equilibrio. La federazione infatti assicura, secondo sempre il pensatore tedesco, una visione cosmopolitica delle cose proprio in ordine al fatto che tiene insieme realtà diverse pur rispettandone le prerogative di ciascuno sulla base della validità razionale del diritto, della giustizia appunto, per cui solo a seguito della codificazione di un nuovo sistema come difensore dei principi, in tal caso chiaramente illuministi, può assicurarsi un mondo di “liberi e uguali”.

⁵⁹ Ibidem

Evolversi della libertà e dell'uguaglianza verso il villaggio globale

I principi che hanno ispirato gli albori della nostra società contemporanea, di stampo spiccatamente illuminista, sono stati, come abbiamo avuto modo di comprendere, la libertà e l'uguaglianza. Tutt'ora ci viene quasi impossibile pensare il nostro modo di vivere con gli altri in termini diversi da questi e anzi, anche quando avessimo colto uno scenario diverso da quello di intendere l'organizzazione umana occidentale, verremmo molto probabilmente guardati con sospetto, dal momento che tali principi sono giustamente ritenuti, nonostante eventuali e ragionevoli critiche, inviolabili in quanto costitutivi della natura umana.

Ebbene l'era della globalizzazione (per intenderci, questa globalizzazione), concetto tra l'altro ancora difficile da cogliere nel suo significato dalle plurime sfaccettature, ha sostanzialmente amplificato tale valenza nel campo della tutela dei diritti umani, ponendo questi al cardine dell'interpretazione delle norme del diritto internazionale, arrivando a percepire la realtà dei diritti come parallela a quella che viviamo normalmente e quotidianamente ed a misurare le nostre azioni anche sulla base di domande che riguardano per l'appunto tale approccio, che anzitutto non può che essere normativo. Ad onore del vero infatti, la giustizia intesa come cosmopolitica ha unificato le diversità antropologiche e culturali tra i vari popoli che abitano questo pianeta e fatto della convivenza pacifica e rispettosa del prossimo la cifra con la quale capire noi stessi e gli altri. Molto è stato fatto in tal senso, come ad esempio i passi intrapresi tanto dal diritto in generale quanto da quello specifico delle Nazioni Unite con il divieto assoluto di minaccia e uso della forza (art. 2, Carta ONU), cosa che ha privato il potere dello Stato del classico e storico *ius ad bellum*, il diritto del farsi la guerra, garantendo di conseguenza una certa condotta nelle relazioni internazionali così come una maggiore apertura verso il dialogo e la cooperazione per la pace, che nel linguaggio politico vuol alludere certamente al compromesso, ma che comunque ha favorito una convergenza di intenti in termini di obblighi specifici.

È interessante ora cogliere il senso profondo di tutto questo, in quanto gli aspetti idolatrati tanto quanto quelli criticati hanno fatto del concetto di "individualismo democratico" il sunto delle questioni che pongono la libertà e l'uguaglianza sullo stesso piano parallelo. L'idea di individuo è dunque al centro di tali questioni, e non potrebbe essere altrimenti sia perché informa della tenuta del nostro sistema nei termini in cui viene filosoficamente interpretato, ammirato o meno che sia, sia perché essendo un *-ismo* si presta a diverse osservazioni. Come specificato nel paragrafo precedente, quando Kant analizza le ragioni dietro al concetto di "pace perpetua", lo fa appunto valutando anzitutto il senso della parola individualismo, come cioè composto di libertà ed uguaglianza, partendo non da constatazioni pratiche ma dal fatto, come ho ricordato, che in questa idea è buona parte del pensiero luterano in quanto incentrato su un valore della persona umana che però, da solo, non può dare i suoi frutti, deve anzi

aggregarsi alla comunità di individui a cui appartiene per prendere consapevolezza di questo (riconoscendo appunto di essere tutti uguali di fronte a Dio).

Certo, sembra che la struttura del potere pubblico raggiuri tale concezione, essendo quest'ultima portata a chiedere conto al primo delle sue azioni, eppure anche la cultura politica non può fare a meno di questi principi che ne rappresentano il fondamento stesso, da cui appunto il "liberalismo politico"; la scelta individuale come metro di giudizio, ci ricorda Amartya Sen, detta la cifra pertanto del grado di civiltà a cui siamo giunti, ma anche il nostro stesso senso di felicità e di essere al mondo: mentre infatti la giustizia tipicamente statalista presuppone un controllo interno immanente, quello dell'autorità pubblica che opera su principi di ordine e sicurezza, o comunque inerenti la propria sovranità, per contro la giustizia cosmopolitica viene giudicata dal punto di vista delle istituzioni politiche e dall'atmosfera che queste generalmente creano a livello di legami etici e sociali ⁶⁰.

Lo sviluppo delle capacità individuali rappresenta sostanzialmente il nuovo orizzonte della sfida politica e della cultura come segno di progresso e miglioramento del mondo e dell'essere umano. In questo senso la frontiera che ormai la nostra cultura politica ed istituzionale ha ormai imboccato dal secondo dopoguerra ad oggi non è più ovviamente quella di imporre regole precise che dettino, anche se democraticamente, un cammino di crescita uguale per tutti, ma semmai quella di operare diligentemente per assicurare a tutti, liberi e uguali, gli strumenti necessari per la propria realizzazione, a cui seguirà un progresso collettivo nella diversità dei sistemi che ci caratterizzano.

Dalla semplice interpretazione astratta e normativa di individuo, non sufficiente ai fini della nostra analisi in quanto eccessivamente riassuntiva, è necessario infatti guardare anche agli aspetti più spiccatamente pratici del nostro vissuto e sulla base di questi considerare quale sia il grado di benessere e progresso insito in quel determinato sistema o comunità determinata. Ovvio che la democrazia, o meglio la repubblica, può garantire, per via delle sue interazioni interne, una certa tutela dei diritti di libertà ed uguaglianza, ma al di là di questo bisogna fare un passo avanti e cogliere i parametri qualitativi di questa fattispecie di diritti come possibilità, che sappiano cioè leggere situazioni sociali o politiche di incertezza non con le lenti proprie del benessere economico (il PIL), ma con quelle delle effettive risorse materiali ed umane. Essere poveri in una società ricca è infatti cosa ben diversa dall'esserlo in una in fase di sviluppo, non fosse altro per il fatto che nel primo caso la mancanza di ricchezza in capo ad una persona è vista come stigma e peccato, ovvero emarginazione dalle possibilità di una vita migliore; a questo proposito è bene ricordare che l'incontro di individualismo e liberalismo politico ha prodotto, come ricordato in precedenza, una certa convinzione per un mondo che avrebbe potuto evolversi verso la stabilità attraverso politiche volte a limitare le disuguaglianze.

⁶⁰ Urbinati Nadia, *Liberi e Uguali (contro l'ideologia individualista)*, Editori Laterza, Bari, 2012, pag. 29

A mio parere il pensiero marxista ha intriso così ideologicamente una parte delle nostre società, persino ovviamente le nostre occidentali, da portarci a credere che il sistema economico potesse autonomamente creare un circolo perpetuo in cui la politica ne era un suo frangente, ragion per cui quest'ultima avrebbe avuto dinamiche di potere, dunque una sua natura, in conseguenza delle basi economiche che andavano a caratterizzare lo stesso Occidente capitalistico (ad esempio il profitto legato alla classe borghese come fulcro di ogni forma di interazioni sociali e politiche). In realtà la storia ha fondamentalemente smentito tale assunto, mostrandoci come sia l'esatto contrario: è la politica con il suo operato e le sue istituzioni a determinare aspetti che poi hanno i loro effetti nella società e nell'economia.

Affermo questo per chiarire un concetto basilare nel principio di libertà ed uguaglianza: la struttura che si viene a creare in tal senso infatti passa attraverso una forma che le è stata conferita dalle dinamiche politiche del nostro tempo. Con ciò voglio cioè ricordare che la correlazione tra individualismo democratico e liberalismo economico riguarda questioni dove al centro è chiaramente il concetto di responsabilità, maggiormente correlata al primo che non al secondo; per questo motivo sistemi democratici come il nostro le libertà del mercato sono state legittimate attraverso la preminenza delle capacità individuali in base alle quali si è plasmata la società di oggi, e solo attraverso le quali si possono attuare politiche volte ad una più equa distribuzione dei benefici in tal senso: pertanto possiamo capire come il fattore determinante, non tanto a livello teorico (il fattore umano appunto) ma pratico, sia quello che conferma il primato della politica, sui cui elementi fondativi si esprime l'identità collettiva ⁶¹. Anche in questo caso quindi, ricollegandoci al paragrafo precedente su Kant, deve comunque essere lo Stato a garantire pari accesso (il principio di uguaglianza non può che essere declinato in questi termini) all'oggetto dei diritti di cui sono titolari i cittadini, risultando alquanto emblematico ritenere possibile uno scenario generale ed eminentemente politico quello che mira al superamento vero e proprio dello Stato stesso, una visione questa eredita soprattutto dal marxismo in quanto progetto universalistico ma che non tiene conto, volontariamente o meno, del fatto che gli stessi sistemi democratici sono nati proprio alla luce degli Stati nazionali, e di conseguenza le questioni che interessano tali aspetti dovrebbero prima fare *redde rationem* nei confronti delle dinamiche che hanno portato al consolidamento delle realtà statuali, non fosse altro perché i diritti, oltre che ad essere concessi, devono poi essere difesi, cosa per cui l'autorità pubblica è l'unica ad essere stata legittimata. È bene quindi argomentare la fattispecie dell' "individualismo romantico", perché è propria questa che ha dato inizio alla corrente liberale contemporanea sulla scia del romanticismo ottocentesco e del pensiero anzitutto di illuministi francesi come J. J. Rousseau. Cosa si intende allora con questa

