



Pubblicazioni  
Centro Studi per la Pace  
[www.studioperlapace.it](http://www.studioperlapace.it)

---

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA  
FACOLTÀ DI SCIENZE POLITICHE

**DIRITTI UMANI**  
**UN APPROCCIO NORMATIVO**  
**PER UNA QUESTIONE DI GIUSTIZIA GLOBALE**

TESI DI LAUREA

Candidato: Spoto Biagi  
Relatore: Prof. Fabrizio Sciacca  
Correlatore: Prof. Matteo Negro

ANNO ACCADEMICO 2004-2005

a mia Madre

## INDICE-SOMMARIO

Introduzione

### CAPITOLO I

#### **Il problema della fondazione filosofica dei diritti umani**

1. Il mito della fondazione assoluta dei diritti umani
2. Alcune precisazioni linguistiche e concettuali
3. Alla ricerca di una definizione minima
4. Un punto di vista umano
5. L'approccio utilitarista
6. L'approccio dei beni primari di Rawls
7. L'approccio delle capacitazioni
8. Una definizione minima di diritti umani

### CAPITOLO II

#### **L'universalizzazione difficile. I diritti umani, di fronte al fatto del pluralismo.**

1. Il difficile cammino dell'universalizzazione dei diritti umani
2. Monismo, relativismo, pluralismo
3. L'universalismo alla prova: la sfida islamica
4. Conclusioni

### **CAPITOLO III**

#### **Estensione e confini del concetto di diritti umani**

1. Forme dell'ingiustizia
2. La questione dei diritti sociali
3. Diritti sociali internazionali ?
4. Il problema del multiculturalismo
5. Critiche alla tradizione politica liberale
6. Una via liberale al multiculturalismo
7. I confini del concetto di diritti umani

### **CAPITOLO IV**

#### **SULLA LEGITTIMITÀ DEGLI INTERVENTI UMANITARI.**

1. Il problema
2. Quali violazioni, sono veramente rilevanti
3. La guerra umanitaria. Un caso di guerra giusta?
4. I lati oscuri della guerra umanitaria
5. Una teoria dell'intervento umanitario giusto

*Bibliografia*

## Introduzione

Il tema dei diritti umani è al centro dell'agenda politica globale almeno dal 1948, anno in cui la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, venne approvata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite.

Era ancora fresca la memoria dell'orrore dei campi di concentramento, di Auschwitz, della Shoah, della distruzione morale e materiale, causata dalla seconda guerra mondiale. In risposta all'esperienza della *disumanizzazione assoluta*, la comunità internazionale elaborò la dichiarazione del 1948, in cui venne sancito che ogni essere umano dovesse godere di diritti inviolabili che proteggessero la propria persona, per il semplice fatto di essere tale, *senza distinzione alcuna, per ragioni di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica o di altro genere, di ordine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di altra condizione* (art. 1 Dichiarazione universale).

Un documento coevo alla dichiarazione universale, come la legge fondamentale del 1949 della Repubblica federale tedesca sorta dalle ceneri del regime nazista, conteneva anch'esso, un riferimento solenne al principio della dignità umana. Principio ripreso a distanza di più di cinquanta anni dal Preambolo della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea dove si afferma che: "l'Unione si fonda sui valori indivisibili e universali di dignità umana, di libertà, di uguaglianza e di solidarietà" e dall'articolo I-2 dell'appena nata Costituzione europea, secondo il quale: "l'Unione si fonda sui valori del rispetto della dignità umana, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, dello stato di diritto e del rispetto dei diritti umani, compresi i diritti delle persone appartenenti ad una minoranza"[...] Un modo solenne di ricordare ai popoli europei, che i valori su cui si basa il processo di unificazione del vecchio continente, derivano dalla memoria del *male assoluto* della Shoah e dal superamento del mito della sovranità statale non condizionata da limiti di carattere etico.

Oggi l'ordine internazionale bipolare, vigente ai tempi dell'approvazione della dichiarazione universale, si è

sgretolato. Il collasso del mondo comunista e la diffusione massiccia del nuovo “*zeitgeist democratico*”<sup>1</sup>, sembravano le premesse necessarie per diffondere su scala globale il linguaggio dei diritti umani. La fine della guerra fredda, aveva infatti posto sul tavolo, problemi politici la cui natura etica era evidente. Questioni come i diritti umani, l’intervento umanitario, il trattamento dei rifugiati, la sostenibilità ambientale dei processi di sviluppo economico, emergevano prepotentemente come temi centrali dell’agenda politica globale, dopo che per quasi cinquanta anni erano stati sacrificati in nome degli interessi geopolitici delle due superpotenze. Sembrava che per la prima volta nella storia dell’umanità, non esistessero spaccature ideologiche fondamentali, in altri termini nulla di insanabile (divario economico a parte), pareva in grado di distinguere e contrapporre i popoli della terra.

Nel mondo post-guerra fredda, riaffiorava anche la possibilità che l’ONU, potesse ricoprire il ruolo di garante della legalità internazionale e di guida della comunità

---

<sup>1</sup> Sui processi di democratizzazione che hanno portato i regimi democratici ad essere 119 su 192 stati, con una percentuale del 62% di stati democratici sul totale, vedi D. Grassi, *La globalizzazione della democrazia: transizioni e consolidamento democratico agli albori del ventunesimo secolo*. pp. 3-29. Per un quadro generale dei più recenti processi di democratizzazione S.P. Huntington, *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del ventesimo secolo*.

mondiale, che per più di quaranta anni gli era stato negato, a causa dei veti reciproci delle due superpotenze. La crisi irachena del 1991, in cui l'ONU aveva assunto un ruolo centrale, pareva confermare questa tendenza, e sembrò possibile costruire un nuovo ordine internazionale post-bipolare, in cui le Nazioni Unite potessero assumere il potere di sanzionare le minacce alla sicurezza internazionale e le violazioni dei diritti umani.

L'evoluzione successiva del sistema politico globale smentì invece, le ipotesi ottimistiche di chi dopo il 1989 riteneva imminente e inevitabile la "fine della storia",<sup>2</sup> ed il trionfo del modello occidentale basato sull'economia di mercato e sulla liberal-democrazia.

Il "nuovo ordine internazionale," che il Presidente degli Usa George Bush Sr. voleva instaurare a partire dalla prima guerra irachena, risultò irrealizzabile senza un'opportuna riforma di istituzioni internazionali risalenti al modello bipolare di Yalta<sup>3</sup>. Anche il tentativo compiuto dal suo successore Bill Clinton, di ricercare un maggiore

---

<sup>2</sup> F.Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*. Recentemente lo stesso Fukuyama ha ammesso sul quotidiano francese "Le Monde" che l'11 settembre 2001, è un accadimento che impone una nuova periodizzazione storica.

<sup>3</sup> Su questo vedi V.E.Parsi, *L'impero come fato? Gli Stati Uniti e l'ordine globale*, pp. 83-113.



multilateralismo e una condivisione degli oneri del governo mondiale fallì, e azioni come quelle che l'11 settembre 2001 hanno trascinato gli Stati Uniti e il mondo in un nuovo tipo di guerra rappresentano il prezzo di tale fallimento<sup>4</sup>.

Nuovi fattori di tensione, quali l'emergere delle differenze culturali e del conflitto tra le civiltà, rendono instabile il terreno delle relazioni internazionali e difficile l'emergere di prospettive etiche universalmente condivise, ma non le negano del tutto. Anzi, di fronte all'orrore del terrorismo globale e della guerra, *i diritti umani* possono essere la base di quella che John Rawls chiama una "società dei popoli ragionevolmente giusta"<sup>5</sup> e il punto di partenza su cui costruire le istituzioni che assicurino la nuova *governance* dell'era globale"<sup>6</sup>.

Il tema dei diritti umani, che sarà l'oggetto della nostra discussione, rientra a pieno titolo nell'area di studi emergente, chiamata etica delle relazioni internazionali. Sebastiano Maffettone e Gianfranco Pellegrino, sostengono che: "l'etica

---

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 99.

<sup>5</sup> J.Rawls, *Il Diritto dei popoli*, p. 5.

<sup>6</sup> Sul punto vedi: M.Telò, *Europa potenza civile*, p. 13: "il concetto di *governance* si distingue da quello di governo per la maggiore inclusività, cioè per la sua intenzione di comprendere, oltre alle forme istituzionalizzate e formalizzate di potere regolatore, legate agli stati e considerate in declino, soprattutto forme di autorità complesse, pluralistiche, pubbliche e private, decentrate a vari livelli, a geometria variabile, policentriche, transnazionali e sub-nazionali, informali non istituzionalizzate né gerarchizzate". Per una ricostruzione maggiormente dettagliata del concetto vedi: R. De Mucci, *Fenomenologia e critica del concetto di governance*, pp. 27-41.

delle relazioni internazionali prende le mosse dall'esistenza effettiva di problemi di natura normativa, sia giuridici sia etici in senso stretto, nell'arena internazionale, per vedere se è possibile comprenderli al meglio e talvolta ipotizzare loro soluzioni basate su principi teorici.”<sup>7</sup>

Si tratta, dunque, di utilizzare un approccio di tipo normativo, in un campo, quello delle relazioni internazionali, dominato fino a qualche decennio fa dalle teorie realiste. Il realismo politico internazionale è una corrente di pensiero molto antica, che affonda le sue radici in storici della Grecia classica come Tucidide, per passare da Machiavelli ed arrivare a teorici contemporanei come l'americano Hans J. Morgenthau, l'inglese Martin Wight, il francese Raymond Aron. Secondo l'approccio realista alle relazioni internazionali l'unico criterio che le nazioni usano nei loro rapporti reciproci è l'interesse, inteso ora come interesse alla sicurezza, ora come interesse a estendere la propria area di influenza. Questo si verifica perché in mancanza di un organismo sovra-ordinato capace di regolare le controversie tra i soggetti del sistema internazionale, quest'ultimo assume una struttura anarchica inidonea ad avere un centro di potere, in cui ogni stato può

---

<sup>7</sup> S. Maffettone, Gianfranco Pellegrino, *Etica delle relazioni internazionali*, p. VII.

sopravvivere e realizzare i suoi interessi soltanto agendo come garante di se stesso.<sup>8</sup> La politica internazionale è caratterizzata dunque, dalla ricerca del potere, perché solo con il potere militare lo stato sopravvive e realizza l'interesse nazionale. In un quadro in cui i soggetti del sistema internazionali, cercano soltanto di accrescere il proprio potere, al fine di realizzare i propri interessi nazionali. Qualsiasi richiamo a pretese di tipo etico con valenza universalistica, è considerato dai teorici realisti, strumentale a ragioni di dominio e quindi da combattere come esempio di utopia pericolosa per la stabilità del sistema.

L'approccio normativo alle relazioni internazionali è il tentativo di superare la teoria realista, basandosi sul presupposto che esistano principi morali e sociali comuni, che rendono possibile la composizione pacifica dei conflitti d'interesse tra stati. Per citare ancora Rawls, il problema di fondo dell'etica delle relazioni internazionali, è trovare "una concezione politica del giusto e della giustizia valida per i principi e le norme del diritto e della pratica internazionale"<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Per un quadro esauriente delle teorie realiste e neo-realiste, vedi: F. Attinà, *il sistema politico globale*, p. 27-35.

<sup>9</sup> J. Rawls, *il diritto dei popoli*, p. 3.

Il tema dei diritti umani oggetto di questo lavoro, fa dunque parte, pur non esaurendole, di quelle che Salvatore Veca ha definito questioni di *giustizia globale*. Le questioni di giustizia globale, come: la necessità di una redistribuzione globale della ricchezza che riduca le diseguaglianze tra nord e sud del mondo; la gestione dei flussi migratori; la protezione dai rischi ambientali; la lotta contro le reti transnazionali del terrorismo globale; sono quelle che travalicano i confini nazionali e gli spazi locali per riferirsi a quella che Habermas ha definito la “costellazione post-nazionale”<sup>10</sup>. La sfida che attende oggi un approccio di tipo normativo, è quindi, quella posta dalla necessità di riferirsi a criteri di giudizio e di valutazione etica non limitati a comunità chiuse ma validi al di là dei confini statali<sup>11</sup>.

In questo lavoro la questione dei diritti umani sarà affrontata da un punto di vista fondazionale e filosofico. L’attenzione verrà posta sull’analisi dei problemi concettuali, ontologici ed etico-politici, che la questione pone sul tappeto. Un approccio di tipo normativo non è l’unico possibile, si può analizzare la questione diritti umani anche attraverso un

---

<sup>10</sup> J. Habermas, *la costellazione post-nazionale*, pp. 29-102.

<sup>11</sup> S.Veca, *La bellezza e gli oppressi*, p. 46.

approccio empirico che tenga conto delle peculiari condizioni storiche e dei problemi di ordine pratico, connessi alla realizzazione giuridica e politica dei diritti umani. Ma, utilizzare un simile approccio, significherebbe allontanarsi troppo dall'obiettivo di questo lavoro, che è quello di fornire ragioni e criteri per il giudizio etico che giustifichino l'adesione al linguaggio dei diritti umani. È chiaro che nel corso della trattazione non potremo esimerci dall'utilizzare l'approccio di tipo empirico, ma lo faremo soltanto quando sarà funzionale alla ricostruzione filosofica della nostra questione.

Il lavoro è suddiviso, in quattro capitoli. Il primo capitolo si occupa del problema della fondazione filosofica dei diritti umani. L'ipotesi che viene portata avanti, scarta la possibilità di una fondazione filosofica assoluta, per concentrarsi su una giustificazione dei diritti umani, come risorse a difesa della fragilità della condizione umana.

Nel secondo capitolo, viene affrontato il tema dell'universalizzazione dei diritti umani. L'argomentazione che viene avanzata, è che in un mondo caratterizzato da diverse versioni e visioni di ciò che è bene, ogni cultura deve

esprimere la propria adesione al linguaggio dei diritti umani, in maniera confacente ai propri valori.

Il terzo capitolo, si sofferma sull'opportunità di estendere ai diritti sociali e ai diritti differenziati in funzione dell'appartenenza di gruppo, la categoria di diritti dell'uomo. L'analisi che viene portata avanti, mostra la necessità di individuare un nucleo minimo di diritti dell'uomo, che possa essere garantita in ogni stato, a prescindere dal livello di sviluppo economico. Per questo motivo, pur rispondendo a legittime richieste di libertà e di eguaglianza, i diritti sociali e i diritti differenziati positivi, che per essere realizzati necessitano di una prestazione da parte dei poteri pubblici e di risorse economiche rilevanti, non possono essere considerati diritti umani in senso proprio.

Infine, nel quarto capitolo, viene affrontato il problema di quali misure, sia legittimo intraprendere in caso di gravi violazioni dei diritti umani. L'ipotesi portata avanti, parte dal presupposto, che i cosiddetti interventi umanitari sono giustificati, soltanto se riescono a conseguire realmente, l'obiettivo di minimizzare il numero delle violazioni dei diritti umani.