⁶¹ *Ivi*, pag. 36

espressione? L'individualismo di ispirazione romantica trae le sue congetture dal credere nei diritti della persona come massima possibilità per il genere umano di esprimere se stesso, ponendo l'accento tanto su questo quanto sul fatto che nessun individuo può dirsi uguale all'altro, e che quindi costruire una società di uguali sarebbe stata l'anticamera di un nuovo dispotismo, per evitare il quale era necessario apprendere il vivere insieme come accettazione delle differenze tra persone che proprio per questo erano uguali: diversità quindi come differenza, non diseguaglianza, questa per contro era da relegare al mondo dell'Ancien Regime, dopo ne sarebbe venuto appunto uno nuovo e migliore, luogo dell'emancipazione del genere umano.

Capiamo ora il motivo per cui la centralità dello Stato si declina in questo scenario: liberalismo e pluralismo sono due elementi inseparabili, ma entrambi necessitano di una forza in loro tutela, che è quella chiaramente del diritto interno, solo dopo si può iniziare a discettare di possibili scenari inerenti alla giustizia globale, oppure, per essere più precisi, cosmopolitica. Siccome però la libertà verso se stessi si traduce inevitabilmente nella libertà dagli altri, allora è anche vero che può esistere un conflitto tra il mio pensare e quello appunto del resto delle persone; è esistito cioè un "egualitarismo non romantico" per cui il valore dell'individuo viene prima di ogni altra cosa, anche quando questo comporta lo scontro: ecco dunque che vi può essere un altro modo di intendere il liberalismo, che per certi versi ha anticipato i nazionalismi di fine Ottocento, e che pone al centro le divergenze tra libertà naturale, scevra dai condizionamenti limitanti, e libertà sociale, in quanto tale ponderata: visioni di conseguenza che si rapportano comunque alla centralità del potere pubblico ⁶². L'eguaglianza si prefigura pertanto come riconoscimento della legge, mentre la libertà come determinazione del singolo. Quel che poi fa riflettere non è solo come sia stato possibile riuscire a tenere insieme questi due principi, ma anche il fatto che l'individualismo nasce come teoria dell'antipolitica, interpretata qui come categoria avversa all'individuo stesso; mentre vi è stata un'epoca dove il fine perseguibile era quello nell'interesse collettivo della comunità, ora il paradigma ha mutato sostanza, declinandosi in termini per cui bisogna chiedersi cosa la società è capace di fare, per rendere non se ma il singolo felice, nella sua vita privata, quasi che la sfera pubblica sia del tutto scissa dalla percezione delle cose dell'individuo stesso. Le libertà dunque rappresentano quello scenario di tranquillità e sicurezza legato all'importanza dell'indipendenza e del mondo personale, privato: non vivendo per la comunità ma semplicemente in comunità.

Se però, da un lato, l'errore di pensare che la caduta dell'URSS nel 1991, come riteneva in quegli anni Francis Fukuyama, avrebbe portato ad un trionfo della democrazia stessa, dall'altro bisogna riconoscere, con tanto di *mea culpa* nostrano, che così non è stato. I propositi portati avanti dalla

⁶² *Ivi*, pag. 31

globalizzazione come fulcro di un nuovo secolo di prosperità è stato così carico di aspettative che alcune di queste sono state messe da parte. Lo scontro di civiltà tanto decantato da S.Huntington ha infatti posto il problema di come l'individualismo stesso possa essere considerato in termini diversi dai nostri, o addirittura rifiutato da società estranee come quella islamica, pertanto garantendo un continuo della Storia che non è subito comprensibile alle nostre menti.

Ricollegandomi a quanto scritto nel paragrafo di questo capitolo, devo affermare che ormai buona parte dell'opinione pubblica in materia si ritiene concorde nel ritenere che certo, la democrazia come ideale di partecipazione in Occidente gode di un buono stato, nel senso che il diritto al voto viene esercitato naturalmente, ma il senso di critica, anche se non di rifiuto, nei confronti degli altri aspetti che delimitano il confine tra il vivere appunto democratico ed il vivere in un sistema che non si configura in questi termini sta aumentando notevolmente, e questo soprattutto dopo l'ultima crisi del globale (2010).

Al centro della mia considerazione è la sensazione, per certi versi vera e propria constatazione, che non solo vi è stato nell'ultimo periodo un eccesso del valore dell'individualismo da farci comportare in modo più "individualistico", ma anche che quei valori che prima classificavano insieme individualismo stesso ed uguaglianza non siano più certi e forti, portando di conseguenza ad un aumento delle disuguaglianze. Mentre nei sistemi occidentali questo fenomeno viene arginato con le politiche del Welfare, non si può dire lo stesso per i Paesi in via di sviluppo; le dinamiche registrate al loro interno ci permettono di evidenziare situazioni economiche e politiche in base alle quali non vi è equilibrio di questi due aspetti, favorendo dunque una ripresa e crescita economica così scellerata e veloce da non poter essere controllata efficacemente dalla classe dirigente, che pertanto viene a trovarsi debolmente legittimata in e da un sistema non pienamente e istituzionalmente liberale⁶³. La questione che il mondo di oggi affronta in maniera sempre più incessante riguarda infatti la difficoltà di riproporre un modello di vita adatto ai nostri tempi che continui ad assicurare una convivenza ed una comprensione delle cose alla luce dei principi della libertà ed uguaglianza stessi. Ciò significherebbe una preoccupante e lenta desensibilizzazione della sfera pubblica, lasciando spazi aperti, spesso deregolamentati, alla privatizzazione della società, ed escludendo i benefici derivanti dalla partecipazione.

A ben vedere si è prodotta nuovamente una frattura tra istanze sociali ed istanze politiche, ed il carattere proprio della giustizia sociale, qui declinata in cosmopolitica, rende tale accezione sempre più espansiva e problematica verso un mondo divenuto appunto globalista, dove si ha l'impressione che i governi nazionali non abbiano più voce in capitolo nelle questioni, ad esempio, più strettamente

⁶³ Polito Salvatore, *Democrazia (in crisi) tra individualismo e comunitarismo*, Dialegesthai, 2006

economiche (fortunatamente non è così), in balia di conseguenza di attori che rivendicano una presenza troppo costante della politica sul privato in nome del benessere di tutti come marchio della crescita economica stessa.

La giustizia globale infatti ha dato l'impressione per noi di aver ulteriormente complicato questo scenario, probabilmente riducendo la democrazia a mera attuazione del momento elettorale, per poi riportare i cittadini nel loro mondo privato, quasi che fossero scissi da tutto il resto; la mancanza cioè di potere veramente politico nelle mani delle organizzazioni internazionali ci aiuta a capire tanta difficoltà ed a servirci di una bussola per cogliere le coordinate dei tempi che stiamo vivendo. In tal senso il concetto di giustizia globale ci rimanda alla necessità di proporre una diversa distinzione tra morale e politica, tra privato e pubblico, ricordando non a caso, come già giudicava Tocqueville nell'analisi fatta sul sistema americano dei primi dell'Ottocento, che proprio l'individualismo nasce come capriccio politico del cittadino, in quanto cambiava il focus dal centro del sistema, il potere pubblico, a quello ancora minoritario ed eversore della sfera privata, rafforzandosi quindi al consolidarsi della democrazia e paradossalmente facendo venir meno l'attenzione per la sfera pubblica⁶⁴.

Delineandolo pertanto come emblema dell'antipolitica, lo stesso Tocqueville guardava all'individualismo come opportunità ma anche come problema, di fronte al quale era necessario che operasse la politica stessa per un recupero del suo primato nella società, ovvero garantendo in parallelo diritti e doveri, libertà ed uguaglianza, così da trovarvi un equilibrio valido per tutti: anche oggi infatti tanto la classe politica quanto noi siamo chiamati ad una scelta che riguarda la tenuta dei nostri valori di convivenza, con il rischio che mancando a ciò, la politica perda un'altra volta ancora la sua centralità e venga assorbita dalle istanze di un privato sciolto da obblighi verso la realtà esterna, che comunque esistono.

La politica infatti dovrebbe essere una sfida agli interessi privati, un confronto utile per il progresso generale, dal momento che la sua pratica non sempre la si può assecondare alla tranquillità di questa dialettica; nei momenti in cui il giudizio sull'operato compiuto in tal senso viene lasciato alla comune opinione, appunto all'eguaglianza, allora essa si trasforma in normale amministrazione, non potenziale di miglioramento dello status quo⁶⁵.