Norberto Bobbio, ha sostenuto che il problema di fondo relativo ai diritti umani è non tanto quello di *giustificarli*, quanto quello di *proteggerli*. Quello dei diritti umani, sarebbe dunque, un problema non filosofico ma politico. Siamo pienamente d'accordo con Bobbio, ma ci permettiamo di integrare il suo pensiero, dicendo che, se il compito della filosofia politica non è quello di trovare il fondamento assoluto dei diritti umani, essa non può astenersi dal ricercare di volta in volta buone ragioni per proteggerli.

Prima di concludere questa introduzione, vorrei ringraziare il prof. Fabrizio Sciacca per i suoi preziosi consigli e suggerimenti, Il prof. Matteo Negro, e infine Il dott. Lucio Messina per la disponibilità nella realizzazione tecnica di questo lavoro.

## Capitolo I

# **Il problema della fondazione filosofica dei diritti umani**



## 1. *Il mito della fondazione assoluta dei diritti umani*

Un'autorevole tradizione filosofica come quella giuspositivista, ha da sempre sostenuto l'impossibilità di una fondazione filosofica assoluta dei diritti umani. In particolare, Norberto Bobbio ha argomentato l'inconsistenza di ogni ricerca del fondamento assoluto, sulle base di quattro difficoltà in cui incorre ogni tentativo fondazionale.

La prima difficoltà da affrontare riguarda la stessa possibilità di dare una definizione esaustiva del concetto di diritti umani. La maggior parte delle definizioni secondo Bobbio sono: o tautologiche, "diritti dell'uomo sono quelli che spettano all'uomo in quanto uomo"<sup>12</sup>. Oppure ci dicono qualcosa riguardo allo status desiderato e proposto da questi diritti, e non sul loro contenuto: "Diritti dell'uomo sono quelli che appartengono, o dovrebbero appartenere, a tutti gli uomini, e di cui ogni uomo non può essere spogliato"<sup>13</sup>.

"Infine, quando si aggiunge qualche riferimento al contenuto, non si può fare a meno di introdurre termini di valore, e qui nasce una nuova difficoltà dovuta al fatto che i

---

<sup>12</sup> N. Bobbio, *l'età dei diritti*, p. 8

<sup>13</sup> *Ibid.*

termini di valore sono interpretabili diversamente secondo l'ideologia dell'interprete".<sup>14</sup>

La seconda difficoltà deriva dal fatto che i diritti dell'uomo costituiscono una "classe variabile" che va modificandosi con l'evoluzione storica. Diritti considerati assoluti nel Settecento come ad esempio il diritto di proprietà, oggi sono sottoposti a limitazioni, altri diritti come quello alla privacy, il diritto a vivere in un contesto ambientale sano o alcuni diritti sociali che non erano presenti nei secoli passati, sono invece tutelati dalle dichiarazioni contemporanee. Secondo Bobbio, ciò prova che "non vi sono diritti per loro natura fondamentali. E quello che sembra fondamentale in un'epoca storica e in una determinata civiltà, non è fondamentale in altre epoche e in altre culture".<sup>15</sup>

La terza critica che Bobbio muove alla pretesa di fondazione assoluta riguarda la natura eterogenea dei diritti dell'uomo. Il numero di diritti umani valido sempre e in maniera assoluta è molto ridotto, e normalmente a seconda delle circostanze e dei soggetti si richiede una scelta tra un

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 9-10.

diritto e l'altro o meglio una restrizione di un diritto a vantaggio di un altro.

Il tentativo compiuto da un pensatore come John Rawls per limitare il più possibile il numero di conflitti tra diritti fondamentali è stato quello di restringere la definizione dei diritti fondamentali. Come ha evidenziato Robert Alexy,<sup>16</sup> Rawls tenta di superare la possibilità di conflitti tra diritti, avvalendosi della distinzione ampiamente adottata dal diritto costituzionale tra restrizione (*restriction*) e regolazione (*regulation*). In luogo dell'espressione "regolazione,"[*Regelung*], Alexy adopera l'espressione "articolazione"[*Ausgestaltung*] utilizzata dal diritto costituzionale tedesco, è ritenuta maggiormente capace di esprimere il concetto opposto a quello di "restrizione".<sup>17</sup> Nella lettura di Rawls proposta da Alexy, se i diritti fondamentali vengono soltanto articolati, essi non vengono sottoposti a nessuna restrizione. L'esempio di cui Rawls si serve per illustrare il concetto, riguarda la libertà di parola. Secondo Alexy: " Rawls sembra quindi voler accettare solo una restrizione dei diritti fondamentali, se viene lesa il contenuto

---

<sup>16</sup> R. Alexy, *la teoria delle libertà fondamentali di John Rawls*, pp. 28-31.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 29.

del discorso (*content of speech*). Fintantoché si tratta di tempo, luogo e mezzo di espressione, si è in presenza di una mera articolazione che per definizione non rappresenta nessun intervento e quindi nessuna restrizione”.<sup>18</sup> In opposizione a quanto affermato da Rawls, Alexy propone un esempio che mostra come l’argomentazione “rawlsiana”, non riesca a evitare i conflitti tra diritti fondamentali.

Scrive Alexy: “Supponiamo che in una comunità di media grandezza domini un’intensa discussione su una questione politica ed i cittadini si radunino in massa in un luogo per prenderne parte.[...] All’amministrazione comunale ciò non piace per diversi motivi[...] e quindi autorizza le discussioni soltanto in un determinato giorno, in un determinato orario, in un particolare luogo. La regolazione riguarda solo il luogo e il tempo. Tuttavia essa rappresenta una lesione dei diritti fondamentali di riunione ed opinione. Può darsi che molti cittadini abbiano da fare qualcosa di diverso nell’orario e nel giorno stabilito dall’amministrazione comunale e non nutrano nemmeno alcuna voglia di recarsi nel luogo prescelto. L’amministrazione potrebbe mettere a tacere una spiacevole

---

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 29.

discussione mediante una regolazione apparentemente innocua”<sup>19</sup>.

In definitiva, conclude Alexy il tentativo compiuto da Rawls di inserire il concetto di articolazione o di regolazione non diminuisce essenzialmente il numero di conflitti tra diritti fondamentali<sup>20</sup>. Ciò conferma quanto detto da Bobbio è cioè che: “diritti assoggettabili a restrizioni, non possono avere un fondamento assoluto, che non permetterebbe di dare una valida giustificazione alla restrizione”<sup>21</sup>.

Il quarto limite che Bobbio riscontra in ogni tentativo di fondamento assoluto, riguarda il caso in cui si rileva un’antinomia tra diritti richiesti da uno stesso soggetto. Il caso più emblematico riguarda il conflitto tra i tradizionali diritti di libertà che richiedono da parte degli altri (siano essi individui che organi pubblici), obblighi negativi che riguardano l’astensione da certi comportamenti, e i diritti sociali che richiedono l’esecuzione di obblighi positivi da altri, e per questo vengono anche definiti, diritti a prestazione. Sull’opportunità di inserire i diritti sociali tra i diritti umani, ritorneremo più in là nel corso della trattazione, per il momento

---

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>21</sup> N. Bobbio, *l’età dei diritti*, p. 12.

prendendo per buona la distinzione tradizionale, non possiamo che concordare con Bobbio quando afferma che: “ due diritti fondamentali ma antinomici non possono avere, gli uni e gli altri, un fondamento assoluto, un fondamento cioè che renda un diritto e il suo opposto, entrambi, inconfutabili e irresistibili.”<sup>22</sup>

Sofferamoci sulle critiche mosse da Bobbio al concetto di diritti umani e cerchiamo di trarne delle indicazioni utili per la nostra trattazione. Come abbiamo visto, la prima critica prende di mira la possibilità stessa, di poter dare una valida definizione del concetto di diritti umani. Nei prossimi paragrafi cercheremo di superare questa difficoltà. Offrire una definizione precisa e completa di un concetto così ampio ed esteso è un'operazione pressoché impossibile e comunque al di fuori delle nostre capacità, tuttavia fornire una definizione minima dell'oggetto della nostra trattazione, è condizione indispensabile per capire quello di cui stiamo parlando. Le altre critiche mosse da Bobbio, riguardano invece, la possibilità che si possa giungere ad una fondazione filosofica assoluta dei diritti umani. Vedremo nel corso della nostra trattazione, che l'impossibilità di pervenire ad un fondamento

---

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 13.

assoluto, sarà una giustificazione centrale per avanzare una tesi sui diritti umani, che si preoccupi di argomentare sulla necessità di conferire diritti a persone come noi.

## *2. Alcune precisazioni linguistiche e concettuali*

Prima di abbozzare una definizione dell'oggetto della nostra trattazione, è opportuno procedere ad un lavoro di puntualizzazione concettuale e linguistica, che permetta di delimitare il campo della nostra indagine.

L'espressione diritti umani è generalmente utilizzata in maniera interscambiabile con quella di diritti fondamentali. Eppure, come osserva, Gianluigi Palombella tra le due espressioni esistono differenze profonde: "Diritti umani" è assoluta, riguarda l'uomo, indipendentemente da ogni contesto e da ogni altra specificazione.

"Diritti fondamentali" è invece plausibilmente aperta e relativa, può dunque essere riferita "all'uomo" oppure ad altro: ad ambiti, casi, circostanze, oppure società, ordinamenti giuridici o morali; è dunque rispetto a questi che di un insieme

di diritti si può dire se siano fondamentali. Se dei diritti umani si assume l'inviolabilità, assoluta, in qualsiasi stato o in qualsiasi cultura, in qualsiasi ordinamento giuridico o comunità morale, anche dei diritti fondamentali si potrebbe pretendere l'inviolabilità assoluta, ma solo nell'ambito in cui essi sono fondamentali.”<sup>23</sup>

Dunque i diritti fondamentali sono tali per la funzione che essi svolgono all'interno di un ordinamento giuridico, in cui ricoprono il ruolo di norme prioritarie e di cui rappresentano il carattere distintivo e fondante.

Un ulteriore distinzione correlata alla precedente riguarda l'ambito di estensione dei diritti umani.<sup>24</sup> Esistono diritti umani interni ad un ordinamento statale o anche sovrastatale come nel caso dell'Unione Europea. In questi casi, essi rappresentano pretese legittime di singoli individui nei confronti dello stato o di un'entità sovrastatale (come l'Unione Europea), tutelate da un ordinamento giuridico che detiene “il monopolio della

---

<sup>23</sup> G. Palombella, *L'autorità dei diritti*. P. 12.

<sup>24</sup> F. Sciacca, *Ingiustizia politica*, p. 140 : “Mi pare quindi accettabile l'idea che i diritti umani coprano lo spazio globale, laddove i diritti umani sembrano iscriversi più in una dimensione locale, in quanto anche espressione di valori, culture, concezioni di un determinato ordinamento giuridico”. Per Sciacca ciò che accomuna “diritti fondamentali e “diritti umani” è che: “in entrambi i diritti si conserva la tensione tra etica e diritto alla luce del rapporto tra morale e politica. Questa duplicità dei diritti in riferimento alle pretese morali si riferisce proprio al concetto kantiano di autonomia del soggetto morale, tanto nella sfera privata, concernente le scelte sulla concezione *personale* del bene, quanto nella sfera pubblica, concernente le scelte sulla concezione *politica* del bene (del diritto e della giustizia)”. *Ivi*, p. 144.



coercizione fisica legittima”<sup>25</sup> e quindi il potere di far rispettare le proprie leggi su un determinato territorio. All’interno della tradizione politica occidentale simile protezione dell’individuo e delle sue libertà inviolabili risale almeno al 1242, anno di emanazione della *Magna Charta*. Negli ordinamenti giuridici delle liberal-democrazie, i diritti umani garantiti dallo stato ad ogni individuo corrispondono ai diritti fondamentali, condividendone sia il ruolo di norme prioritarie, su cui ruota il sistema giuridico, sia l’estensione, determinata dall’ambito territoriale su cui si estende la sovranità di un determinato ordinamento statale.

Diversa è la teoria dei diritti umani a livello internazionale. Il concetto seppur già presente nelle grandi trattazioni settecentesche sulla pace perpetua e sul cosmopolitismo, ha avuto realizzazione concreta, solo dopo la seconda guerra mondiale a partire dalla stesura della dichiarazione universale dei diritti umani nel 1948, parallelamente al progressivo tramonto dell’idea di sovranità assoluta degli stati.<sup>26</sup> Va detto

---

<sup>25</sup> Ci riferiamo alla nota definizione di Stato data da M. Weber, *Economia e società*, I, p. 53. Secondo cui: “Per stato si deve intendere un’impresa istituzionale di carattere politico nella quale l’apparato amministrativo avanza con successo una pretesa di monopolio della coercizione fisica legittima, in vista dell’attuazione di ordinamenti”.

<sup>26</sup> Sul punto C. Galli, *Spazi politici. L’età moderna e l’età globale* pp. 131-172. Il processo di erosione della sovranità statale ha raggiunto il suo apice con il processo di globalizzazione che ha messo in crisi la spazialità relativamente chiusa ed omogenea dello stato moderno. I tre eventi scatenanti il fenomeno della Globalizzazione sarebbero

che anche nel secondo dopoguerra la pratica dei diritti umani su scala internazionale non è stata universalmente accolta. Spesso ad una pratica oggettiva dei diritti umani, gli stati hanno preferito la logica dello schieramento partigiano al fianco degli interessi contingenti di una delle due superpotenze, nell'ambito di una concezione delle relazioni internazionali in cui a prevalere erano le ragioni della *Realpolitik* piuttosto che quelle della morale.

### 3. *Alla ricerca di una definizione minima*

Fatte queste prime distinzioni, bisogna chiarire quale sia la natura dei diritti umani. Sono diritti di natura morale o giuridica? Oppure, come sostiene Habermas sono “diritti giuridici con contenuto morale”?

I diritti morali possiedono tre caratteristiche fondamentali: sono *universali*, nel senso che razza, sesso, religione, nazionalità e simili, non sono caratteristiche rilevanti ai fini del

---

per Galli: la *Deregulation* della circolazione dei capitali, il crollo del comunismo, e il *boom* dell'elettronica. *Ivi* p. 131. Fenomeno economico il primo, politico il secondo e tecnologico il terzo. Ne risulta un quadro in cui “la moderna centralità dello spazio dello stato è scossa oltre che dal fenomeno migratorio, dalla “dispersione” dell'economico, non più messo in forma dalla politica”. *Ivi* p. 138.

loro possesso. Sono *uguali*, nel senso che se due individui possiedono uno stesso diritto, lo hanno in ugual misura.

Sono *innati*, nel senso che non sono il prodotto di un atto creativo di un individuo (ad esempio, un despota), o di un gruppo (ad esempio, un'assemblea legislativa), ma appartengono alla persona in quanto tale e non necessitano di un atto di creazione sancito dal diritto positivo.