A tal proposito è bene rispondere che, per come si è poi andato evolvendo il concetto di individualismo, esso ha contribuito a creare una nuova forma di cultura politica, non quindi a metterla da parte ma a ripensarla sotto nuovi vesti. Il vantaggio infatti di aver accostato la libertà all'uguaglianza ha senz'altro

⁶⁴ Urbinati Nadia, *Liberi e uguali (contro l'ideologia individualista)*, Editori Laterza, Bari, 2012, pag. 153

⁶⁵ *Ivi*, pag. 154

portato ad un maggior equilibrio nel tessuto sociale e politico, dove la comunicazione tra le strutture di potere e cittadini non si è interrotta proprio grazie alla volontà e alla possibilità di sempre più ampie fasce di partecipazione alla vita pubblica, facilitando l'eguaglianza stessa e dunque un benessere sociale e generale maggiormente diffuso, ragion per cui un dato di fatto che evidenzia tale scenario è stato, da quel momento in poi, la rappresentanza (il pluralismo) e pertanto il diritto al dissenso ⁶⁶.

Un altro elemento in questo senso è senz'altro la promessa che la democrazia ha voluto mantenere circa la trasparenza del suo operato. Se quindi la partecipazione è un requisito essenziale nel mondo liberale, allora dobbiamo asserire, in virtù dell'importanza che diamo alla partecipazione dei cittadini alla politica, che questa non può che accettare determinati processi di *accountability* nei confronti della società civile, da cui per altro proviene; mentre però questa struttura è formalmente presente nelle democrazie occidentali a livello di Stati nazionali, non la stessa cosa si può dire per le organizzazioni internazionali e regionali che, pur ispirandosi a questi principi che vanno in seguito ad inquadrare la giustizia globale, determinano situazioni che a molti appaiono oscure, o comunque sofferenti di un certo deficit democratico in tal senso, come ad esempio la Commissione europea nel caso del nostro continente. Certo è che in questo caso le fattispecie che vanno a scandire le azioni di organi transnazionali da un lato rispondono al fatto che queste sono composte non da cittadini (il che conferma il contesto nazionale e della giustizia e della democrazia stessa, primordiale in quanto primo garante dei diritti civili e politici) ma dagli Stati stessi.

Il cittadino globale infatti si troverebbe così vittima di una distinzione, che è quella che intercorre tra "isolamento" e "solitudine". Con ciò voglio dire che, al fine di integrare questi due aspetti nel mondo della vita pubblica nei termini propri della giustizia stessa, è utile guardare alla possibile interazione tra giudizio morale e sfera privata, ovvero interpellando la politica per come noi l'abbiamo conosciuta ed imparata in un'ottica dove al centro è il vivere civile democratico; in assenza di questo sarebbe di conseguenza impensabile una comunità degna di nota, lasciando per contro aperta la paura di non poter più avere influenza nel mondo esterno, nei confronti cioè della politica stessa, credendo che l'ideale di giustizia che ci accomuna come cittadini siano ancora troppo di là dall'essere attuabile: quel che infatti tiene unito il vivere comune in una società è il fondamento a cui tali principi si ispirano, ossia il senso di appartenenza e dunque la fiducia reciproca, in quanto ispiratrici di regole di controllo verso gli eletti ed in quanto la politica agisce nel pubblico e deve essere resa pubblica ⁶⁷.

I processi infatti di giustizia globale hanno chiaramente una natura segnata dai processi storici e politici iniziati il secolo scorso, ma ancor di più in questo nuovo millennio con l'avvento della globalizzazione.

⁶⁶ *Ivi*, pag. 155

⁶⁷ *Ibidem*

Sarebbe cioè alquanto arduo ed errato pensare che tale processo evolutivo nel mondo sociale e politico sia stato fatto scaturire semplicemente da dinamiche economiche come molti hanno pensato; dinnanzi pertanto ad un modo nuovo di intendere la società ed i suoi fattori, ma soprattutto l'idea stessa di comunità globale, saremo spinti con una verta veemenza e sicurezza nelle nostre convinzioni che proprio per via dell'individualismo dilagante il mondo che oggi abitiamo sia ingiusto, che ci sia quindi ancora molta strada da percorrere, da cui la critica principale scaturita dal fatto che la distribuzione della ricchezza non tenga conto di altri elementi, principalmente etici o comunque morali, e anzi: quanto più la giustizia si fa globale, tanto più è necessario uno sforzo in tal senso.

Centrale, sia che si analizzi la giustizia nazionale sia che si guardi a quella appunto globale, è la tematica pertanto del concetto di "distribuzione"; l'accezione spiccatamente politica che si dà a questo modo di intendere tali fattispecie lega, come ho espresso nelle righe precedenti, i cittadini alla vita istituzionale, ragion per cui anche in questo caso, cosa dimostrata più volte, il significato normativo sotteso è fondamentale, in quanto detta le regole basilari perché ci possa concretizzare un metodo di distribuzione vantaggioso fondato sulla partecipazione e la cooperazioni tra eguali ⁶⁸.

Quel che però differenzia la giustizia classica, che caratterizzerà in seguito gli Stati moderni, e quella contemporanea nella sua accezione globale è proprio la valenza che è stata attribuita all'aggettivo "distributiva". Si tratta cioè di due fattispecie diverse perché, anche quando distributiva, comunque può assumere connotazioni diverse a seconda dei contesti a cui si presta una sua interpretazione; perché diverso è anche il novero dei soggetti a cui tale significato viene esteso; perché, in ultimo, la definizione generica e normativa che le viene conferita parte dal presupposto che si riferisce a società laiche e secolarizzate ⁶⁹. Se pertanto ha giocato un ruolo centrale nell'evolversi della democrazia la natura pluralistica tipica delle nostre società, ricollegandomi alla fase di secolarizzazione degli Stati nazionali ed occidentali, altrettanto va rammentato per quanto riguarda questo contesto nella misura in cui ha preso piede l'importanza per il mondo occidentale della "ragione pubblica".

A tal proposito le giustificazioni che ci permettono di comprendere meglio le dinamiche prima di tutto interne alle stesse società democratiche sono quelle per cui la giustizia sociale ha dovuto emergere su nuovi principi, emarginandosi dagli schemi dell'Ancien Regime, nel momento in cui la laicità dello Stato ha separato la sfera privata da quella meramente pubblica, dove, per ricollegarmi a quanto scritto sopra, la politica ha assunto gioco forza una valenza sempre più pubblicistica, così da garantire l'accessibilità ai suoi mondi a soggetti che prima ne erano ovviamente esclusi.

⁶⁸ Maffettone Sebastiano, *Un mondo migliore (Giustizia globale tra Leviatano e Cosmopoli)*, Luiss University, Roma 2013, pag. 19

⁶⁹ *Ivi*, pag. 20

La stabilità raggiunta a livello appunto sistemico tramite la Ragione come mezzo, per natura sua pubblica, è volta tutta a garantire le mille voci insite nel pluralismo che contraddistingue l'Occidente moderno e contemporaneo: senza quindi una giustizia sociale democratica, per cui Kant ha rivestito un enorme contributo, non ci sarebbe modo per noi di prendere parte, in quanto cittadini, alle decisioni politiche: al di fuori cioè di un simile scenario, nei regimi non democratici invece ai soggetti che non rivestono cariche politiche ai vertici non è concesso di venire a conoscenza dei processi politici stessi, mancando di trasparenza (accountability) ⁷⁰.

Ho appena affermato che la sfera del privato nei sistemi democratici ingloba dentro di sé la ragione pubblica, e non può che essere anche viceversa, dal momento che i principi legati all'uguaglianza ci accomunano sotto questo punto di vista; per dirla ancora con Kant, quel che ci si chiede da essere umani e pensanti a livello politico e sociale è a quali doveri è chiamato il cittadino per potersi identificare come giusto, e sulla base di questo agire per il bene pubblico, che è il bene di tutti.

Tale concezione è ben chiara al cittadino globale, in quanto, nonostante immerso in una realtà del tutto nuova dalla precedente in cui è nato, ne avverte ancora l'appartenenza, sapendo che nei sistemi storicamente liberali l'accordo pubblico da un lato delimita la giurisdizione dello Stato stesso, in un certo senso persino la sua identità, e, dall'altro, tale intesa riguarda elementi anzitutto costituzionali in quanto sono semmai questi a definire veramente la giustizia sociale stessa.

In ogni caso infatti, ad ogni livello di discussione su tematiche che interessano la giustizia in se, è sempre l'elemento costituzionale ad essere il perno del sistema e della concezione di ragione pubblica, tanto che, se così non fosse, si verrebbe a discettare esclusivamente e della giustizia stessa e della politica in termini così privatistici da essere fuorviante per un contesto fondato sull'interesse pubblico. A tal proposito sono quindi diversi gli argomenti che, alla luce di quanto appena scritto, non possono rientrare nella sfera di tali ragionamenti, come ad esempio la famiglia, la chiesa, le università ed altre forme di aggregazione sociale, per il fatto cioè di far parte di quella sovrastruttura del pensiero che viene catalogata come "cultura di fondo", mentre la ragione pubblica pretende il suo posto nella sfera della politica ed istituzionali, dal momento che non solo guarda alle cose come sono, ma anzi a come devono essere in potenza ⁷¹.