Per molti autori, i diritti umani sarebbero essenzialmente diritti morali, come ad esempio sostiene Sebastiano Maffettone: “i diritti umani sono essenzialmente diritti morali, nel senso che possono essere giudicati requisiti etici universali e necessari al tempo stesso come pregiuridici o meglio metagiuridici. Ciò si vede con evidenza riguardo alla titolarità dei diritti umani, che è attribuita di solito alla totalità degli esseri umani indipendentemente dai requisiti legali e politici che caratterizzano l'appartenenza ad uno stato quali la capacità giuridica o la cittadinanza.”<sup>27</sup>

Secondo altri autori come il “padre” dell'utilitarismo Jeremy Bentham, non esistono “diritti morali” ma solo “diritti giuridici”: “I diritti sono il frutto della legge e solo della legge.

---

<sup>27</sup> S. Maffettone, *Etica pubblica. La moralità delle istituzioni nel terzo millennio*, p. 306.

Senza legge non ci sono diritti, così come non ci sono diritti contrari alla legge o anteriori alla legge[...] Non ci sono altri diritti che quelli sanciti dalla legge; i diritti naturali non esistono, così come non esistono diritti umani anteriori o superiori a quelli creati dalle leggi”.<sup>28</sup>

Secondo Habermas, invece, la classica distinzione tra diritti morali e diritti giuridici porterebbe verso una direzione sbagliata. Per il filosofo tedesco, i diritti umani sono fin dall'inizio di natura giuridica, e ciò che attribuisce loro l'apparenza di diritti morali non è il loro contenuto, né la loro struttura bensì quel senso di validità che li proietta al di là degli ordinamenti giuridici nazionali. I diritti umani sono dunque norme giuridiche che hanno un loro contenuto morale da cui deriva il loro carattere di universalità, ma dal punto di vista della struttura restano norme di diritto positivo immediatamente azionabili.<sup>29</sup> Il problema per Habermas è che mentre all'interno degli ordinamenti statali costituzionali i diritti sono immediatamente azionabili, nell'ambito della costellazione post-nazionale in cui non esiste un potere

---

<sup>28</sup> J. Bentham, *Pennomial Fragments*, p. 221

<sup>29</sup> J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, pp. 203-204.

esecutivo globale<sup>30</sup>, essi attendono ancora di essere istituzionalizzati.

Fatta questa breve presentazione sulle posizioni intorno alla natura e al *fondamento dei diritti umani*, saremmo tenuti a chiarire quale delle tre posizioni preferiamo, argomentando e adducendo le ragioni della nostra scelta. Sennonché la tesi che vogliamo portare avanti, non si accorda con nessuna delle tre posizioni presentate. Esaminando le critiche di Bobbio abbiamo visto le debolezze insite in ogni tentativo fondazionale: scopo di questo lavoro non sarà quindi spiegare quale sia il *fondamento dei diritti umani*, come in maniera diversa tentano di fare le tre posizioni presentate, ma argomentare perché gli esseri umani, *abbiano bisogno* dei diritti umani.

#### 4. *Un punto di vista umano*

Un'indicazione molto interessante, ci viene da Salvatore Veca e dalla sua idea di adottare un punto di vista umano. Si

---

<sup>30</sup> Sulla necessità di una ri-regolazione della società mondiale, che si opponga alle spinte disgregatrici della de-regulation liberista vedi: J. Habermas, *La costellazione post-nazionale*, pp. 29-102.

tratta di un modo guardare alla vita delle persone che tralasciando le etichette, le gerarchie e i ruoli sociali sappia soffermarsi sulla dignità e sull'eguale rispetto, intrinseco ad ogni progetto di vita che non causi sofferenze ad altri.<sup>31</sup> Utilizzando la prospettiva dello sguardo umano, saremo sicuri di rispettare il dovere kantiano di trattare l'umanità della nostra persona come di quella altrui, sempre come un fine, e mai semplicemente come un mezzo. In quest'ottica ogni singola persona va tutelata dai molteplici volti che l'ingiustizia e il male assumono, considerando come suggerisce Veca, i "diritti come risorse per minimizzare la sofferenza socialmente evitabile"<sup>32</sup> che colpisce le persone nella loro duplice dimensione di *pazienti e agenti morali*.

La dimensione del *paziente morale* ha a che fare con la descrizione degli individui come semplici ricettori di trattamenti e benefici: *i pazienti morali* non hanno capacità di agire autonomamente ma subiscono l'effetto di azioni, giuste o sbagliate che siano. Quella dei pazienti morali è la prospettiva utilizzata dalle teorie utilitaristiche, secondo le quali, istituzioni e pratiche sociali possono essere considerate giuste, quando è

---

<sup>31</sup> S. Veca, *la bellezza e gli oppressi*, p. 72.

<sup>32</sup> S. Veca, *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, p. 111.

massimizzato il saldo di soddisfazione per individui descritti come meri ricettori di benefici. La prospettiva dei *pazienti morali* è certamente importante nell'ottica di un "utilitarismo negativo" che si preoccupi di minimizzare la sofferenza socialmente evitabile, ma è incompleta perché teorizza gli individui come semplici destinatari di trattamenti e non prende in considerazione il fatto che gli individui sono portatori di un loro autonomo progetto di vita. Essi sono anche *agenti morali*, cioè individui che dispongono di molteplici e sofisticate capacità, inclusa quella particolare di improntare a principi morali imparziali la determinazione di ciò che, tutto considerato, si deve moralmente fare, nonché la capacità, una volta compiuta questa determinazione, di scegliere liberamente di agire o meno, in un senso conforme alla morale o in un altro.<sup>33</sup>

Ora la dimensione dei *pazienti morali* sembra avere a che fare col concetto che Amartya Sen chiama "*funzionamento*" (*functioning*), cioè quello che "una persona può desiderare, in quanto gli dà valore di fare, o di essere". Secondo Sen i funzionamenti rilevanti per una persona sono di vario tipo e

---

<sup>33</sup> Sul punto vedi: S. Veca, *la bellezza e gli oppressi*, pp. 39-43; S. Veca *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, pp. 106-109; e inoltre T. Regan, *I diritti animali*, pp. 214-220.

possono andare da cose elementari come essere adeguatamente nutriti, o essere in buono stato di salute, ad acquisizioni più complesse come essere felice, avere fiducia in se stessi, o essere riconosciuti come parte attiva di una comunità.<sup>34</sup>

La dimensione degli agenti morali, invece, sembra avere a che fare con il concetto che Sen definisce “*capacitazione*” (*capability*) cioè “l’insieme delle combinazioni alternative di funzionamenti (stati di essere e fare) che una persona è in grado di realizzare”<sup>35</sup>, e quindi in definitiva le possibilità di scegliere autonomamente tra una varietà di stili di vita alternativi. Connettere la dimensione dei *pazienti morali* a quella degli *agenti morali* significa dunque, ammettere che le forme di esclusione e di sofferenza, riguardano non solo i deficit di mezzi o meglio di “*funzionamenti*” che un individuo può subire, ma anche le reali opportunità di realizzare con questi mezzi autonomi progetti di vita.

In questa prospettiva, si tengono in considerazione due aspetti: Il primo riguarda i mezzi a disposizione di ogni essere umano, per soddisfare i propri bisogni fondamentali, quindi la libertà dal bisogno. Il secondo aspetto, riguarda la capacità

---

<sup>34</sup> A. Sen, *La disegualianza. Un riesame critico*, pp. 63-64.

<sup>35</sup> A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, p. 79.



effettiva della persona di fare le cose che ritiene di valore, dunque la libertà di scelta.

Senza la libertà di scelta, la libertà dal bisogno è insufficiente, perché omette di dare importanza alla nostra dimensione di agenti morali, cioè di soggetti capaci di prendere scelte autonome sulla nostra esistenza. L'esempio classico, è quello dello schiavo, che può essere libero dai bisogni di base, ma incapace di agire autonomamente.

Allo stesso tempo, essere liberi di scegliere, senza essere liberi dal bisogno è impossibile. Qui l'esempio è quello dell'indigente: sulla carta, egli può essere libero di scegliere autonomamente, ma se non riesce a soddisfare i propri bisogni primari, rimarrà sempre un paziente morale, cioè un individuo incapace di agire in maniera autonoma.

Se si vuole rispettare la vita umana in tutto il suo valore, si deve dunque, dar vita ad un assetto sociale in cui siano considerate sia la libertà dal bisogno, sia la libertà di scelta. *L'approccio delle capacitazioni (capabilities approach)* di Sen, sembra essere quello maggiormente adatto a questo scopo. Si tratta dunque, di argomentare perché esso sia da preferire ad altri approcci come quello utilitarista o l'approccio

dei beni primari di Rawls.

## 5. *L'approccio utilitarista*

*L'approccio utilitarista* si può considerare come l'intersezione tra tre tipi di teorie: La prima, chiamata *welfarismo*, è una teoria del modo corretto di valutare le cose che sostiene che la base esatta della valutazione è il benessere (*welfare*), cioè il fatto che la gente abbia ciò che preferisce.

La seconda chiamata *consequenzialismo*, sostiene che le azioni debbano essere valutate in base agli stati di cose che ne conseguono. L'utilitarismo dunque suggerisce una scelta di azioni sulla base delle conseguenze, e una valutazione delle conseguenze in termini di benessere apportato. Un assetto sociale giusto, sarà allora quello che massimizza l'utilità collettiva di una determinata comunità politica.

Per misurare l'utilità collettiva si sommeranno le utilità individuali secondo il metodo *dell'ordinamento-somma*, identificabile come terza componente dell'utilitarismo.<sup>36</sup> Abbiamo visto in precedenza, che per la nostra prospettiva, il principale limite dell'approccio utilitarista, consiste nel fatto

---

<sup>36</sup> Sul punto, A. Sen, B. Williams, *Utilitarismo e oltre*. pp. 5-30.

che esso non connette la dimensione del nostro essere pazienti morali, con quella del nostro essere agenti morali. Altri tre limiti, ci sembrano rilevanti per scartare l'approccio utilitarista:

il primo riguarda la pretesa della teoria utilitarista, di estendere il principio di scelta valido per un solo uomo, all'intera società, non prendendo in considerazione "la pluralità e la diversità degli individui"<sup>37</sup>;

il secondo limite, riguarda il fatto che l'utilitarismo è indifferente al modo in cui viene distribuita la felicità. Conta solo la somma totale di soddisfazione, non il modo in cui viene distribuita.

La terza critica, segue il ragionamento di Sen sull'esistenza delle cosiddette "*preferenze adattive*"<sup>38</sup>, secondo cui "la concezione utilitaristica del benessere individuale non è particolarmente stabile, dato che può essere influenzata dal condizionamento mentale e dalla disposizione all'adattamento"<sup>39</sup>. In pratica, bisogna prendere in considerazione il fatto che i nostri desideri e la nostra capacità di provare piacere si adattano alle circostanze, per cui spesso chi si trova in situazione di deprivazione permanente, adegua i

---

<sup>37</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*. p. 41.

<sup>38</sup> Sul punto vedi J. Elster, *Uva acerba. L'utilitarismo e la genesi dei voleri*. pp. 271-295.

<sup>39</sup> A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*. p. 67

propri desideri alla propria condizione esistenziale. Dunque per Sen “è necessaria una base informativa più ampia incentrata sulla capacità degli esseri umani di scegliere il tipo di vita che più hanno motivo di apprezzare”<sup>40</sup>.

#### 6. *L’approccio dei beni primari di Rawls*

L’approccio rawlsiano, tiene in considerazione i *beni primari* [*primary goods*], in possesso di ogni singola persona, quelli che Rawls chiama “mezzi per tutti gli scopi utilizzabili per una varietà sufficientemente alta di fini ultimi”<sup>41</sup>. Essi sono “ciò di cui persone libere ed eguali hanno bisogno in quanto cittadini”<sup>42</sup>. Per Rawls si possono distinguere cinque tipi di questi beni :

- (i) I diritti e le libertà di base: libertà di pensiero, libertà di coscienza e tutto il resto. Tali diritti e libertà sono condizioni essenziali per lo sviluppo adeguato e l’esercizio pieno e informato dei due poteri morali, il primo dei quali consiste nell’aver il senso di

---

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 68

<sup>41</sup> J. Rawls, *Unità sociale e beni principali*, p. 210.

<sup>42</sup> J. Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, p. 68.

giustizia, il secondo nell'aver la capacità di concepire il bene e di avere, rivedere e perseguire razionalmente una concezione del bene.

- (ii) La libertà di movimento e la libera scelta dell'occupazione sullo sfondo di opportunità differenziate che permettano di perseguire un'ampia varietà di fini e di rendere effettiva la decisione di rivederli e modificarli.
- (iii) I poteri e le prerogative delle cariche e delle posizioni di autorità e responsabilità.
- (iv) Il reddito e la ricchezza, intesi come mezzi per qualsiasi scopo (dotato di valore di scambio), indispensabile in generale per conseguire un'ampia gamma di fini dei tipi più vari.
- (v) Le basi sociali del rispetto di sé, cioè gli aspetti delle istituzioni di base indispensabili, normalmente, perché i cittadini abbiano vivo il senso del proprio valore come persone e possano perseguire i propri fini avendo fiducia in se stessi.<sup>43</sup>

Soffermiamoci sulla teoria dei beni primari di Rawls ed esaminiamo il modo in cui affronta le variazioni nella relazione

---

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 66.

tra i *mezzi* in possesso di una persona, sotto forma di beni primari e *l'acquisizione* dei fini. La prima fonte di variazione è quella *tra fini*, in proposito Rawls è molto attento a rispettare il “pluralismo”: persone differenti possono avere “differenti concezioni (permissibili) del bene, cioè dottrine comprensive il cui perseguimento non è escluso dai principi della giustizia politica”.<sup>44</sup>

L'altra fonte di variazione è data dalla variabilità *inter-individuale* nella relazione fra risorse (come i beni primari) e la libertà di perseguire fini. L'indice dei beni primari di Rawls è insufficiente su questo punto, perché considera le persone come fondamentalmente simili e non riconosce adeguata importanza alle effettive diversità esistenti, nel tradurre le risorse in libertà effettivamente goduta di scegliere la vita che si ha motivo di apprezzare.<sup>45</sup> Una persona disabile, ad esempio, può avere a disposizione una quota maggiore di beni primari (sotto forma di reddito, ricchezza, libertà) rispetto ad una persona perfettamente sana, ma minori possibilità (a causa dell'handicap), di convertire i beni primari in capacità di base, e quindi di sviluppare a pieno una vita degna di essere vissuta.

---

<sup>44</sup> J.Rawls, *Liberalismo politico*. p. 160.

<sup>45</sup> Sul punto vedi A. Sen, *la diseguaglianza. Un riesame critico*, pp. 122-125.