La distinzione che intercorre tra "cultura di fondo" e "cultura pubblica" è chiaramente quella che informa delle dinamiche in base alle quali il regime liberal-democratico si consolida attraverso il potere politico costituente; con questo voglio dire che i diritti di libertà ed i principi di eguaglianza sono intrinseci, come ben sappiamo, alla partecipazione politica, la quale di conseguenza legittima il potere

⁷⁰ Schiavello Aldo, *Due concezioni della ragione pubblica a confronto*, Università di Palermo, pag. 2

⁷¹ Maffettone Sebastiano, *Un mondo migliore (Giustizia globale tra Leviatano e Cosmopoli)*, Luiss University, Roma 2013, pag. 129

costituente stesso, ma non riguardano la ragione pubblica: quest'ultima presuppone necessariamente l'autorità dello Stato, che cioè i suoi meccanismi funzionino concretamente ⁷².

Le altre parti del discorso razionale e politico possono persino rientrare nel mondo della ragione pubblica stessa ma certo non concorrono a definirne l'essenza, non fosse altro perché non essendo possibile in questo caso formulare un discorso coerente, si rischierebbe di perdere il senso del ragionamento, sebbene, e questo dobbiamo ricordarlo, è proprio la differenza di opinioni che garantisce libertà ed uguaglianza, oltre che ad essere elementi costitutivi di un sistema che difficilmente saremmo disposti a perdere per via delle sue stesse garanzie.

Come già confermato da pensatori di alta caratura come quelli in epoca settecentesca, fino ad arrivare ai giorni nostri con accademici quali J.Habermas, la ragione pubblica nel discorso sulla giustizia globale è cosa ben diversa dai criteri di ragionevolezza, anzitutto perché la prima ha campi di espansione che non possono essere assimilati a quelli propri, per contro, alla seconda.

A tal proposito però un caso paradigmatico di tanta discrepanza pone l'accento sull'importanza che la giustizia riveste nella fattispecie del potere giudiziario; ho specificato in precedenza che la ragione pubblica, oltre alle implicazioni che riguardano la partecipazione dei cittadini alla vita politica ed al ruolo dei partiti che li rappresentano, si fonda principalmente, trattandosi di regimi democratici, sui principi che scandiscono il sistema giudiziario, in quanto conforme ad una idea di giustizia da cui dunque prende evoluzione quella globale, o comunque, per dirla con Kant, cosmopolitica ⁷³.

Anche in questo caso infatti non è possibile una scissione tra giustizia e costituzione, tra giustizia e potere politico, dato che l'uno rappresenta l'aspetto sostanziale mentre l'altro quello materiale dello stesso principio di legittimità che distingue la persona fisica come "cittadino", da cui discendono diritti e doveri pubblici, dalla persona iscritta ad una associazione. L'idea quindi alla base di una giustizia globale tende così al benessere comune: mentre i cittadini legano i propri discorsi nel foro pubblico ad ideali di principio, i giudici devono invece agire secondo ideali di giustizia; se infatti il giudice stesso è vincolato al rispetto dei parametri che gli vengono sovrapposti dalla Legge per risolvere una controversia applicando il diritto, non potendolo appunto creare a suo piacimento, la stessa non vale per il legislatore, in quanto ispirato dalle regole e principi politici ⁷⁴.

A mio parere, dal momento che già conosciamo i vincoli a cui formalmente è tenuto il giudice nella sua attività, di particolare rilievo è semmai quella del legislatore, il cui operato può apparire spesso di difficile comprensione; il ruolo del soggetto che sviluppa il testo normativo si basa sulla valenza ed il

⁷² Ivi, pag. 130

⁷³ Schiavello Aldo, *Due concezioni della ragione pubblica a confronto*, Università di Palermo, pag. 5

⁷⁴ Ibidem

significato del dialogo intorno ad un determinato argomento nell'opinione pubblica di quel momento, ragion per cui diviene fondamentale cogliere l'intelligenza collettiva di quella comunità di cittadini, alla luce del suo grado di trasparenza ⁷⁵.

La sfera pubblica pertanto, come la ragione che ne ispira il corso, si determina nella realtà concreta per la sua efficacia comunicativa, ovvero per la sua capacità, come ci ricorda lo stesso Habermas, di unire le persone sotto discorsi di natura etica o politica insieme, preparando così il terreno per portare benefici alla partecipazione democratica; malgrado questo, la sfera pubblica condivide con la ragione pubblica stessa solo alcune prerogative, in seguito si espande di conseguenza per farsi autonoma, per certi versi agli antipodi della teoria classica liberale, proponendone forse una versione aggiornata ⁷⁶.

Le sfide del tempo in cui viviamo ci pongono però di fronte ad un nuovo quesito: è possibile superare questa linea di netta demarcazione tra sfera pubblica e sfera privata ora che il senso di giustizia viene analizzato da una prospettiva, appunto, globale? La risposta sembra affermativa: il rapporto che intercorre tra giustizia e ragione pubblica potrebbe infatti non essere veramente una soglia di sbarramento che impedisce di conseguenza un dialogo tra parti diverse del discorso sulla giustizia stessa e la teoria politica; quel che anzi emerge è semmai la possibilità che questo faccia da sfondo perché la ragione pubblica diventi un denominatore comune, dove la teoria discorsiva, qui intesa in una sua forma debole, permetta la sinergia tra discorsi di natura diversa, ad esempio il binomio tra religiosi e laici, tra liberali ed egualitari, purché però non venga sacrificata la natura eminentemente politica della nostra partecipazione, come appunto cittadini globali, alla vita pubblica ⁷⁷.

⁷⁵ Maffettone Sebastiano, *Un mondo migliore (Giustizia globale tra Leviatano e Cosmopoli)*, Luiss University, Roma 2013, pag. 137

⁷⁶ Ivi, pag. 138

⁷⁷ Schiavello Aldo, *Due concezioni della ragione pubblica a confronto*, Università di Palermo, pag. 17

CONCLUSIONI

Come abbiamo potuto capire dalle pagine qui scritte sui diversi aspetti, alla fine quelli principali, che riguardano le questioni, alquanto spinose, del concetto di “giustizia globale”, sembra di essere lungi dall’aver risposte certe a tanti dilemmi. Quasi che nella misura in cui pretendiamo di avere una visione chiara di questi problemi, tanto più siamo lontani dalla verità. A ben vedere però, non per forza ci deve essere una risposta che possa dare senso a tutto, al perché, ad esempio, la nostra società professi libertà ed eguaglianza, eppure accetti proprio le disuguaglianze al suo interno, oppure ancora per quale motivo le guerre vengono accostate a missioni morali ma allo stesso tempo, certo, uccidere altri essere umani è senz’altro ugualmente a-morale, anche quando chi lo fa crede di essere mosso da una giusta causa: perché cioè la politica, a cui la giustizia fa riferimento per la sua implementazione, non può assorbire un discorso etico nella sua struttura, convinti pertanto che così si possa finalmente giungere ad un mondo migliore.

Per argomentare queste mie note conclusive, è quindi necessario ricollegarsi al discorso introduttivo. La politica ha semplicemente le sue ragioni ed è chiaro come sia il teatro della mediazione per eccellenza di visioni diverse; in un pensiero che cerchi di dare una risposta efficace alla ricerca delle correlazioni tra politica e giustizia non si può fare a meno dei due concetti basilari, ovvero “etica della convinzione” ed “etica della responsabilità”, in quanto in realtà si tratta di due fattispecie che non appartengono allo stesso insieme, come ho voluto spiegare nel secondo capitolo. Mentre infatti la prima fattispecie riguarda la condivisione dei valori che accomuna una società nei membri che la compongono e caratterizzano, lo stesso non si può dire per la seconda ⁷⁸. Se cioè la prima si affida a principi quali la nazionalità, la fratellanza, la comunità nella religione o nella lingua, per contro l’etica della responsabilità guarda ad un contesto più ampio, dove le ragioni della politica stessa fuoriescono da tali concetti.

L’etica della responsabilità si giustifica non nella vicinanza tra individui, cosa che certamente impone di prendere in considerazione argomentazioni eticamente valide, ma nella volontà di agire, come ad esempio fa uno Stato nel momento in cui, sentendosi attaccato nei suoi valori (si pensi all’11 Settembre 2001), decide di difendersi militarmente rispondendo a sua volta all’aggressione. È possibile però identificare gli scenari politici dell’etica della responsabilità con valori condivisi? Per arrivare a questo sarebbe necessario anzitutto scindere le convinzioni dalla verità delle cose, non disporre cioè di pregiudizi o visioni di breve periodo che giustificerebbero azioni non in linea con quest’idea di

⁷⁸ Veca Salvatore, *Sull’idea di giustizia globale*, Centro di filosofia sociale, Pavia, 2001, pag. 10

giustizia; il punto centrale infatti non può che essere la conoscenza della realtà che ci circonda, del fatto che ogni popolo ha una sua storia e dunque una sua idea del mondo: la posta in gioco a tal proposito è infatti chiarire l'oggetto del discorso, di che cosa vogliamo parlare quando analizziamo le questioni della filosofia politica, se dal lato della condivisione dei valori che ci accomunano come esseri umani o da quello della politica del "fine che giustifica i mezzi"⁷⁹.