## 7. *L'approccio delle capacitazioni*

La teoria di Sen è una teoria normativa di carattere consequenzialista, differente sia dalle teorie utilitariste che da quelle deontologiche. Differisce dall'utilitarismo, perché pur sostenendo come questa teoria, che le azioni debbano essere scelte sulla base degli stati di cose che ne conseguono, (principio del consequenzialismo), rifiuta l'assunto utilitarista, secondo il quale le conseguenze si debbano valutare, soltanto in termini di utilità (principio del welfarismo). Differisce dalle teorie deontologiche, perché queste, ritengono che la valutazione delle azioni, dipenda soltanto dal rispetto di determinati principi e doveri, considerati come meri vincoli alle azioni altrui, mentre la teoria normativa consequenzialistica di Sen, ritiene che per ottenere una valutazione globale della posizione etica di un'attività, sia necessario non solo esaminare il suo valore intrinseco (qualora esista), ma anche focalizzare l'attenzione sulle innumerevoli conseguenze intrinsecamente dotate di valore o disvalore che

questa attività può avere<sup>46</sup>.

La teoria di Sen adotta una concezione larga delle conseguenze che considera “i diritti come scopi” [*goal-rights system*] e riconosce a questi diritti influenza nella scelta delle azioni, attraverso “la valutazione dei conseguenti stati di cose”.<sup>47</sup> In altri termini, i diritti rappresentano degli scopi morali, indipendentemente dagli interessi che hanno per oggetto. In questo modo Sen costruisce una teoria morale basata sui diritti, di tipo consequenzialista, in cui ciò che è veramente importante, è che i diritti siano concretamente realizzati. All’interno di questo quadro teorico, in cui la valutazione delle conseguenze, viene ritenuta estremamente rilevante, ai fini della valutazione etica, Sen costruisce l’approccio delle capacitazioni.

Questo approccio, tiene conto: “delle caratteristiche personali pertinenti, che governano la conversione dei beni principali in capacità di promuovere i propri scopi”.<sup>48</sup> In questa prospettiva ad assumere un ruolo prioritario non sono come *nell’approccio rawlsiano*, i mezzi per vivere bene ma “la vita reale che la gente riesce a vivere (o, facendo un passo in più,

---

<sup>46</sup> A. Sen, *Etica ed Economia*, p. 94.

<sup>47</sup> A. Sen, *Rights and Agency*, p. 187.

<sup>48</sup> A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, p. 79



“la libertà di realizzare vite reali a cui si possa a ragion veduta dare valore”)<sup>49</sup>. Il pregio fondamentale *dell’approccio delle capacitazioni* è dunque, quello di costituire un indice di valutazione di ciò che per noi ha valore, sensibile alle differenze in base alle quali, gli esseri umani giudicano una vita degna di essere vissuta. Le differenze che assumono rilevanza sono per Sen di varia natura e comprendono:

*L’eterogeneità delle persone.* “gli esseri umani hanno caratteristiche fisiche molto diverse, legate a sesso, età, invalidità e malattie e queste differenze diversificano anche le loro necessità[...]”<sup>50</sup>

*Le diversità ambientali.* “ le variazioni delle condizioni ambientali, per esempio del clima, possono influire sulla qualità della vita che una persona raggiunge con un livello di reddito dato”[...]”<sup>51</sup>

*Le variazioni del clima sociale.* “Sulla conversione di redditi e risorse personali in qualità della vita agiscono anche le condizioni sociali, compresi il sistema scolastico pubblico e la diffusione o assenza del crimine e della violenza in una certa

---

<sup>49</sup> *ivi*, p. 77

<sup>50</sup> *ivi*, p. 74

<sup>51</sup> *ivi*, p. 75

zona”[...]”<sup>52</sup>

*Le differenze relative.* “I requisiti imposti dai modelli di comportamento esistenti nella fruizione delle merci possono variare da una comunità all’altra a seconda delle convenzioni e dei costumi”[...]”<sup>53</sup>”

*La distribuzione intrafamiliare.* “ I redditi guadagnati da uno o più membri sono condivisi da tutti i familiari, che guadagnino o no; dunque la famiglia è l’unità di base di un’analisi dei redditi che tenga conto soprattutto del loro uso. Il benessere e la libertà dei suoi membri dipenderanno dal modo in cui viene usato il reddito familiare per promuovere gli interessi e gli obiettivi di ciascuno”[...]”<sup>54</sup>

Ho riportato la lista dei fattori che Sen individua come influenti, nel trasformare le risorse disponibili in effettive condizioni di vita. Per rendere conto dell’estrema sensibilità con cui l’approccio delle capacitazioni riesce a descrivere le cause di esclusione e di sofferenza, prendendo in considerazione sia il nostro essere creature senzienti in grado di provare dolore e piacere (il nostro essere *pazienti morali*), sia la dimensione della nostra esistenza che ci vede come

---

<sup>52</sup> *ibid.*

<sup>53</sup> *ibid.*

<sup>54</sup> *ibid.*

soggetti relazionali<sup>55</sup>, che ambiscono a veder riconosciuta la propria identità e dignità dal resto della comunità degli agenti, individui che non si accontentano di vivere una vita priva di sofferenza e di dolore, ma puntano ad avere la possibilità di realizzare progetti di vita, quali che siano, in quanto soggetti con una propria storia (il nostro essere *agenti morali*).

Guardare alla vita reale dell'individuo, al suo essere un soggetto relazionale dotato di autonomia, e non solo un mero ricettore di trattamenti, significa anche superare le critiche dei teorici del comunitarismo, che ritengono l'individuo descritto dalle teorie liberali, come un soggetto radicalmente disincarnato da quei valori che lo relazionano alla sua identità e alla sua storia.<sup>56</sup>

Secondo i comunitaristi, le teorie liberali hanno sistematicamente ignorato la dimensione dell'appartenenza ad una comunità, che caratterizza l'identità di ognuno di noi e ci permette di avere un'identità stabile attraverso la quale ci riconosciamo come individui. L'approccio delle capacitazioni sembra il più adatto a costruire un universalismo delle

---

<sup>55</sup> sul punto vedi: V. Maimone, *La società incerta. Liberalismo individui e istituzioni nell'era del pluralismo*, p. 54: "La possibilità di trovare una collocazione, di orientarsi entro lo spazio politico e morale, è strettamente correlata all'opportunità di essere riconosciuti (da altri *significativi*) all'interno di questo spazio".

<sup>56</sup> Sul punto vedi: A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*. pp. 294-304. M. Sandel, *Liberalismo e limiti della giustizia* pp. 148-190.

differenze, in grado di superare sia i limiti della tradizionale concezione liberale dell'individuo, come soggetto astratto avulso dal contesto sociale in cui vive, sia i limiti della concezione comunitarista, secondo la quale la nostra identità individuale sarebbe determinata dalla *scoperta* di far parte di una comunità con dei valori e dei costumi ben precisi, da cui non ci si può sottrarre. Questo, perché da un lato, il paradigma delle capacitazioni, tiene conto delle differenze, delle singolarità, delle diversità che caratterizzano ognuno di noi, dall'altro, perché esso ritiene che la nostra identità non sia una scoperta irreversibile derivante dalla nostra appartenenza ad una precisa comunità, ma una *scelta* mai definitiva, mai irreversibile, formulata da un soggetto capace di scegliere autonomamente la propria identità<sup>57</sup>.

#### 8. *Una definizione minima dei diritti umani*

Cerchiamo ora di chiarire, quale rapporto vi sia tra la nozione di diritti umani tradizionalmente utilizzata nella

---

<sup>57</sup> Sulla distinzione tra scoperta e scelta dell'identità vedi: A. Sen, *La ricchezza della ragione*. pp. 14-17.

letteratura politica occidentale, e l'approccio delle capacitazioni di Sen. Avanziamo l'ipotesi che quando ci troviamo di fronte a qualsiasi lista di diritti umani a partire dalla dichiarazione universale del 1948 fino alle più recenti, il modo migliore di pensare cosa significhi garantirli a ciascun individuo, sia considerarli in termini di "capacità di conseguire funzionamenti di valore". In altre parole, assicurare diritti a ciascun individuo, significa renderlo capace di esercitarli. Giustificiamo la nostra ipotesi, partendo dalla duplice dimensione di paziente ed agente morale che accomuna ogni essere umano e sosteniamo, come abbiamo già visto in precedenza, che *"l'approccio delle capacitazioni"* è efficace sia nel minimizzare la sofferenza socialmente evitabile (dimensione del *paziente morale*), perché prende in considerazione i deficit nei *"funzionamenti"*, sia nel garantire a ciascuno di scegliere la vita che si desidera vivere (dimensione dell'*agente morale*), perché prende in considerazione la *capacità* effettiva della persona di fare le cose che ritiene di valore.

Possiamo dunque avanzare una nostra definizione minima di diritti umani: *come capacità umane, da garantire a tutti gli*

*individui senza nessuna distinzione, al fine di tutelare ogni persona dalle cause di sofferenza e di privazione socialmente evitabili, che possono derivare sia da trattamenti ingiusti e disumanizzanti che ci impediscono di godere dei funzionamenti di base (dimensione del paziente morale), sia dalle circostanze che impediscono ad ognuno di noi di scegliere una vita che consideriamo degna di essere vissuta (dimensione dell'agente morale).*

Il concetto fondamentale della nostra definizione è quello di *capacità umane*. bisogna dunque chiedersi, se sia meglio adoperare questo concetto solo come parametro di riferimento, per i nostri esercizi di valutazione etica sulla qualità della vita, oppure se sia auspicabile stilare un elenco delle *capacità umane fondamentali* da attribuire ad ogni individuo, come ha tentato di fare la filosofa americana Martha Nussbaum.<sup>58</sup>

Nussbaum, ha introdotto la lista delle *capacità umane fondamentali*, al fine di fornire “una base di principi politici fondamentali che dovrebbero sostenere le garanzie costituzionali”,<sup>59</sup> selezionando “capacità di importanza centrale

---

<sup>58</sup> M. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, pp. 90-105

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 90.

per ogni vita umana”.<sup>60</sup> Dietro il concetto di *capacità umane fondamentali*, vi è un duplice riferimento: da Aristotele, la Nussbaum riprende l’idea che alcune funzioni siano essenziali per la vita umana, da Marx, riprende il principio in base al quale, vi è un modo di assolvere a queste funzioni che è realmente umano e non meramente animale.<sup>61</sup> Solo la società in cui ogni individuo, è messo nelle condizioni di vivere in modo veramente umano, sarà considerata giusta. Per definire quale sia una vita degna di essere vissuta, la Nussbaum si avvale dell’idea di *soglia*, che serve sia a sostenere che, al di sotto di un certo livello di capacità, in ogni area, una persona vive in condizioni così disumane da non essere in grado di vivere degnamente, sia a definire il livello superiore di una vita, che pur essendo umana, non è tuttavia una “buona” vita. La lista delle *capacità funzionali umane fondamentali* prevede dieci voci,<sup>62</sup> che secondo l’autrice possono avere un ampio consenso multiculturale, nel senso che le persone possono dividerla come concezione politica della giustizia<sup>63</sup>, senza

---

<sup>60</sup> M. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, p. 74.

<sup>61</sup> M. Nussbaum, *Diventare persone*, pp. 92-93.

<sup>62</sup> M. Nussbaum, *Ivi*, p. 97-99. L’autrice indica quali capacità umane fondamentali: vita; salute fisica; integrità fisica; sensi immaginazione e pensiero; sentimenti; ragion pratica; appartenenza; altre specie (non-umane); gioco; controllo del proprio ambiente.

<sup>63</sup> Qui il riferimento della Nussbaum è J. Rawls, *Liberalismo politico*, p. 132: “La concezione politica è un modulo, una parte costitutiva essenziale che può adattarsi, in

dover aderire ad un'unica dottrina comprensiva del bene.

Il contributo della Nussbaum costituisce, un importante tentativo di costruire un elenco, che garantisca ad ogni individuo un minimo sociale di base, per condurre una vita dignitosa. In questo senso si accorda con la nostra idea, di tenere sempre in considerazione, la duplice dimensione di *agente e paziente morale* di ogni persona umana. Tuttavia come tutti gli elenchi anche quello della Nussbaum è limitativo. Per quanto esso possa essere lungo, rischia sempre di escludere capacità potenzialmente fondamentali e soprattutto corre il pericolo, di essere ingessato rispetto al mutamento storico. Certo la lista delle *capacità umane fondamentali*, non pretende di essere una teoria della giustizia completa, ma solo “la base per determinare un minimo sociale accettabile in varie aree.”<sup>64</sup> Ma allora, se è questo l'obbiettivo della lista della Nussbaum, ci sembra più proficuo elaborare un *metodo*,<sup>65</sup> attraverso il quale sia sempre possibile definire gli standard minimi di una vita degna di essere vissuta, piuttosto che una lista, sempre a rischio di essere parziale.

---

maniere diverse, a varie dottrine comprensive ragionevoli che hanno un'esistenza duratura nella società da essa regolata e che possono, ciascuno a suo modo, sostenerla.

<sup>64</sup> M. Nussbaum, *Diventare persone*, p. 94.

<sup>65</sup> Sul punto, è utile la lettura di: P. Tincani, *Chi sono le parti? Per una posizione pre-originaria*, p. 73



Insomma considerare il concetto di *capacità umane*, come criterio di riferimento per la valutazione etica sulla qualità della vita, sembra essere la strada più efficace, per minimizzare la sofferenza socialmente evitabile, che colpisce la nostra duplice dimensione di *agenti e pazienti morali*.

## Capitolo II

## **L'universalizzazione difficile. I diritti umani, di fronte al fatto del pluralismo.**

### *1. Il difficile cammino dell'universalizzazione dei diritti umani*

Il cosiddetto “linguaggio” dei diritti umani, ha una genesi e un origine ben precisa, da collocare all'interno della cultura occidentale. Dalla *Magna charta* del 1242, alla *Dèclarations des droits de l'homme et du citoyen*, votata dall'Assemblea nazionale francese nel 1789, fino alle convenzioni sui diritti umani emanate nell'ultimo cinquantennio,<sup>66</sup> il pensiero politico occidentale ha proclamato l'esistenza di diritti inalienabili, a difesa dei requisiti fondamentali della persona umana, da

---

<sup>66</sup> Oltre alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, di cui abbiamo parlato in precedenza, che non è uno strumento giuridico in senso stretto, non essendo stata approvata sotto forma di trattato, ma che costituisce lo stesso, un punto di riferimento per le convenzioni in materia di diritti umani, ricordiamo : il *Patto internazionale relativo ai diritti civili e politici* adottato nel 1966 ed entrato in vigore nel 1976, e il *Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali*, anch'esso adottato nel 1966 ed entrato in vigore nel 1976. Le garanzie a protezione dei due patti sono diverse. Il Patto sui diritti civili e politici prevede il funzionamento di un Comitato per i diritti dell'uomo, con due funzioni: 1) Prende in esame i rapporti periodici presentati dagli stati contraenti sulle prese per dare attuazione al patto. 2) Può prendere in esame reclami presentati contro uno stato contraente da altri stati o individui, se lo stato accusato ha, dichiarato di accettare la competenza del Comitato in materia (art. 41) oppure per i reclami individuali, ratificato un Protocollo opzionale *ad hoc*. Le garanzie al patto sui diritti economici, sociali e culturali, prevedono invece, per gli stati contraenti, soltanto l'obbligo di stilare rapporti periodici (sulle misure prese in osservanza del Patto medesimo) al Consiglio economico e sociale delle Nazioni Unite. Sul punto vedi: B. Conforti, *Diritto Internazionale*. pp. 177-178.

assegnare *universalmente* a tutti gli esseri umani, a prescindere dalle differenze culturali e valoriali di cui sono portatrici tradizioni diverse da quella occidentale.