L'interazione è pertanto alla base delle nostre convergenze e divergenze, sia quando si è in una comunità di simili, di connazionali, sia quando il confronto si pone tra culture diverse, anzi, aggiungo io, la condivisione dei valori che probabilmente rendono nella parte più nobile dell'essere umano stesso prende forma proprio in scenari dove si vivono momenti di scambio interculturale, in quanto è proprio lì che si può parlare di un "terzo vincolante" (E. Levinas), ossia l'elemento del discorso etico che risponde alla domanda "Perché mai dovrei essere una persona morale?", e così valutare diversamente il senso, spesso autodistruttivo, della domanda che Caino pone a Dio prima di uccidere Abele "Son forse io guardiano di mio fratello?". Non nego che gli sforzi siano notevoli, dal momento che la vicinanza tra individui, specialmente quando appartenenti a mondi diversi, non è garante di un risultato positivo, dato che più volte la storia ci ha confermato il contrario con le sue guerre. Pertanto la necessità di darci regole che quantomeno limitino una parte della nostra indole, quella che per Hobbes doveva per forza essere risolta e domata dal Leviatano, non può non farci pendere, anche quando in contrasto tra noi, verso l'etica della convinzione, convinti appunto che sia così perché, per ricordare Kant, "ognuno lo sente da sé": credo infatti che la stessa idea di Stato non sia che una sintesi, anche se imperfetta, del bisogno di etica ma al contempo di azione, che solo la politica può considerare di attuare in quanto luogo della concretezza, dove invece difetta l'etica, che alla fine si ritaglia i suoi spazi nell'interiorità di ognuno di noi.

In questo modo lo scambio si fa possibilità, comprensione attraverso l'interazione del diverso in cui ciascuno si riflette guardando nell'altro, quel *tremendus et fascinans* che per questo ci attrarre proprio perché, non conoscendolo, lo temiamo. Si compie anzi uno sbaglio nel credere i sistemi sociali e politici frutto di entità esterne alla nostra consapevolezza, essi sono semmai espressione della nostra interazione e del nostro vissuto a livello collettivo, tanto che sarebbe impensabile giudicare l'attività della politica senza conoscere il contesto generale in cui si legittima, concetto questo particolarmente caro alle democrazie in quanto regimi politici votati al giudizio degli eletti (*accountability*).

Il relativismo, o se vogliamo l'imperfezione, che ci contraddistingue nella nostra finitudine dovrebbe di conseguenza portarci ad una accettazione, anche se spesso mancata, di quello che è diverso intorno a noi, cioè un'azione consapevole che si caratterizzi per una ricerca, che alla fine proprio perché tale

⁷⁹ *Ivi*, pag. 11

non si conclude mai (esattamente come il concetto platonico dell'amore come continua bramosia del conoscere senza mai cogliere il senso compiuto dell'oggetto). Se infatti le collettività umane sono una rappresentazione in grande delle interazioni umane, allora la nostra identità si rifà proprio all'ambiente in cui siamo nati o a cui ci siamo inconsapevolmente abituati, ragion per cui lo scambio vuole essere un continuo avvicinarsi senza mai incontrarsi alimentando così la conoscenza reciproca.

La comunanza di intenti, soprattutto ora che viviamo in un mondo globalizzato, esiste a livello empatico anche perché grazie alle innovazioni tecnologiche possiamo sapere cosa accade in quelle parti del pianeta ancora soggette a guerre di ogni sorta, e le immagini che ne conseguono certo non fanno ben sperare, ma sicuramente hanno contribuito da qualche tempo ad oggi alla condivisione di una consapevolezza che travalichi i confini nazionali, baluardo delle nostre identità, per lasciare spazio al riconoscimento del vivere nello stesso grande posto, e che siamo nati in luoghi migliori o peggiori rispetto ad altri senza volerlo, puro frutto del caso.

I sentimenti che tutti noi abbiamo come appartenenti ad un unico genere umano conferma sostanzialmente la vicinanza tra popoli; le differenze ci sono ed è naturale che esistano, eppure sono necessarie per la loro comprensione onde evitare di capitolare in guerre da cui usciremo peggio di ora⁸⁰. Le situazioni qui delineate concorrono pertanto ad uno stato dell'essere caratteristico tanto del confronto con l'*altro* quanto della sua accettazione, del suo riconoscimento come ente presente, ma da cui discendono diverse visioni del mondo quali l'idea di giusto e sbagliato o questioni dove a vigere sono norme non scritte che forse segnano la propria identità collettiva più del diritto codificato.

⁸⁰ *Ivi*, pag. 16

BIBLIOGRAFIA

Veca Salvatore. *Sull'idea di giustizia globale*. Centro di filosofia sociale, Pavia, 2001

Toto Francesco. *Concezione razionale e concezioni immaginarie della giustizia in Thomas Hobbes*. Isonomia Storica, Roma, 2015

Duso Giuseppe, *La logica del potere, Storia concettuale come filosofia politica*, Editori Laterza, Roma, 1999

Hobbes Thomas, *Leviatano*, Editori Laterza, Roma, 2008

Carati Andrea, *Realismo e teoria delle relazioni internazionali: dalle origini prescrittive al metodo scientifico*, Università degli Studi di Milano, 2013

Reinhold Niebuhr, *Uomo morale e società immorale*, Milano, Jaca Book, 1968

Boscariol, Marco, *il ruolo della giustizia nelle relazioni internazionali*, Univ. Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 2013

Maimone Vincenzo, *Diritti umani e giustizia*, www.liceofermibo.net

Maffettone Sebastiano, *Un mondo migliore (Giustizia globale tra Leviatano e Cosmopoli)*, Luiss University, Roma, 2013

Schiavello Aldo, *Due concezioni della ragione pubblica a confronto*, Università di Palermo, www.openstarts.units.it

Urbinati Nadia, *Liberi e uguali (contro l'ideologia individualista)*, Editori Laterza, Bari, 2012

Polito Salvatore, *Democrazia (in crisi) tra individualismo e comunitarismo*, Dialeghestai, 2006, www.mondodomani.org

Gargano Antonio, *Il progetto per una pace perpetua*, Istituto italiano per gli studi filosofici, www.iisf.it

De Grandis Giovanni, *Un maquillage molto leggero: considerazioni sulla riformulazione della giustizia come equità di John Rawls*, Dipartimento di Filosofia, Università di Torino, www2.units.it

Biale Enrico, *Giustizia sociale e diseguaglianza economiche, tra ethos e agency*, www.centroeinaudi.it

Zeza Michele, *Democrazia, diritti civili, politici e sociali nel pensiero di Norberto Bobbio*, Dialettica e Filosofia, www.dialetticaefilosofia.it

RIASSUNTO

Il fulcro di tale elaborato riguarda anzitutto le due principali visioni al centro del classico e mai del tutto concluso dibattito in ambito tanto di filosofia politica quanto, nello specifico, di giustizia globale tra la corrente comunemente nota come “realista” e quella “idealista”. Partendo infatti dal presupposto che esiste un nesso strutturalmente inscindibile tra l’identità dell’essere umano e le caratteristiche proprie della politica, non in via applicativa ma prima di tutto in senso ampio, come fattispecie all’interno della quale lo stesso individuo viene a trovarsi come ente pensante capace di analizzare la realtà che lo circonda, allora le questioni sulle quali si indaga tale rapporto non possono che riguardare a loro volta e a loro modo un’indagine volta a comprendere l’importanza che nella nostra esistenza riveste appunto la giustizia. Nonostante però che questo possa essere inteso come un dato quasi ovvio anche del quotidiano, ancora persistono, a ben vedere con meno attitudine rispetto a quando il dibattito risultava più vivo, contrasti interpretativi su cosa significa effettivamente “Giustizia”, non certo nella sua valenza concreta, ma semmai come modo di guardare all’interazione tra essere umano e realtà, per certi versi tra il primo e la politica, qui dunque intesa come possibilità e realtà delle cose.