Questa aspirazione universalistica, ha provocato reazioni di vario genere nelle altre culture: in alcuni contesti culturali è stata rapidamente approvata, in altri sta scontando un percorso di lenta assimilazione ed è in via di accettazione, in altri ancora è stata respinta e considerata, come una seria minaccia alla conservazione della specificità della propria tradizione culturale, o ancora peggio come strumento politico di dominio, a disposizione del mondo occidentale.<sup>67</sup>

In questo capitolo, ci impegneremo a discutere le sfide poste dal tentativo di universalizzare i diritti umani, cercando di portare avanti un argomento a favore dell'universalizzazione. La nostra tesi assume il fatto del "pluralismo" come contesto di sfondo, a partire dal quale tentare di dare una risposta alle obiezioni anti-universalistiche, provenienti sia dall'interno dello stesso occidente, sia da

---

<sup>67</sup> Questa è la visione dei movimenti fondamentalisti islamici, che vedono nei diritti umani uno degli strumenti con cui il "grande Satana" occidentale vuole corrompere il mondo islamico, sulla percezione dell'occidente come "malattia dell'Islam" vedi: R. Guolo, *L'Islam è compatibile con la democrazia?* pp. 95-100.

Da un punto di vista occidentale vedi invece l'analisi di : A. Negri, M. Hardt, *Impero, il nuovo ordine della globalizzazione* pp. 48-52, che vedono i diritti umani come strumenti di legittimazione dell'impero globale.

tradizioni diverse come quella dell'estremo oriente, o quella islamica.

## 2. *Monismo, relativismo, pluralismo*

I rapporti tra tradizioni culturali diverse, possono essere impostati partendo da diverse angolature. In questo paragrafo, il nostro obiettivo è di esaminare quali sono le prospettive utilizzabili nei rapporti inter-culturali, cercando di trovare quella più idonea a giustificare la nostra tesi a favore dell'universalizzazione dei diritti umani. Distinguiamo dunque fra tre prospettive: quella del *monismo*, quella del *relativismo*, e quella del *pluralismo*.

La prospettiva del *monismo* sostiene l'esistenza di un'unica concezione di ciò che è bene, di un unico fine supremo, raggiunto il quale si ottiene la realizzazione di tutte le facoltà pienamente umane. I presupposti di una visione monista sono tre:

il principio *dell'inerranza* della concezione del bene unicamente autentica, cioè la convinzione secondo cui

nell'etica come nelle scienze, tutte le domande autentiche debbano avere una e una sola risposta vera, tutte le altre essendo necessariamente errate.

Il principio *dell'inevitabilità della scoperta*, cioè la certezza, che debba esserci una via attendibile e sicura, per pervenire alla scoperta dell'unica concezione del bene veramente valida.

Il principio della *compatibilità delle verità*, cioè la sicurezza che una volta trovate le vere risposte, esse siano inevitabilmente compatibili tra loro e formino un unico insieme coerente, sulla base del presupposto che una verità non possa essere inconciliabile con un'altra.

Naturalmente, una volta che si è arrivati a scoprire qual è l'autentica concezione del bene, la visione monista non riconosce la dignità e la legittimità di concezioni del bene diverse dalla propria, cosicché i valori degli altri sono considerati come disvalori o antivalori, non solo diversi, ma anche *sbagliati*. La presenza di valori differenti dai propri, viene percepita come una minaccia, che dà vita ad una sorta di "sindrome da nemico",<sup>68</sup> in cui l'altro viene percepito come

---

<sup>68</sup> Sulla figura del "Nemico" si veda: C. Schmitt, *Le categorie del politico*, p. 109 : "Egli è semplicemente l'altro, lo straniero (*der fremde*) e basta alla sua essenza che egli

colui che manovra per strappare le radici dell'identità del gruppo, e per impedire il raggiungimento del benessere e della felicità, che il conseguimento del fine supremo dovrebbe garantire.

All'interno di una società *monistica*, la concezione del bene dominante, diventa l'unico fine legittimamente perseguibile, tutto il resto non ha più valore e assume rilevanza soltanto come mezzo per raggiungere il fine ultimo. La stessa vita umana, cessa di essere quel fine in sé, prescritto dall'etica kantiana, per divenire un mezzo sempre sacrificabile. Del resto come ha scritto Isaiah Berlin : “quale prezzo sarebbe troppo alto di fronte al traguardo di creare un'umanità giusta, felice, creativa, armoniosa per sempre,”<sup>69</sup> che il raggiungimento del bene supremo garantirebbe ?

Le guerre di religione, che insanguinarono l'Europa a seguito delle Riforma Protestante e delle scissioni in seno alla *Respublica Christiana*, le vittime provocate dal totalitarismo

---

sia essenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro o di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possano venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo “disimpegnato” e perciò imparziale.”

La figura del nemico è una presenza costante anche nell'ideologia dei movimenti fondamentalisti. Sul punto si veda: E. Pace, R. Guolo, *I fondamentalisti*, p. 8 : “I movimenti fondamentalisti spesso interpretano un bisogno sociale emergente: quello di non perdere le proprie radici, di non smarrire l'identità collettiva minacciate da una società sempre più individualista[...] Nel fondamentalismo si tende ad imputare la responsabilità di questa deriva ad un soggetto preciso (il nemico), che a seconda dei casi assume volti diversi”.

<sup>69</sup> I. Berlin, *Sulla ricerca dell'ideale umano*, p. 14.

nazista e da quello comunista, quelle causate oggi dal fondamentalismo religioso, sono tutti esempi delle conseguenze prodotte, da concezioni in cui la vita umana è stata degradata da fine a mezzo. La storia dell'umanità ci mette dunque in guardia, nei confronti dei danni provocati dalle concezioni monistiche del bene, suggerendoci che il *monismo*, non si accorda con la nostra tesi sull'universalizzazione dei diritti.

La seconda prospettiva è quella relativista: Il *relativismo* sostiene l'esistenza di una pluralità di costellazioni di valori,<sup>70</sup> ognuna delle quali appare di per sé legittima. Ciò rende impossibile integrarle tutte entro un sistema coerente, rendendo inattuabile ogni tentativo di scelta. Di fronte all'impossibilità di scegliere, non si può pretendere dall'essere umano di conformarsi ai veri valori (visto che questi ultimi non esistono), ma solamente di mantenersi il più possibile coerente al sistema di valori che egli ha arbitrariamente scelto. Max Weber ha riassunto così il problema: "chi sta nel mondo, non può avvertire in sé, nient'altro che la lotta tra diverse serie di valori, ognuna delle quali di per sé vincolante per il dovere. Egli deve scegliere quale di questi dei vuole servire, se l'uno

---

<sup>70</sup> Sul punto vedi : M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, pp. 329-332.

oppure l'altro".<sup>71</sup> In sostanza per il *relativista*, non esistono valori oggettivi che hanno validità incondizionata, ma soltanto valori selezionati in base alle preferenze soggettive di ciascun individuo, alle scelte che egli compie volta per volta, situazione per situazione.

Lo stesso discorso, vale per i confronti tra culture: ogni cultura possiede uno specifico e incommensurabile sistema di valori, che rende impraticabile l'utilizzo di un criterio esterno ed oggettivo, per scegliere quelli migliori. La conseguenza, è che tutti i punti di vista culturali sono egualmente validi e nessuno di questi, può essere giudicato se non secondo i suoi parametri. I teorici del relativismo, sostengono dunque, che ciò che è giusto e valido per l'occidente, non è detto che lo sia anche per le altre culture. Insomma valori come il rispetto dei diritti umani, la tolleranza, la democrazia, sarebbero validi per l'occidente perché connaturati a quella tradizione culturale, ma risulterebbero sostanzialmente estranei, in tradizioni che hanno valori di riferimento diversi. Una tesi simile è stata ripresa da Samuel Huntington, nel suo ormai celebre libro *lo scontro delle civiltà*. Secondo Huntington, il mondo post-comunista dovrebbe essere concepito come articolato in un

---

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 332.



insieme fisso di “civiltà”, i cui membri condividono un sistema definito di valori in cui si identificano e che permette di distinguerli chiaramente, dalle altre civiltà<sup>72</sup>. Ogni civiltà, seguirebbe la propria via allo sviluppo, ragion per cui e non si potrebbe esprimere nessun giudizio, su quale tra esse abbia il sistema di valori migliori. Ciò, perché possiamo percepire le differenze tra due culture ma non disponiamo, di criteri idonei a stabilire una gerarchia convincente, in base a cui valutare le differenze. È evidente, che descrivendo le “civiltà” come blocchi monolitici incapaci di comunicare tra loro, la profezia di Huntington sullo *scontro tra civiltà*, rischia di diventare la classica profezia che si autoavvera.

Amartya Sen si è più volte opposto a queste argomentazioni,<sup>73</sup> sostenendo che valori considerati retaggio millenario dell’Occidente, in realtà siano soltanto delle *componenti* del pensiero complessivo dei classici occidentali. Per fare un esempio, consideriamo l’idea che garantire a tutti la libertà personale sia importante per costruire una buona società. In questa tesi si possono distinguere due componenti

---

<sup>72</sup> Secondo Huntington: “Le civiltà rappresentano il più ampio noi di cui ci sentiamo culturalmente parte integrante, in contrapposizione a tutti gli altri loro”. S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà*, p. 48.

<sup>73</sup> Possiamo citare senza pretesa di completezza: A. Sen, *lo sviluppo è libertà*, pp. 232-248, *Globalizzazione e libertà*, pp. 69-78, *La ricchezza della ragione*, pp. 3-29, *Le radici della democrazia*, pp. 28-35.

separate, e cioè *il valore della libertà personale* ( la libertà è un valore importante in una buona società ) e *l'eguaglianza della libertà* (è necessario garantire la libertà a tutti). Mettendo assieme le due componenti, si assume che la libertà personale è un valore importante che deve essere garantito a tutti.

Ora per Sen, un classico del pensiero occidentale come Aristotele, ha difeso a lungo la prima componente, ma escludendo donne e schiavi dalla fruizione della libertà, non ha certo sostenuto la seconda componente. Quindi sostiene Sen : “in verità questa forma di difesa dell’uguaglianza ha un’origine molto recente”<sup>74</sup>, che non può essere considerata come retaggio esclusivo della cultura occidentale, ma come il prodotto di un processo di evoluzione culturale lento e graduale.

Se si va a fare un’analisi storica seria si scopre inoltre, che certi valori come l’ordine e la disciplina, considerati fondamentali nell’etica confuciana,<sup>75</sup> in antitesi a valori ritenuti tipicamente occidentali come l’individualismo e il rispetto della libertà personale, sono presenti anche in classici occidentali come S. Agostino o Platone. All’inverso valori come la tolleranza, la libertà, l’eguaglianza, considerati

---

<sup>74</sup> A. Sen, *lo sviluppo è libertà*, p. 234.

<sup>75</sup> Sen si occupa anche di dimostrare, come il pensiero di Confucio sia stato spesso manipolato. *Ivi*, pp. 235-236.

esclusivamente occidentali, sono presenti anche in altre culture, come dimostra il pensiero dell'imperatore Ashoka, che nel terzo secolo a.C. fu a capo di un regno vastissimo in India e fu un convinto sostenitore dei valori della tolleranza religiosa e della libertà estesa a tutti gli uomini.<sup>76</sup> Oppure, come l'imperatore Moghul, Akbar a guida di un grande regno di fede islamica tra il 1556 e il 1605 che riconosceva ai suoi sudditi, diritti come la libertà di culto e di pratica religiosa. Sempre all'interno della tradizione islamica, Sen ricorda il caso di Maimonide, il grande studioso ebreo del dodicesimo secolo, che dovette scappare dalle persecuzioni religiose di un'Europa intollerante e dogmaticamente settaria, per trovare rifugio nella civile e tollerante città musulmana di Il Cairo sotto la protezione del sultano Saladino.<sup>77</sup> L'ultimo esempio è particolarmente importante perché dimostra due cose: la prima è che non è vero che la tolleranza e il rispetto per le diversità, siano valori esclusivamente europei, la seconda è che è falso vedere le tradizioni culturali come monoliti immobili, destinate a rimanere sempre uguali. Esistono sempre le opportunità di ragionamento e i margini di scelta verso condizioni migliori,

---

<sup>76</sup> *Ivi*, pp. 236-237.

<sup>77</sup> A. Sen, *la ricchezza della ragione*, p. 23.

come il caso europeo, con tutti i suoi limiti, sta a dimostrare.

Un ulteriore limite, all'adozione di una prospettiva di tipo *relativista* nei rapporti inter-culturali, è che essa, nella migliore delle ipotesi, potrebbe condurre all'adozione di un *modus vivendi*,<sup>78</sup> cioè ad un accordo di convivenza pacifica, non stabile, e funzionale agli interessi delle parti contraenti. Tale accordo, troverebbe le sue ragioni, nel riconoscimento che non esistono valori assoluti e quindi i valori altrui sono buoni come i propri. Sulla base di questo presupposto, Huntington, ha teorizzato che l'unico modo per mantenere un ordine mondiale pacifico, sarebbe quello in cui civiltà relativamente omogenee, diventano insieme i garanti dell'ordine internazionale, aiutandosi a conservare la purezza delle rispettive civiltà.<sup>79</sup> Tuttavia, un *modus vivendi*, come ha chiarito nei suoi scritti John Rawls, non è un accordo stabile nella durata. In esso, ognuna delle parti non condivide nessun nucleo minimo di valori, che possa dar vita ad un accordo stabile nella durata e quindi, "sarà pronta, in generale, a perseguire i propri interessi a spese dell'altra, se le condizioni (e i rapporti di forza)

---

<sup>78</sup> Sul significato dell'espressione *modus vivendi*, vedi: J. Rawls, *Liberalismo politico*, p. 133.