Impensabile a tal proposito non indagare il significato di questo concetto senza prima chiedersi quale sia l’elemento, ossia l’ente che, al di là delle considerazioni che contraddistinguono tanto dibattito filosofico e politico insieme, rende concreti i modi d’essere della giustizia stessa. Al centro di questa trattazione è il ruolo precipuo dello Stato, struttura, forse machiavellica forse priva di significato di ogni sorta, semplicemente cioè neutrale, in quanto il suo fine è quello di permettere all’interazione tra politico ed umano di esistere, grazie appunto alla giustizia. La volontà stessa dell’essere umano, come bene ci ha spiegato Thomas Hobbes nelle prime fasi del pensiero moderno (Seicento), ha voluto la creazione dello Stato, poi declinata per il ruolo svolto nell’accezione di quel mostro biblico noto come “Leviatano”, che di per sé non ha forma, ma che la acquisisce a seconda del contesto in cui poi va ad immedesimarsi. A tal proposito il fine ultimo dello Stato è quello di assicurare la giustizia nella comunità che lo ha riconosciuto tale, dove riconoscere vuol indicare l’atto di legittimazione del potere politico, come cioè luogo di senso attraverso il comando, espressione massima della prerogativa del monarca, la sovranità; Giustizia quindi per Hobbes significa appunto sovranità, non però fine a se stessa, ma anzi funzionale al compito, dato dalla comunità dei governati, di tenere questi insieme sotto regole precise ed uguali per tutti, così che gli individui stessi continuino a vivere attraverso buon senso e raziocinio, in quanto se privi di questo tornerebbero in una loro condizione primordiale di bestialità, pericolosa perché priva di senso e pertanto archetipo del conflitto, ossia della distruzione. Fondamentale per comprendere il fulcro della corrente realista, rappresentata al grado più alto dallo stesso Hobbes, anche se chiaramente secondo dopo solo a Machiavelli, è la critica che il filosofo

inglese e protestante rivolge non a caso contro il cattolicesimo e gli accademici, spesso al tempo due mondi che vivevano in simbiosi sotto diversi profili, affermando il pensiero di questi pericoloso per la ricerca della verità, in primo luogo riguardo a quale sia la natura dell'uomo, che per Hobbes è appunto fuori da ogni senso, buona e cattiva insieme, facendo così da radice filosofica di quello che poi sarà l'Illuminismo esattamente un secolo dopo. La fede infatti, per chi come tale pensatore voleva dare una linea nuova rispetto a quella strettamente ideologica della Chiesa di Roma che giocoforza doveva ancora tenere testa agli effetti della Riforma luterana, non può essere compresa, analizzata secondo gli schemi innovativi ed efficaci del metodo scientifico, dove invece un ragionamento attinente alla realtà che ci circonda è possibile.

Così si apre una fase nuova del pensiero filosofico generale, sempre più incentrato nello spiegare realisticamente le implicazioni e le varie forme di questo nuovo soggetto, lo Stato appunto, che di conseguenza andava rivoluzionando le dinamiche tra governatori e governati, tra uomini e politica. La giustizia dunque come delimitazione per il realismo classico e puro del potere di questo "Leviatano", perché l'unico a disporre degli strumenti necessari a condurre il comportamento dei sudditi al rispetto delle norme, per la convivenza e la stabilità del sistema; Giustizia senza legittimazione sarebbe dunque irrealistica, relegata, cosa che appunto criticava Hobbes della dottrina politica cristiana, all'immaginario di Dio che non ha nulla da condividere con l'immanenza della vita umana.

Al di fuori di questo scenario, che effettivamente è caratteristico degli Stati nazionali europei per come verranno a delinearci a seguito della Pace di Westfalia (1648), non può che esistere il non-esistente, quella che nell'opera "Leviatano" viene chiamata "la casa della guerra", uno scenario apocalittico che l'uomo stesso teme perché lo vede estraneo in quanto privo di riferimenti rispetto al mondo a cui sente di appartenere, forte per contro della forza e della sovranità dell'autorità pubblica nella sua comunità. La giustizia in questo caso funge un ruolo tanto di riconoscimento per chi la esercita attraverso l'imperio, cioè lo Stato, quanto di tutela delle prerogative di una realtà definita, che proprio perché soggetta alle leggi per la sua tenuta e funzionamento, discerne razionalmente quel che è lecito (non giusto, giudizio questo che non appartiene alla sfera del politico) da quello che non è, dal momento che i principi sono fissati dallo Stato stesso.

Il realismo pertanto non considera pretese di legittimità e di verità basate su assunzioni eccessivamente astratte, che trovano scarso riscontro nell'ambiente esterno, e che, quando prese per vere, rischiano di creare fraintendimenti, come per esempio una sovrapposizione tra gli elementi della "struttura" e della "sovra-struttura"; l'aspetto centrale pertanto verte su un aspetto pratico di questa questione che appunto non può prescindere dalla posizione gerarchicamente superiore dello Stato, del suo ruolo di stabilità e moderatore delle parti del reale e che, in quanto intellegibili, hanno un senso proprio perché inserite nel più ampio concetto e spazio della Giustizia: la ratio insita pertanto nei ragionamenti dei

fattori del realismo stesso è scevro da rivendicazioni etiche e/o religiose, mira ad analizzare gli elementi dell'ambiente circostante per come sono e non per come dovrebbe essere. Trattandosi poi di un discorso di natura politica in riferimento alle interazioni umane nel conteso delle istituzioni sociali e politiche stesse, non si può non considerare questo in una visione più ampia, quella cioè che rappresenta il fulcro di una tesi incentrata a sua volta, ma che appunto trae la sua origine dal realismo classico battezzato dal pensiero empirico inglese, sul ruolo dello Stato, ossia la teoria delle relazioni internazionali.

Il senso per cui è necessario partire da Hobbes per poi approdare ad una spiegazione che faccia chiarezza, nei termini che sono propri del realismo stesso, al modo che hanno le entità statali come attori politici nell'ambiente che li vede portatori e sintesi rappresentativa dei loro interessi nazionali, riguarda il concetto di "anarchia". Per la filosofia politica il termine "anarchia" non ha un significato univocamente positivo o negativo, come invece è per una parte dei fautori dell'idealismo politico, in quanto inquadra sostanzialmente la realtà così come è nel momento in cui si adotta il filtro interpretativo della corrente realista; in questo caso infatti lo scenario, preso atto che gli elementi che concorrono alla formazione del reale come intellegibile sono semplicemente quello che sono senza alcuna pretesa o considerazione di carattere ideologico, non solo è costituito in via principale dagli Stati, ma questi sono necessari per garantire ordine in quanto titolari della sovranità e pertanto della giustizia, non esistendo un governo mondiale ma più governi, ragion per cui l'interazione non può avere un unico senso ma prende forma a seconda di come si evolve il rapporto stesso tra tali entità pubbliche.

Ad essere più precisi, la teoria delle relazioni internazionali non esclude discorsi di natura etica riguardanti quale sia l'approccio migliore da adottare, se quello dell'etica della convinzione o quello dell'etica della responsabilità, ma tutto questo è funzionale a chiarire che l'attività svolta dagli Stati è semplicemente come è; la Giustizia acquisisce dunque un fine, quello della ricerca dell'interesse, sinonimo appunto di stabilità e legittimazione, come ci ha ricordato Hobbes stesso, in quanto è proprio questo che conferma la natura accentratrice dello Stato, la sua stessa esistenza. A tal proposito, ha contribuito in maniera preponderante a dare sostanza a questi tesi il pensatore tedesco H. Morgenthau, il quale introduce le sue riflessioni sulla validità del realismo politico nella spiegazione delle dinamiche delle relazioni internazionali anzitutto partendo dalla distinzione tra politica interna e politica estera, due scenari che si contemplano a vicenda, vista la centralità dello Stato in entrambe a segnare la continuità della sua azione e ragione politica, ma che non devono essere confuse dal momento che partono da presupposti diversi, con il rischio conseguente di fraintendere l'approccio alle tematiche della Giustizia come se queste possano essere catalizzate sotto un'unica accezione: vi è pertanto differenza, come ricordato sopra, tra realismo classico e quello che caratterizza appunto tale teoria,

nonostante ovviamente determinati punti in comune. Di particolare importanza in tal senso è sicuramente la continuità di pensiero tra questi due filoni, che per lo stesso Morgenthau si rifanno al riconoscimento e all'accettazione che la natura umana è fondamentalmente malvagia e persegue il suo interesse, dove appunto quello dello Stato ne è, a ben vedere, una rappresentazione in grande ed a livello sistemico, così come per questo la preminenza conseguente della Politica, entità connaturata a quella del potere, al suo pervadere gli aspetti della vita umana e di quella razionale dello Stato stesso. Se infatti Hobbes per primo ha indagato le radici dell'agire umano nella sua valenza politica, espressione cioè dell'interazione umana, attraverso le metodologie della scienza, esattamente come facevano al tempo i fisici osservando i fenomeni naturali, ecco che i pensatori del realismo come costitutivo delle relazioni internazionali agiscono proprio in tal modo, osservando appunto come l'essere umano si comporta in determinate circostanze, ma soprattutto dentro quali scenari e attraverso quali modo lo Stato stesso persegue i suoi interessi nell'interazione dell'arena internazionale.

Secondo infatti Morgenthau conoscere la realtà significa veramente indagare il concreto in senso aristotelico, ovvero costruendo le proprie argomentazioni sulla base di quello che si coglie a livello materiale, mentre le indagini idealiste mancano di tali prerogative in quanto suppongo il contrario, prima la teoria con le sue articolazioni di pensiero ed ideologiche e poi l'osservazione, comunque determinata entro questo perimetro. Particolarmente problematica è però la relazione che intercorre tra il *modus operandi* dello Stato ed il discorso della giustificazione etica nella politica internazionale, ed il motivo è presto detto. La scuola del realismo politico nasce nel secondo dopoguerra, e pertanto le riflessioni sulla natura dell'azione politica implicano argomentazioni etiche sulla scia dell'orrore compiuto in due guerre mondiali, spesso però, ci ricordano i realisti, mancando di precisare che si tratta pur sempre di due sfere diverse dell'agire umano.

Fonte valida di esempi, pur riconoscendo il segno dell'etica nella politica, nella critica mossa dallo stesso Morgenthau contro gli idealisti, è il concetto di "fine della Storia" a cui si è ispirato Francis Fukuyama verso la fine degli anni Novanta: si era talmente certi che finalmente l'etica avrebbe preso il posto della politica, ormai vetusta e pericolosa nelle sue accezioni di potere e di guerra, che non solo tale tesi è stata poi smentita (Jugoslavia e Iraq) ma si è accettato persino di continuare a fare le guerre in nome dell'etica stessa (cosa che storicamente si è sempre fatta) e della democrazia.

Con questa riflessione Morgenthau non vuole escludere l'importanza della giustificazione etica nella condotta umana, dove certo è fondamentale, ma nel momento in cui ci si approccia al contesto meramente politico in cui ad agire sono i grandi sistemi, li Stati appunto, bisogna riconoscerne l'agire autonomo dalle altre sfere del pensiero umano, quali ad esempio l'economia e la religione, in quanto altrimenti si cadrebbe nell'errore di confondere il fine ultimo della ricerca e le accezioni filosofiche che ne contraddistinguono la portata.

In netto contrasto con quanto esposto fin qui è sicuramente la corrente idealista, la quale nasce per superare il contrasto con il mondo reale, nel senso con cui certamente viene inteso dal realismo stesso, per costruire un' idea di comunità appunto immaginata in cui gli esseri umani prendono coscienza di se stessi e decidono di avviare una strada, che a molti può sembrare di espiatione dei peccati passati di cui l'uomo stesso si è macchiato, verso un mondo migliore.

Senza ombra di dubbio al centro di questo pensiero della filosofia politica (ma non solo) vi sono gli avvicendamenti storici che hanno segnato la storia a partire certamente dalla Rivoluzione francese, che come ben sappiamo deve buona parte del suo apparato ideologico all'Illuminismo di fine Settecento, passando per Inghilterra e la stessa Francia. L'introduzione dell'opinione pubblica come segno indelebile della società occidentale di quel tempo fino ai nostri giorni ha portato la consapevolezza che la giustizia senza nuovi orizzonti di pensiero, in un certo senso fine a se stessa od intrappolata nelle logiche fredde e razionali del potere, non è sufficiente a captare gli elementi fondativi del reale. Tematiche quali i diritti umani e l'attivismo democratico sono nuovi punti cardinali negli sviluppi del progresso umano da quel momento in poi, così costituendo il concetto stesso di idealismo politico; lo Stato pertanto non può più pretendere rispetto ed obbedienza dai suoi sudditi, che non a caso in seguito divengono cittadini, ma è tenuto a rivedere i suoi dettami originari e di conseguenza la sua concezione di sovranità: vengono quindi ad invertirsi i termini, per il fatto che, mentre prima della Rivoluzione francese era lo Stato a non dover rendere conto delle sue azioni dato che non esisteva nessun meccanismo volto al controllo del politico se non quello che il sovrano imponeva sugli altri eccetto se stesso, orbene a seguito di tanti avvicendamenti si costituisce un corpo intermedio, ovviamente la società civile, capace di catalizzare gli sforzi e gli interessi della massa plebea che pertanto si fa comunità nazionale, permettendo alle proprie istanze di acquisire valenza all'interno dei meccanismi stessi decisionali.

Di conseguenza la giustizia non è più pensabile senza che vengano affrontate tematiche fondamentali quali quelle che riconoscono agli esseri umani il diritto anzitutto di essere tali, il diritto, in quanto tali, a prendere la parola in Assemblea, che si fa rappresentativa e non più cetuale (chiaramente i passi verso tale trasformazioni saranno lenti ma evidenti), anche se attraverso l'intermediario della classe borghese, i cui esponenti vengono eletti per far valere i diritti e appunto gli interessi degli strati sociali che a loro volta rappresentano.

Anche la sfera meramente politica cambia volto, se non proprio scenario di legittimazione, dal momento che una nuova consapevolezza emerge: senza la partecipazione non può esserci progresso, il che poi diventerà, come ben sappiamo il sinonimo per eccellenza della democrazia occidentale, dove ogni cittadino ha diritto di voto. In tal senso, per ricollegare a quanto descritto sopra, l'autorità pubblica viene legittimata secondo regole di appartenenza a quella *comunità di destino*, ed in conseguenza di

questo, nuove visioni del mondo della giustizia stessa emergono, ossia le tematiche legate alle società occidentali e poi a livello globale della simbiosi e allo stesso tempo dicotomia dei principi di libertà ed uguaglianza. Si tratta cioè dei principi fondativi di un ordine costituito prima su scala nazionale, quella propria dei regimi democratici (che, è bene ricordarlo, non potevano che svilupparsi in questo definito come quello appunto degli Stati nazionali, in tal caso europei), e poi globale.

Se infatti, da un lato, le trasformazioni sociali e politiche ci hanno condotto a considerare tanto la qualità del sistema quanto il grado di partecipazione dei cittadini alla vita pubblica, espressione della coscienza nazionale ed appunto democratica, attraverso la capacità di implementazione da parte del potere e della sfera politica dei diritti civili e politici insieme, dall'altro non possiamo valutare la salute del mondo in cui viviamo senza tener conto del come i principi di libertà e uguaglianza si sono di volta in volta integrati tra loro fino ad oggi.

Come ricorda bene Immanuel Kant ne "Per la pace perpetua", questi due principi prima ancora di determinarsi a livello sistemico, devono appunto essere contestualizzati. In questo senso infatti l'idealismo politico presenta non pochi difetti di ragionamento nelle prese di posizione che a seconda del contesto d'analisi hanno preso i suoi fautori; se da un lato la valenza etica di cui sono ovviamente intrisi questi concetti cardini della nostra società, ormai globalizzata o presunta tale, rappresentano l'orizzonte verso cui la politica deve tendere per esercitare efficacemente il suo valore, dall'altro è pur vero, volenti o nolenti, che il pensiero idealista, pretendendo di superare lo Stato nelle sue funzioni di sintesi delle istanze politiche e sociali, sbaglia. Pensare un mondo senza Stati, o una realtà dove questi sono soggetti vincolati ad un diritto gerarchicamente superiore rispetto al loro, significa smentire la realtà stessa.

Quel che infatti fa la differenza, appurata comunque la presenza e la necessità degli Stati come enti ed autorità legittimata a porre in essere l'aspetto pratico della giustizia, è esattamente il modo in cui si porta il potere pubblico e politico ad esercitare le sue funzioni: la Rivoluzione francese non andava contro lo Stato in se, ma mirava a debellarne l'apparato politico e sociale che vi era dietro, dal momento che l'ordine costituito non comporta la fine dell'assetto statale ma semmai delle sue componenti interne, quantomeno quelle che possono essere soggette a processi di transizione. Non solo, anche il diritto internazionale, massima espressione della giustizia globale nella sua valenza normativa, non permette un ricorso su eventuali violazioni dei diritti fondamentali direttamente ai suoi organi, ma impone che il soggetto ricorrente abbia prima esperito i ricorsi di cui dispone a livello di legislazione nazionale dello Stato di cui è cittadino.

Tale precisazione è assolutamente necessaria per comprendere il contesto generale in cui sono nati i principi che ancora oggi regolano la nostra attitudine alla vita pubblica così come le interazioni tra

cittadini. La libertà e l'uguaglianza si sviluppano nella democrazia perché il sistema è quello dello Stato, non fosse altro perché spetta a quest'ultimo garantire e stabilire diritti ed obblighi sui cittadini. Il discorso non può quindi non vertere sul pensiero kantiano, in modo particolare sul discorso inerente il concetto di "pace perpetua". Con questa espressione Kant stesso non intendeva il conseguimento della pace universale, per definizione appunto perpetua, ma per contro la possibilità che si potesse trovare un compromesso tra le istanze del realismo politico e quelle di un mondo i cui valori, discendenti dalla Rivoluzione francese del 1789, potessero avere appunto una portata universale o, per essere più precisi, cosmopolitica, per dirla con gli illuministi di fine Settecento.