<sup>79</sup> S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà*, p. 321.

cambiano<sup>80</sup>”. Dunque, la tesi di Huntington, non soltanto, si basa sull’errato presupposto di concepire le civiltà come blocchi monolitici, ma in ultima analisi non riesce a garantire neanche la stabilità del sistema internazionale.

A questo punto bisogna chiedersi: è proprio vero che non esistano ragioni, che giustifichino l’adozione di taluni principi etici rispetto ad altri? Dobbiamo per forza, rassegnarci alla tesi secondo la quale i valori sono incommensurabili?

Il sociologo francese Raymond Boudon si è occupato di questi temi, cercando una soluzione al problema del fondamento delle credenze collettive<sup>81</sup>, questione che secondo il sociologo francese si ritrova sia nelle teorie morali che in quelle scientifiche. Scrive Boudon: “ogni proposizione scientifica scaturisce da una teoria e ogni teoria è fondata su principi. Ora, di tre cose l’una, o si deducono questi principi da altri principi che bisogna allora dimostrare e ci si impegna così in una regressione all’infinito; o ci si ferma a dei principi che si considerano intuitivamente e assolutamente veri; o ancora si generano in maniera circolare i principi in questione dalle loro

---

<sup>80</sup> *ibid.*

<sup>81</sup> R. Boudon, *Pluralità culturale e relativismo*. pp. 49-74.

conseguenze”<sup>82</sup>. La soluzione a quello che è stato chiamato “trilemma di Munchausen”, in ricordo del leggendario barone che riuscì ad uscir fuori dallo stagno in cui era caduto, tirandosi per i capelli, è nella terza proposizione.

In campo scientifico la conoscenza è dunque circolare, nel senso che sono le conseguenze a suffragare o a smentire i principi, e sono i principi che permettono di fondare le conseguenze. Lo stesso procedimento valido per le teorie scientifiche è estendibile anche alle teorie morali. Anche qui dunque, vale il principio per cui: “una proposizione o una teoria sono oggettivamente valide dal momento in cui, essendo la conseguenza di una catena argomentativi solida, si impongono potenzialmente a tutti.”<sup>83</sup>

Insomma come dimostra Boudon, valori e pratiche come quella della democrazia o il principio della separazione dei poteri, si sono imposti perché hanno dimostrato di avere solide ragioni argomentative ed hanno prodotto quello che Max Weber chiama un processo di *razionalizzazione*, cioè di affermazione e generalizzazione di un modello di vita più razionale. Tuttavia dimostrare che un principio o una pratica

---

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 62

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 64.

abbiano una propria dimensione razionale, può essere utile a sgombrare il campo dalle teorie relativistiche di tipo irrazionalista, ma non serve a indicarci quale debba essere la soluzione in caso di conflitto tra valori, a meno di non cadere nell'errore del *monismo* e pensare all'esistenza di un fine supremo in grado di armonizzare i valori in un unico sistema. Dal momento che abbiamo già bocciato l'ipotesi di assumere una prospettiva monista, dovremo ricercare nella prospettiva non ancora esaminata del pluralismo, una soluzione ragionevole al problema del conflitto tra valori e adeguare ad essa, la nostra tesi sull'universalizzazione. Nel lessico politico comune, il concetto di pluralismo è spesso confuso con quello di relativismo. In realtà tra i due concetti esistono differenze ben precise, che cercheremo di approfondire. Il fine della nostra analisi sarà quello di dimostrare, che assumere una prospettiva di tipo pluralista è essenziale, per supportare la nostra tesi sull'universalizzazione dei diritti umani.

Abbiamo visto in precedenza come nella prospettiva relativista, il concetto oggettivo di valore non esista, ma sia piuttosto, il frutto delle preferenze soggettive di ogni singolo individuo o nel caso che qui ci interessa, di un singolo popolo.

Giudicare una cultura a partire da parametri oggettivi, sarebbe dunque inutile, perché le persone vedrebbero le cose, solo dal punto di vista della propria cultura.

Il pluralismo sostiene invece, la presenza di una pluralità di valori oggettivi diversi l'uno dall'altro, ognuno con un proprio significato e con una propria legittimità. Quindi come precisa Isaiah Berlin : “Il pluralismo è una concezione per la quale sono molti e differenti i fini ai quali gli uomini possono aspirare, e tuttavia gli uomini restano pienamente razionali, pienamente umani, capaci di comprendersi e solidarizzare tra loro, di attingere luce l'uno dall'altro”.<sup>84</sup> La posizione pluralista di Berlin si distingue dunque da quella relativista, perché, mentre il relativismo divide l'esperienza morale in compartimenti stagni, in punti di vista separati e non comunicanti, il pluralismo berliniano, implica l'esistenza di un orizzonte morale significativo, condiviso da tutti gli esseri umani. In una visione pluralista, possiamo considerare i valori degli altri criticabili, condannabili o al contrario condivisibili, ma non possiamo mai ritenerli come incomprensibili o semplicemente soggettivi, perché possiamo sempre immaginare, adottando uno sguardo empatico, cosa significhi

---

<sup>84</sup> I. Berlin, *sulla ricerca dell'ideale*, p. 11.



vivere una vita con valori diversi dai nostri.

La presenza di una pluralità di valori autentici, in conflitto reciproco tra loro, rende impossibile trovare uno schema incontestabile, capace di armonizzarli in unico sistema, a meno di non cadere nell'errore del monismo ed abolire con la forza i valori diversi da quello dominante. “Non esiste mondo sociale senza perdite di valore”, è questa la massima a fondamento della prospettiva pluralista. Si prenda come esempio di ciò, la difficoltà nel conciliare due valori fondamentali come la libertà e l'eguaglianza. In una società sono ambedue valori primari, ma come sostiene Berlin : “La libertà totale per i lupi significa morte per gli agnelli”.<sup>85</sup> Nel senso che garantire la piena libertà, senza i limiti posti dal principio di eguaglianza, può portare ad una società in cui i forti e i potenti, dominano sui i più deboli ed indifesi. Al contrario garantire in una società il massimo di eguaglianza, può rendere impossibile lo stesso esercizio della libertà personale. Come ha dunque evidenziato Berlin, la pretesa di poter vivere in un sistema perfetto, in cui tutti i valori coesistano è un'opzione improponibile ed erronea dal punto di vista concettuale. Non tutti i beni supremi, possono coesistere, e ciò ci impone di effettuare una scelta tra

---

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 14.

valori contrapposti.

A questo punto, s'impongono alcune domande, a cui è molto difficile fornire una risposta adeguata: Come scegliere tra valori diversi? Quali valori devono essere sacrificati e per quale motivo? Il concetto di diritti come *capacità umane*, che abbiamo precedentemente proposto, è in grado di fornire un criterio universale, capace di superare il test del pluralismo dei valori?

Andiamo con ordine e cerchiamo innanzitutto di rispondere alle prime due domande. Berlin ha sostenuto nei suoi scritti l'inevitabilità del conflitto tra valori,<sup>86</sup> avanzando nel contempo, la possibilità di attenuare tale tensione. In che modo? Qui Berlin rimane sul vago e suggerisce di arrivare ad un equilibrio tra le rivendicazioni, attraverso compromessi, che fissino delle priorità mai definitive ed assolute. “La regola generale” proposta da Berlin, è quella di: “mantenere un equilibrio precario che impedisca il sorgere di situazioni disperate, di scelte intollerabili, come primo requisito per una società degna”. Suggestivo che una possibilità di uscire dalla vaghezza del discorso berliniano, sia quella di ricorrere alla tecnica del *bilanciamento* o della *ponderazione*, un metodo

---

<sup>86</sup> *Ivi*, pp. 17-18.

adoperato dalle Corti costituzionali, nel caso in cui si verificano conflitti tra principi e valori fondamentali.

La *ponderazione* è una valutazione tra due principi o valori configgenti, fatta non in generale, ma caso per caso<sup>87</sup>. La tecnica della *ponderazione*, esclude che possa darsi una gerarchia assiologica unica tra principi e valori etici, e ammette la necessità, che tra valori diversi si scelga solo di volta in volta, sia pure razionalmente, cioè adducendo ragioni<sup>88</sup>. Dunque la tecnica della *ponderazione*, sembra essere uno strumento soddisfacente per ridurre al minimo i conflitti tra valori e conservare un equilibrio, seppur minimo e bisognoso di continue correzioni.

A questo punto resta da rispondere alla terza delle nostre domande, e vedere se il concetto di diritti come *capacità umane*, possa configurarsi come criterio universalmente valido, capace di rispettare *il pluralismo* delle culture. Per rispondere partiamo ancora una volta da Berlin: il filosofo di Oxford ha sostenuto nei suoi scritti, la tesi che il primo dovere pubblico da sostenere, per non far sfociare il conflitto tra valori in un contesa senza soluzione, è “quello di evitare punte estreme di

---

<sup>87</sup> R. Guastini, *Teoria e dogmatica delle fonti*, pp. 230-231.

<sup>88</sup> B. Celano, *Defeasibility e bilanciamento: sulla possibilità di revisioni stabili*, pp. 223-239.

sofferenza”.<sup>89</sup> A tal proposito Berlin pur restando sempre coerente alla tesi del *pluralismo* dei valori, ha ammesso l’esistenza di “valori che se non universali, sono almeno tali da costituire un minimum, senza il quale le società difficilmente potrebbero sopravvivere”. Ora dal concetto di “minimo necessario” di cui parla Berlin, possiamo ricavare l’idea che la nostra tesi sui “*diritti come capacità umane*”, per essere rispettosa del fatto del pluralismo morale e qualificarsi come teoria universalmente accettata, debba essere una *thin theory*, cioè una teoria sottile di ciò che è giusto,<sup>90</sup> che diventi un codice morale minimo, condivisibile da individui e culture con valori e concezioni del bene differenti, in virtù della loro comune appartenenza all’umanità.

La differenza tra una teoria sottile (*thin*) e una spessa (*thick*)<sup>91</sup>, consiste nel fatto che la seconda, dipende dal nostro essere situati all’interno di un determinato contesto storico e di specifiche tradizioni culturali, mentre una teoria sottile, è quella che si libera dal proprio radicamento in una comunità particolare e raduna un’insieme di principi universali elaborati dalle varie culture. Una teoria morale minima consiste dunque:

---

<sup>89</sup> I. Berlin, *sulla ricerca dell’ideale*, pp. 17-18.

<sup>90</sup> Sul punto vedi: M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, pp. 57-58.

<sup>91</sup> Sul punto vedi: M. Walzer, *Geografia della morale*, p. 13-30.

“in principi e regole che si sono sviluppate in diversi tempi e luoghi e sono ritenuti simili anche se si esprimono in diverse lingue e riflettono diverse storie e diverse visioni del mondo”<sup>92</sup>. La teoria sottile del giusto che le diverse culture accettano, è definita dal rispetto di quello che Berlin definiva come “primo dovere pubblico” e cioè “quello di evitare punte estreme di sofferenza”. Salvatore Veca, ha recentemente proposto un analogo punto di vista, sostenendo che: “una tesi universalistica sui diritti umani mira a proteggere le persone per ciò che può loro accadere nello spazio del male e non deve invadere lo spazio dei beni umani.”<sup>93</sup> La scelta di dare priorità all’esperienza del male e della sofferenza, si spiega con la necessità di rispettare il fatto del pluralismo. D’accordo con Berlin, Veca sostiene il riconoscimento della varietà del bene umano, e ritiene i tentativi di giungere, a qualcosa come una concezione immutabile e sempre valida del bene, come destinati al fallimento e incoerenti con il fatto del pluralismo. La via più promettente, per arrivare ad teoria leggera universalmente accettabile su ciò che è giusto, è quindi quella di focalizzare l’attenzione, su ciò che rende impossibile il

---

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>93</sup> S. Veca, *I diritti umani e la priorità del male*, pp. 121-122.

raggiungimento di qualsivoglia bene umano e cioè *sull'esperienza del male*. In definitiva, come ha sostenuto Michael Ignatieff: “Dobbiamo sviluppare un’idea di diritti umani sulla base di quel che sono gli esseri umani, lavorando su assunzioni riguardanti quanto di peggio siamo in grado di fare e non su speranzose aspettative del meglio”.<sup>94</sup>

Ora, anche la nostra idea di diritti come *capacità umane* rispetta il fatto del pluralismo, come impossibilità di costruire uno spazio condiviso di valori comuni, a partire da un’unica concezione del bene. Inoltre concentrandosi su quello che le persone sono in grado di fare e di essere, il linguaggio delle capacità, non privilegia nessuna prospettiva culturale particolare e può essere sostenuto da culture diverse da quella occidentale, visto che come ha osservato Martha Nussbaum: “non c’è cultura in cui la gente non si chieda che cosa sia in grado di fare e quali opportunità di funzionamento abbia”.<sup>95</sup> Il concetto di capacità umane non promuove nessun idea di vita buona, esso si occupa semplicemente di proteggere le persone, dalle forme di sofferenza sociale che colpiscono sia la nostra dimensione di pazienti morali, perché ci impediscono di

---

<sup>94</sup> M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, p. 82.

<sup>95</sup> M. Nussbaum, *Diventare persone*, p. 118.

accedere ai funzionamenti di base e alla possibilità stessa di sopravvivere. Sia la nostra dimensione di agenti morali, perché annullano la nostra capacità di scegliere una vita che sia degna di essere vissuta e degradano la nostra esistenza, a quella di pazienti morali privi di autonomia.

Alla fine di questo lungo paragrafo, possiamo dunque, avanzare tre proposizioni:

1) Il pluralismo è la prospettiva migliore tra le tre proposte, perché rispetta l'esistenza di una pluralità di fini e di valori, verso i quali gli uomini possono legittimamente aspirare, non imponendo il perseguimento di un'unica concezione di ciò che è bene, come invece fa il monismo. Inoltre a differenza del relativismo, il pluralismo considera l'importanza dei valori nel costruire l'identità di una cultura, e nel contempo permette un confronto tra questi, a partire dal dato della comune appartenenza alla natura umana.

2) Il pluralismo dei valori, è l'unica prospettiva sulla quale costruire una teoria leggera dei diritti umani, che possa essere universalmente condivisibile. Ciò, perché la tesi pluralista non prende posizione in favore di una particolare concezione del bene o di uno specifico pacchetto di valori, ma, si preoccupa di

evitare che il verificarsi di punte estreme di sofferenza, renda impossibile il raggiungimento di qualsivoglia concezione del bene.

3) Il concetto di capacità umane da noi proposto, assume come propria, la prospettiva del pluralismo dei valori e si propone quale criterio universalmente valido, per la protezione di tutti gli esseri umani dalle forme di sofferenza e privazione, che colpiscono la loro duplice dimensione di agenti e pazienti morali.