Quello delineato dal filosofo tedesco è di conseguenza uno scenario dove gli Stati sono i principali attori, sia perché titolari della sovranità e della giustizia, sia perché rappresentano quella stessa giurisdizione dai confini precisi entro i quali i principi della democrazia prendono forma. Oltre a questo, viene quindi confermata la visione per cui è in realtà il modo di essere dello Stato che determina la qualità dei rapporti sistemi tra giustizia e potere, tra politica e cittadini nelle democrazie. Secondo Kant il sistema che permette un perfezionamento della realtà politica all'insegna dei valori di un mondo nuovo (non dimentichiamo che per questo pensatore le rivoluzioni contro l'assolutismo monarchico saranno punti cardini), dove non sarebbe più stato necessario lottare contro i poteri costituiti e dottrinali, è il repubblicanesimo. Solo infatti gli Stati che, abbandonato il sistema dell'accentramento del governo dispotico, sono divenuti repubblicani possono pensare di costruire la pace.

Quel che contraddistingue poi questo pensiero politico è il fatto che la forma di Stato conta nella misura in cui incide su altri aspetti, che Kant stesso definisce nei suoi articoli che compongono quest'opera. Dopo il conseguimento della forma repubblicana è necessario diventare una federazione. Le leggi condivise dagli Stati all'interno di un tale ordinamento permettono infatti di costruire un sistema più omogeneo, maggiormente cioè strutturato sul dialogo dal momento che rimane pur sempre presente il potere centrale che tiene le parti del sistema stesso insieme rispettandone comunque le prerogative. Come si può ben capire lo stesso filosofo tedesco non esclude né lo Stato né forse l'arte della guerra, probabilmente intesa da lui legittima quando giusta, quando mossa per scopi superiori. Oltre a questo poi, vi è un diritto essenziale che per Kant vale l'intera idea della pace perpetua: se infatti i principi dell'Illuminismo riguardavano un progetto volto a mettere al centro del tutto la figura dell'uomo come individuo, tale perché degno di essere riconosciuto come persona, allora ogni Stato che rispetti deve garantire a ciascuno il diritto di accoglienza.

Per gli illuministi questo è un tratto distintivo che pone in luce il grado di civiltà dello Stato stesso, il suo grado di apertura al cosmopolitismo, volto ad una ricerca razionale del Bene, dunque dell'etica come massima espressione della giustizia, dal momento che solo così la compresione tra gli Stati può contribuire appunto alla pace perpetua.

Il pensiero kantiano rende possibile comprendere il motivo per cui l'arena internazionale persegue un mondo fatto di diritti e democrazia pur guardando al fulcro della questione che è il ruolo dello Stato, internamente ed esternamente; anche però le tematiche che riguardano la libertà e l'uguaglianza non sono affatto scevre da problematiche di interpretazione. Quel che ancora rende perplessi su una presunta perfettibilità dei sistemi democratici è il fatto che non esista un sistema definitivo che stabilizza le divergenze tra libertà ed uguaglianza.

Tali questioni infatti dividono il pensiero della teoria politica sulla giustizia globale dal momento che appare chiaro come al sorgere dell'una, l'altra tenda ad eclissarsi ed a non essere perfettamente garantita. Ebbene, le trasformazioni insite nell'apparato giuridico statale hanno provato a trovare un compromesso tra le istanze di libertà e quelle di eguaglianza, cosa che ha trovato conferma in via normativa nella Costituzioni degli Stati appunto democratici a partire dal secolo scorso. Per quanto sia senz'altro vero che questi due principi portanti del nostro ordinamento possano convergere tanto quanto divergere a seconda della situazione in cui vengono applicati, la tenuta del sistema democratico ne permette l'equilibrio attraverso il controllo che questo prevede come osservanza dei valori condivisi di una comunità nazionale.

Con questo si vuol dire che il compromesso così come il mantenimento del sistema incentrato su questi due aspetti può continuare ad essere garanzia per i cittadini a partire dal presupposto che questi godano dei diritti civili e politici che determinano il loro riconoscimento attraverso la partecipazione alla vita politica. La democrazia infatti non può definirsi tale senza questa prerogativa, eppure non poche sono state le critiche mosse contro i sistemi liberali nel loro modo di arginare le discrepanze interne. Particolarmente importante è stato il contributo introdotto dagli esponenti del pensiero dell'egualitarismo che bene sono riuscito a sensibilizzare la tematica al centro di tale elaborato mettendo in luce come le società liberali siano certo collegate strutturalmente alla democrazia, ma queste non possono prescindere dalle economie di mercato da cui ricavano fundamentalmente quelle risorse rivendicate dai membri della comunità nazionale mediante il godimento dei diritti di cui sono titolari.

A tal proposito la riflessione che emerge, abbastanza negativa del mondo giunto fino ad oggi dopo varie trasformazioni interne, è che la giustizia dei sistemi liberali garantisce libertà ma al contempo anche uguaglianza senza però curarsi di alimentare naturalmente proprio quest'ultima. Per i fautori della scuola dell'egualitarismo socialista sono esattamente le economie di mercato il problema centrale che la giustizia stessa deve risolvere prima di tutto, poiché le disuguaglianze si fondono su preferenze che alla fine risultano distorte, non attinenti alla realtà come invece dovrebbe essere. La realtà così immaginata viene raffigurata da questa corrente di pensiero come possibile nel momento in cui la partecipazione alla vita pubblica ed al godimento materiale dei diritti siano garantiti in egual misura

dallo Stato stesso, senza interferenze da parte delle istanze diverse presentate dai cittadini stessi, i quali appartengono, nei sistemi capitalistici, ad una determinata classe sociale, ragion per cui l'equilibrio tra libertà ed uguaglianza non esisterebbe per via di queste dissonanze a livello di sistema.

Eppure la Storia insegna che, ben oltre questi ragionamenti, le interferenze dello Stato hanno portato comunque ad un sistema di preferenze distorte, cosa che lascia aperta la questione e chiarisce che libertà ed uguaglianza convergono fin tanto che vi è uno sostrato sociale e politico volto a garantirne la stabilità e la dialettica, dato che ogni regime che voglia definirsi veramente democratico non può non garantire diritti in capo alla cittadinanza attiva e passiva che si inquadrino nel più specifico diritto alla partecipazione, argomento questo che interessa tanto la sfera pubblica come parallela a quella del mondo privato, dove non a caso lo Stato ha voce solo su determinati aspetti, nel rispetto della libertà del singolo, e ragione pubblica, più strettamente legata a questioni su cui la democrazia stessa dibatte attraverso la società civile.

Ciò su cui la giustizia globale pone l'attenzione, comunque inerente al contesto dell'etica e della politica nei sistemi determinati, è la cultura politica di un popolo, il suo grado di apertura al mondo esterno e la qualità appunto della sua partecipazione al potere politico; questo è infatti un pilastro essenziale dell'esistenza collettiva in quanto, qualora ne fosse priva, la giustizia non esisterebbe o così neppure il mondo dei diritti. Il riferimento poi alla ragione pubblica permette di cogliere il senso di tale argomentazione, precisamente per il fatto che, mentre questa ragione non può che essere una dato che una è la comunità di liberi ed uguali così come l'autorità che li governa, le ragioni del privato sono numerose, cosa che di conseguenza non permetterebbe una stabilità del sistema stesso alla luce della necessità di garantire diritti.

Ragione pubblica e liberalismo politico si intrecciano dunque nella cultura politica della società democratica, esplicandone i valori comuni e pertanto condivisi, determinandone anzi la propria visione del mondo in una realtà tutt'altro che uniforme ma che si presta sempre a più interpretazione, cosa che però ne assicura la continuità ed il compromesso tra le parti. Espressioni quali multiculturalismo ed appunto condivisione segnano, anche se non da molto tempo, la corrente di pensiero che scandisce l'evolversi di questo mondo, volto a diventare sempre più globale ma senza rinunciare al ruolo predominante dello Stato, per assicurare quella continuità storica delle istituzioni politiche in qualità di garanti della libertà e dell'eguaglianza così come del sistema stesso.

Certo la globalizzazione ci ha introdotti in un contesto nuovo, a cui prima non eravamo abituati; così la velocità dei mutamenti generali a cui ogni giorno siamo sottoposti ci vincolano ad esprimere le nostre istanze e la nostra identità in termini nuovi, quasi reinventandoci di continuo per tenere il passo del tempo, ed insieme a raffigurare nuovi strumenti del potere politico per perseguire quella che sempre Kant, come ricordato in precedenza, definiva "pace perpetua".

Non sembri strano a questo punto considerare come il diritto internazionale abbia conseguito sempre più importanza nella realtà che si vive anche quotidianamente, oltre che certamente alle dinamiche giuridiche che gli sono proprie, come ad esempio il ruolo svolto nella tutela dei diritti e della pace da parte delle Nazioni Unite, organizzazione internazionale nata dopo la Seconda guerra mondiale per volontà di Paesi “amanti della pace”, ad indicare, al di là di eventuali critiche legittime o meno, la volontà e la possibilità di un mondo nuovo e diverso, dove il cittadino, ormai divenuto globale ma senza perdere la propria identità, si trova cimentato in un sistema dove può condividere la sua esperienza di vita con persone di nazionalità diversa e così arricchire la sostanza dei diritti e della giustizia globale stessa, la quale senza uno scambio continuo degli attori non potrebbe esplicare a pieno le sue prerogative ed istanze, appunto, globali.