### *3. L'universalismo alla prova: la sfida islamica*

L'immagine dell'universo islamico che ci viene proiettata ogni giorno dai mezzi di comunicazione di massa, descrive il fenomeno del terrorismo globale di matrice islamista, non come il folle prodotto di un'interpretazione minoritaria e deviante della tradizione religiosa islamica, ma come l'essenza stessa di quella tradizione. Anche nelle analisi meno sommarie, in cui l'equazione Islam uguale terrorismo, non viene accettata



e si sottolinea la natura largamente maggioritaria del cosiddetto “Islam moderato”, il mondo islamico viene descritto come un monolite culturale, chiuso nella propria arretratezza e fortemente ostile nei riguardi di valori quali, democrazia, stato di diritto, diritti umani, eguaglianza di genere.

In questo paragrafo, tenteremo di superare simili rappresentazioni stereotipate, mettendo in evidenza le articolazioni e le differenze che caratterizzano il dibattito islamico sui diritti umani. Il confronto con una tradizione fortemente critica nei riguardi del concetto di diritti dell'uomo,<sup>96</sup> ci servirà per mettere alla prova la nostra tesi pluralista sull'universalizzazione dei diritti umani. L'obiettivo di fondo è dimostrare come l'adesione alla politica dei diritti umani, possa verificarsi senza la necessità di abbandonare la propria tradizione culturale e i propri valori di riferimento.

Il dibattito sull'universalità dei diritti dell'uomo e sulla specificità culturale islamica, ha una storia molto lunga, risalente almeno al 1948, quando l'Arabia Saudita si rifiutò di aderire alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, ritenendola per molti aspetti contrastante con la religione

---

<sup>96</sup> Nella cultura islamica il concetto di diritti umani individuali, contrapposti a quelli del sovrano è molto antico. L'espressione è presente in arabo *huquq al-insan*, in persiano *huquq-i insan*, in turco *insan haklan* : Ralf Elger ( a cura di), *Piccolo dizionario dell'Islam*, voce: diritti umani, pp. 91-93.

islamica. Il contrasto tra il concetto dei diritti umani e la tradizione islamica non si fonda su un piano culturale o socio-economico, ma su un piano religioso. Nell'Islam, religione e politica sono strettamente collegate, perché tradizionalmente la prassi giuridica e politica, è stata legittimata dalla sua congruenza al dato religioso. I conflitti tra il concetto di diritti dell'uomo e la religione islamica, sorgono innanzitutto, nell'identificare quale sia il fondamento dei diritti. Secondo la tradizionale concezione dei diritti dell'uomo, il fondamento è rappresentato dall'uomo stesso, nel diritto musulmano invece, il fondamento è Dio, nel senso che da Dio promana l'autorità e la volontà, che determina i diritti e i doveri reciproci nelle relazioni umane. Nella visione islamica, la dignità umana proviene dunque, dalla rivelazione divina che ne stabilisce estensione, prerogative e regole di espressione concreta.<sup>97</sup> La volontà divina riguardo all'uomo si esprime nel Corano e nella *sunna*<sup>98</sup>, per poi specificarsi nella *shari'a*<sup>99</sup>, il corpus del diritto

---

<sup>97</sup> Sul punto vedi: A. Pacini, *L'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, pp. 5-7.

<sup>98</sup> Nell'Islam, la *Sunna* indica la tradizione sui detti e le azioni del profeta Maometto. La *Sunna* è dopo il Corano, la seconda fonte di norme religiose della dottrina islamica relativa alla fede e agli obblighi religiosi.

<sup>99</sup> La *shari'a* (letteralmente "la via") è l'ordine stabilito da Dio, che regola i rapporti non solo tra uomini, ma anche tra questi ultimi e il loro creatore e comprende non solo norme giuridiche, ma anche morali. La *shari'a* ha preso la sua forma, almeno per quanto riguarda il sunnismo, grazie all'opera di al-Shafi'i (767-820), da allora gli interventi successivi non furono che semplici commenti che non modificarono le soluzioni e la metodologia legislativa elaborata da al-Shafi'i. Sul punto vedi: M. Talbi, *La shari'a ha ancora un futuro tra laicità e ateismo?*, pp. 190-191.

islamico, attraverso il quale la volontà divina trova concreta espressione nel sociale. La conseguenza di questo percorso, è che per la visione islamica, la shari'a essendo legittimata dalla rivelazione divina, è superiore rispetto ad ogni altra fonte di origine umana.

Secondo Andrea Pacini, all'interno del dibattito in corso nel mondo musulmano sul concetto dei diritti dell'uomo, si possono distinguere tre posizioni principali: la posizione conservatrice, la posizione di adattamento pragmatico e la posizione riformista.<sup>100</sup>

La posizione conservatrice, è strettamente fedele alla visione islamica tradizionale, ed è quindi critica riguardo ai diritti universali dell'uomo, ritenuti come un portato della cultura occidentale. Il rifiuto nei confronti del concetto di diritti universali e delle dichiarazioni universali internazionali, viene giustificato con la motivazione che recepire pienamente i diritti universali dell'uomo, equivarrebbe a proclamare la supremazia di diritti e regole umane, rispetto a diritti e regole stabilite da Dio. In proposito è indicativa la motivazione portata avanti dal governo saudita, in un *Memorandum* steso in risposta a una richiesta ufficiale dell'ONU, riguardante la

---

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 7.

situazione dei diritti umani in Arabia Saudita. Nel *Memorandum*, la mancata adesione del governo saudita alla *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo* del 1948, e al *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali* del 1966, viene giustificata: “con la volontà inamovibile di proteggere, garantire e salvaguardare la dignità dell'uomo, senza distinzioni di sorta tra gli esseri umani, in virtù del dogma islamico rivelato da Dio, e non in virtù di legislazioni ispirate da considerazioni materialiste, e perciò soggette a continue cambiamenti”. La tendenza conservatrice ha cercato di codificare una propria visione di diritti umani, coerente con il tradizionale dettato islamico, in apposite dichiarazioni islamiche contrapposte alle dichiarazioni universali. Il principale testo in cui è contenuta la visione tradizionalista di Islam, è la *Dichiarazione del Cairo dei diritti dell'uomo nell'Islam*, elaborata da una Commissione per i diritti dell'uomo, insediatasi in seno all'Organizzazione della Conferenza Islamica (OCI) e approvata dal Congresso dei ministri degli Esteri dell'OCI tenutosi al Cairo nel 1990. Il testo non è stato ancora promulgato e dunque non ha valore giuridico, tuttavia esso è indicativo del substrato filosofico e

politico alla base delle visione tradizionalista islamica dei diritti dell'uomo.

La *Dichiarazione del Cairo*, porta avanti il tentativo di integrare il linguaggio dei diritti umani nel quadro del tradizionale corpus giuridico islamico della *shari'a*, senza che quest'ultima sia rivisitata criticamente, per stimolarne un'evoluzione coerente con il rispetto dei diritti umani universali. Sottoponendo ad analisi il contenuto della *Dichiarazione* appare evidente, come essa mantenga in vita, non solo relazioni tradizionali di diseguaglianza presenti nel diritto musulmano classico, come la diseguaglianza tra uomo e donna, e tra musulmano e non musulmano, ma anche forti limitazioni alle libertà fondamentali dell'individuo e alla sua stessa integrità fisica.

L'articolo 2 della *Dichiarazione* ad esempio, tutela il diritto alla vita e all'integrità fisica di ognuno, ma conserva l'opportunità di utilizzare pene corporali e la pena di morte, nel caso in cui vengano compiute violazioni della *shari'a*, come ad esempio il reato di apostasia. L'articolo 5 sulla libertà di matrimonio, non menziona la possibilità di contrarre matrimonio con un individuo di religione diversa da quella

islamica. L'articolo 7, sancisce la superiorità del padre rispetto alla madre nell'educazione dei figli. L'articolo 10, nega la libertà di coscienza, vietando la libertà di respingere la fede islamica per abbracciarne un'altra o divenire atei (divieto di apostasia) e considerando perseguibili i tentativi di conversione ad altra religione, compiuti nei confronti dei musulmani (divieto di proselitismo per i non musulmani). Inoltre la libertà d'opinione, è limitata dal rispetto della legge islamica così come la libertà d'informazione (articolo 22).

Insomma, soltanto considerando gli esempi presentati, la *Dichiarazione* dell'OCI, fa emergere un quadro in cui il rispetto dei diritti umani, è fortemente limitato dalla necessità di rispettare una visione acritica della *shari'a*. Una visione tradizionalista di questo tipo è decisamente contraria alla nostra tesi universalista sulle capacità umane, perché risponde ad un visione monista del bene, che scaturisce da un'interpretazione dogmatica della legge islamica. Essa non è dunque rispettosa delle capacità umane di ogni singolo individuo e soprattutto non rispetta l'uguaglianza senza distinzioni tra gli esseri umani.

Una seconda posizione presente nel mondo islamico

riguardo ai diritti umani, è quella pragmatica. Essa riguarda la concreta prassi politica e giuridica di molti stati musulmani che in diversi campi hanno introdotto, misure giuridiche rispettose dei diritti umani, innovative rispetto al diritto musulmano classico. Un esempio di tale tendenza è quello della Tunisia che ha adottato una legislazione che garantisce parità di diritti e di doveri, dei coniugi nel matrimonio. Altri stati come l'Egitto, il Libano, la Giordania, la Siria hanno invece eliminato le principali forme di discriminazione nei confronti dei non-musulmani cittadini<sup>101</sup>.

Il limite dell'adattamento pragmatico, è che non affronta in profondità la sfida culturale di attuare una revisione critica dell'Islam e del diritto musulmano, in grado di garantire una più ampia acquisizione dei diritti umani. La visione pragmatica, riesce ad ottenere esiti positivi e innovativi in specifici campi, ma non avendo un adeguato sostegno culturale e filosofico produce risultati che possono essere messi sempre in discussione, di fronte a fenomeni di reislamizzazione. Un esempio dei limiti della visione pragmatista è costituito dalla vicenda dell'adozione della cosiddetta legge *Jihane* in Egitto

---

<sup>101</sup> Tuttavia in questi stessi stati permangono in vigore normativa che nei casi concreti non rispettano tale parità e mantengono situazioni discriminatorie nei confronti dei non-musulmani. Sul punto vedi: B. Botiveau, *il diritto dello stato nazione e lo status dei non musulmani in Egitto e in Siria*, pp. 121-138.

nel 1979. Tale legge, riguardante il diritto di famiglia introduceva una disciplina molto innovativa nel garantire e recepire i diritti delle donne. Per evitare che l'iter parlamentare ne stravolgesse i contenuti, essa era stata promulgata direttamente dall'allora presidente della Repubblica egiziana Sadat. L'applicazione della legge fu però ostacolata da molti tribunali con la motivazione che essa non fosse conforme alla *shari'a*. Sottoposta alla duplice opposizione degli *Ulama* (dottori della Legge islamica di orientamento tradizionalista) e dei movimenti islamisti, la legge venne dichiarata incostituzionale nel 1985. Esempi del genere, sono indicativi della fragilità di processi di riforma calati dall'alto, senza che essi abbiano ricevuto la necessaria legittimazione culturale.

Tuttavia, nonostante i limiti evidenziati, l'approccio pragmatista resta un importante strumento per dar vita, a quelle che John Rawls chiama *società gerarchiche decenti*.<sup>102</sup> Nella costruzione teorica di Rawls i *popoli gerarchici decenti*, sono assieme ai *popoli liberal-democratici*, *popoli ben ordinati*.<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> J. Rawls, *il diritto dei popoli*, pp. 82-90.

<sup>103</sup> Rawls ha ripreso il termine "ben ordinati" da Jean Bodin che nella sua opera *I sei libri dello Stato* parla di "*République bien ordonnée*". Per Rawls I popoli ben ordinati sono quelli che vivono in una società ben ordinata, cioè una società in cui: 1) ognuno accetta e ognuno sa che tutti gli altri accettano gli stessi principi di giustizia politica. 2) L'opinione pubblica sa che la struttura di base della società (le sue principali istituzioni politiche e sociali), soddisfa tali principi di giustizia. 3) I cittadini hanno un senso di giustizia normalmente efficace; in altri termini, essi hanno un senso di giustizia che



destinatari del “diritto dei popoli”, cioè di “una particolare concezione politica del giusto e della giustizia valida per i principi e le norme del diritto e della pratica internazionali”.<sup>104</sup>

In questa sede, piuttosto che fornire un’analisi della teoria rawlsiana sul “diritto dei popoli”, ci interessa concentrarci sul concetto di società decente, per dimostrare che anche società con un assetto istituzionale non liberal-democratico, possono rispettare e proteggere i diritti umani.

Con “popoli gerarchici decenti”, Rawls intende popoli non liberali, nelle cui società tuttavia, esiste a livello di struttura di base, *una gerarchia di consultazione decente*. In queste società cioè, “le persone in quanto membri di associazioni, corporazioni e ceti hanno il diritto di esprimere il proprio dissenso politico a un certo punto della procedura di consultazione[...], e il governo ha l’obbligo di tenere in debita considerazione il dissenso di un gruppo e di fornire risposte serie”.<sup>105</sup> Inoltre, un popolo decente deve rispettare altre due condizioni: deve onorare le leggi della pace e non avere mire aggressive nei confronti degli altri popoli; e deve avere un sistema giuridico tale da rispettare i diritti umani e imporre

---

permette loro di comprendere e applicare i principi di giustizia pubblicamente riconosciuti. J. Rawls. *Giustizia come equità*, p. 11.

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 5

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 94.

doveri e obblighi (e non semplici comandi), alle persone che vivono all'interno del suo territorio.<sup>106</sup>

Il concetto di “società decente”, ci permette di pervenire alla conclusione che per rispettare i diritti umani, non è necessario possedere istituzioni liberal-democratiche, basta avere istituzioni “decenti” secondo il significato che Rawls ha dato a questo concetto<sup>107</sup>. Ciò è importante per due ragioni: In primo luogo perché in nome del rispetto dei diritti umani, non possiamo trasformare la liberal-democrazia in una religione dell'umanità, da esportare anche attraverso l'utilizzo della forza, a popoli con istituzioni diverse dalle nostre. Ogni argomentazione a favore dell'universalizzazione dei diritti umani, verrebbe infatti respinta dalle altre culture, se prevalesse l'idea che per rispettare i diritti umani, esse debbano omologarsi al nostro tipo di società.

In secondo luogo, rispettare il fatto del pluralismo significa accettare che vi siano società come quelle che Rawls chiama “decenti”, che sebbene rispettose di un nucleo minimo di diritti

---

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>107</sup> Secondo Rawls, I diritti umani: “sono indipendenti da qualsiasi dottrina religiosa comprensiva particolare, né fanno appello a qualche dottrina filosofica della natura umana” *Ivi*, p. 89. I diritti umani, stabilirebbero dunque, “uno standard necessario, anche se non sufficiente, per la decenza di istituzioni politiche e sociali delle singole società”. *Ivi*, p. 105. Sulle tesi avanzate da Rawls ne *Il diritto dei popoli*, e sul concetto di società decente, vedi anche l'interessante saggio di Corrado Del Bò, *Rawls e la teoria della giustizia internazionale*, pp. 117-133.

umani, abbiano valori e pratiche istituzionali diversi dai nostri.

La terza posizione presente nel mondo islamico è quella riformista. Gli intellettuali che si collocano all'interno di questa corrente, sostengono che occorre fornire una nuova interpretazione dell'Islam, affinché esso sia in grado di affrontare i problemi posti dalla modernità e dal dialogo con le altre culture. Uno dei punti qualificanti della tendenza riformista, riguarda il riconoscimento della tensione esistente tra determinate disposizioni della *Shari'a* e i principi e ai valori alla base del concetto di diritti universali dell'uomo. I riformisti ritengono errato, ogni approccio che provi semplicemente ad integrare i diritti umani nel quadro giuridico tradizionale, senza attuare la necessaria revisione critica del diritto musulmano, così come ogni approccio puramente pragmatico che non si preoccupi di supportare culturalmente le innovazioni apportate. Secondo i riformisti, nell'Islam sono presenti valori compatibili con i diritti universali dell'uomo, a patto che si accolga la sfida di reinterpretare le fonti della dottrina islamica, superando le interpretazioni giuridiche tradizionali e elaborandone di nuove, capaci di risolvere i problemi posti dal mondo moderno e dalla ricezione dei diritti

umani.

Il punto di partenza di pensatori riformisti, come il tunisino Mohamed Talbi e il sudanese Abdullahi an-Na'im è che la *shari'a* così come la conosciamo non è l'intero Islam, ma un'interpretazione delle sue fonti basilari, che è stata data in un contesto storico ben preciso e pertanto non è applicabile automaticamente a circostanze storiche differenti<sup>108</sup>.

Secondo Talbi ad esempio, i limiti posti dalla *shari'a* alla libertà e ai diritti umani, sono il frutto di un'interpretazione dell'Islam propria di altre epoche che si è acriticamente tramandata fino ai giorni nostri. Talbi, sostiene che questa visione non appartiene al fondamento dell'Islam, ma è dovuta a circostanze storiche determinate dal passato. Per rinnovare la cultura musulmana, Talbi propone di superare l'interpretazione letterale dei testi, per utilizzare una lettura "intenzionalista" che ricerchi "al di là della lettera dei testi, Corano e Sunna, la loro intenzione soggiacente, che riveli la finalità da essi ricercata e la direzione da seguire".<sup>109</sup> Attraverso questo tipo di lettura, Talbi riesce a dimostrare, come il Corano sia lettera vivente e fonte perenne di ispirazione che si rivolge al futuro,

---

<sup>108</sup> Sul punto vedi: A. Ahmed an-Na'im, *Il conflitto tra la Shari'a e i moderni diritti dell'uomo: proposta per una riforma dell'Islam*, pp. 103-120; M. Talbi, *La Shari'a ha ancora un futuro tra laicità ed ateismo?* pp. 195-199.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 195.

da cui trarre principi e valori per interpretare le sfide poste dalla modernità e dai diritti umani.

Sempre nell'ambito della tendenza riformista, di grande interesse è il pensiero dell'intellettuale sudanese Abdullahi Ahmed an-Na'im. Partendo dalla consapevolezza dell'incompatibilità, di determinate disposizioni della legge islamica rispetto ai diritti umani universali, an-Na'im propone di utilizzare un metodo innovativo di esegesi delle fonti primarie, attraverso il quale attuare una revisione della shari'a che la renda aperta alla moderna concezione di diritti umani. Secondo an-Na'im i giuristi fondatori della shari'a, nell'interpretare le fonti primarie ebbero la tendenza ad intenderle come una conferma delle attitudini e delle istituzioni sociali allora esistenti, selezionando tra i testi della shari'a, quelli che ritenevano compatibili, con quello che essi credevano fosse l'intento delle fonti e accantonando i testi considerati inconciliabili. Ora, per an-Na'im, "lavorando con le stesse fonti primarie, i giuristi islamici di oggi, potrebbero trasferire l'enfasi da una serie di testi ad un'altra, interpretando i testi precedentemente approvati in modo consono a una nuova comprensione di ciò che si crede sia l'intento e lo scopo

delle fonti”.<sup>110</sup> Il risultato di questo processo di interpretazione, sarebbe quello di selezionare i testi più aperti alle esigenze del mondo contemporaneo, in modo tale da fornire una legittimazione da un punto di vista islamico alla moderna concezione dei diritti dell’uomo.

L’elemento che accomuna gli intellettuali riformisti è in primo luogo, la convinta adesione personale all’Islam come cultura e come religione. Il loro intento è di aprire l’Islam alla modernità e al pluralismo, attraverso una ridefinizione delle categorie culturali e religiose tradizionali. Riguardo alla questione specifica dei diritti umani, la loro preoccupazione è quella di proporre una legittimazione culturale fondata sulle stesse fonti del diritto islamico. La prospettiva riformista costituisce dunque, una “terza via”, tra la ricezione acritica della civiltà e della cultura occidentale, che avrebbe come effetto la distruzione della vita collettiva e dell’identità storica della cultura musulmana, e il ripiegamento su una posizione tradizionalista che produrrebbe l’effetto di perpetuare l’arretratezza della cultura islamica rispetto alle sfide poste dalla modernità. Nell’ottica della nostra tesi pluralista sull’universalizzazione, il punto di vista del riformismo

---

<sup>110</sup> A. an-Na’im, *il conflitto tra la Shari’a e i moderni diritti dell’uomo*, pp. 114.

islamico è estremamente importante, perché ci permette di impostare un dialogo multiculturale, in cui la ricerca di un accordo sui diritti umani, viene compiuta permettendo ad ogni cultura di preservare le proprie forme di vita e la propria identità.

Possiamo quindi, concludere asserendo che il modo migliore che abbiamo per favorire l'adesione del mondo islamico alla politica dei diritti umani, sia quello di supportare il progetto di rinnovamento interno della cultura islamica, che i riformisti intendono portare avanti. Tuttavia pur con tutti i limiti che abbiamo evidenziato, anche la soluzione dell'adattamento pragmatico delle istituzioni islamiche alla politica dei diritti umani è da sostenere, nel caso in cui riesca a creare delle società decenti rispettose dei diritti umani.

#### *4. Conclusioni.*

L'adesione ad una pratica universale dei diritti umani, non potrà avvenire sulla base di ragioni e pratiche esclusivamente occidentali. In un mondo caratterizzato dal fatto del pluralismo, ogni cultura non può che esprimere in una maniera

conforme ai propri valori e dunque necessariamente diversa rispetto a quello delle altre culture, le ragioni della propria adesione al lessico dei diritti umani. Per seguire delle argomentazioni avanzate da Sebastiano Maffettone, bisogna distinguere tra giustificazione e legittimazione dei diritti umani<sup>111</sup>. La giustificazione della politica dei diritti umani, ci deriva dalla tesi sulla priorità del male e dalla necessità di mettere al bando, le limitazioni e le ingiustizie che impediscono il realizzarsi delle capacità umane. La legittimazione dei diritti umani, invece, non può che tenere conto della differenza tra le culture e delle diverse ragioni attraverso le quali, esse aderiscono al linguaggio dei diritti umani. Quello che importa è quindi, che i diritti umani siano garantiti e tutelati, non le ragioni per cui essi lo siano.

---

<sup>111</sup> S. Maffettone, *Liberalismo, multiculturalismo e diritti umani*, pp. 221-222.



## Capitolo III

### **Estensione e confini del concetto di diritti umani.**

#### 1. *Forme dell'ingiustizia.*

L'evoluzione dell'idea di diritti umani, è andata di pari passo alle trasformazioni sociali avvenute nelle società contemporanee. Di conseguenza parlare di uomo come soggetto astratto destinatario di diritti, senza considerare i cambiamenti provocati dall'evoluzione storica, non serve a individuare né la quantità delle esigenze umane meritevoli di tutela, né le diverse forme di protezione di cui l'uomo ha bisogno, a seconda delle sue caratteristiche specifiche quali

età, sesso, condizioni fisiche<sup>112</sup>.

Non a caso, le carte dei diritti che si sono succedute negli ultimi cinquant'anni, hanno come oggetto non solo l'uomo genericamente considerato, ma anche l'uomo nelle sue caratteristiche specifiche, per cui, solo per fare alcuni esempi abbiamo: la Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione nei confronti della donna del 1979, la convenzione sui diritti del fanciullo del 1989, la Dichiarazione dei diritti del minorato mentale nel 1971. Se poi, invece, che ai documenti giuridici ci riferiamo alle semplici richieste di riconoscimento di diritti, l'elenco diventa pressoché sterminato ed avremo: diritti di procreare o diritti al figlio; diritto ad un patrimonio genetico non manipolato o diritto a nascere sano; diritto a morire con dignità e diritto al suicidio assistito. Insomma, quello che si vuole sottolineare, è che oggi le richieste di diritti riguardano tutte le fasi e gli aspetti della vita umana. Tale processo di moltiplicazione, degli ambiti di applicazione del concetto dei diritti umani, pone una serie di interrogativi su quelli che possono o no, essere considerati diritti umani, tanto che già da un po' di tempo, si parla della

---

<sup>112</sup> Abbiamo già visto, parlando dell'approccio delle capacitazioni di Sen, l'importanza di prendere in considerazione le differenze inter-individuali. Vedi sopra pp. 24-25.

presenza di almeno tre “generazioni dei diritti umani”: nella prima sarebbero collocati i classici diritti di libertà che rivendicano la non ingerenza dello stato nella sfera privata degli individui; nella seconda i diritti economici, sociali e politici che permettono una maggiore partecipazione dei cittadini alla vita politica e per cui è richiesto un intervento attivo dei pubblici poteri; nella terza sarebbero presenti diritti eterogenei, diritto a vivere in un ambiente sano, diritti di genere, diritti a vedere rispettata la propria identità culturale, derivanti principalmente dalle rivendicazioni dei movimenti sociali sul finire degli anni sessanta.

In questo capitolo, c’impegheremo ad affrontare il problema dell’estensione e dei confini del concetto di diritti umani, esaminando due questioni controverse quali, quella dei diritti sociali e quella dei diritti differenziati in funzione dell’appartenenza di gruppo. La prima ha a che fare con un quesito tradizionale della filosofia politica, cioè il problema dell’inclusione dei diritti sociali all’interno della categoria di diritti umani. La questione dei diritti sociali, verte su pretese riguardanti l’accesso al sistema di distribuzione delle risorse sociali. Ci troviamo dunque di fronte ad un conflitto di tipo

distributivo o meglio ad un problema di “ingiustizia distributiva”,<sup>113</sup> in cui “le identità degli attori avanzanti pretese sono date o assegnate e l’incertezza, di conseguenza, verte su quale sia il migliore criterio per ordinare tra loro pretese confliggenti”.<sup>114</sup>

La seconda questione controversa, è quella dei diritti differenziati per gruppo, cioè l’idea che vi siano diritti che possano essere goduti dal singolo individuo, soltanto in relazione con altri e quindi in un contesto di gruppo. In questo caso abbiamo a che fare con una forma di conflitto di tipo identitario e dunque a casi di “ingiustizia identitaria”,<sup>115</sup> in cui ci troviamo, di fronte a “pretese concernenti il riconoscimento o i riconoscimenti di identità distinte e confliggenti”.<sup>116</sup>

Nei casi di “ingiustizia identitaria”, i conflitti che riguardano il riconoscimento di interessi relativi alla distribuzione di costi e benefici, lasciano il posto a quelli che riguardano la rivendicazione e l’affermazione pubblica delle

---

<sup>113</sup> F. Sciacca, *Ingiustizia vs. restrizione*, p. 138, descrive il caso dell’ingiustizia distributiva come quello in cui: “ a qualcuno non è dato qualcosa che gli è dovuto, mentre a qualcun altro è dato qualcosa che gli è dovuto o anche qualcosa di più”.

<sup>114</sup> S. Veca, *Il dilemma della condivisione*, p. 194.

<sup>115</sup> F. Sciacca, *Ingiustizia vs. restrizione*, p. 139, sostiene che si ha “ingiustizia identitaria” quando a qualcuno indebitamente non viene riconosciuta la dignità di persona, laddove ad altri questo riconoscimento non viene negato”.

<sup>116</sup> S. Veca, *il dilemma della condivisione politica*, p. 195. La tipologia dei conflitti sociali, a cui fa riferimento Veca, è stata messa a punto da A. Pizzorno, *Le radici della politica assoluta*, pp. 187-203.

diversità, nonché lo scontro per il loro riconoscimento. In conflitti di questo tipo, l'ingiustizia si verifica quando non viene riconosciuta al soggetto, la pretesa di partecipare con la propria identità specifica, alla costruzione delle istituzioni e delle pratiche alla base del mondo sociale in cui vive.<sup>117</sup>

La distinzione, tra casi di conflitto distributivo e quelli di conflitto identitario, non è sempre, chiara e immediatamente percepibile. Spesso, i gruppi minoritari, domandano politiche di redistribuzione delle risorse economiche, come ad esempio, misure di *affirmative action*,<sup>118</sup> che facilitino il loro accesso, alle principali istituzioni economiche e scolastiche. Tuttavia, le misure politiche concrete richieste dai gruppi minoritari, anche quando assumono la veste di politiche distributive, sono sempre funzionali al riconoscimento pubblico della loro identità minoritaria. In altre parole, il bene oggetto delle richieste dei gruppi minoritari, è il riconoscimento della loro identità, le misure concrete, con cui questo bene viene tutelato, possono anche essere, politiche di tipo redistributivo.

Il dilemma fondamentale di questo capitolo, sarà quello di stabilire se i due casi di ingiustizia (distributiva ed identitaria),

---

<sup>117</sup> Sul punto S. Veca, *La bellezza e gli oppressi*, pp. 134 -135.

<sup>118</sup> Esempi di *affirmative action*, sono le quote riservate agli studenti di colore, nelle università americane a numero chiuso, oppure i posti di lavoro nel pubblico impiego, garantiti alle persone disabili.

possano essere affrontati, estendendo il concetto di diritti umani ai diritti sociali nel caso di conflitto distributivo, e ai diritti differenziati per gruppo nel caso di conflitto identitario.

## *2. La questione dei diritti sociali.*

Il tema dei diritti sociali, è un punto controverso sia dal punto di vista della dottrina giuridica, sia nella discussione filosofica-politica. In questo paragrafo, cercheremo innanzitutto di fornire una definizione di diritti sociali, in seguito discuteremo delle ragioni teoriche a sostegno di questo concetto ed infine cercheremo di capire, se i diritti sociali possano essere inseriti all'interno della categoria dei diritti umani.

Da un punto di vista storico, i cosiddetti diritti sociali trovano domicilio all'interno delle costituzioni contemporanee, con l'evoluzione dello stato di diritto, in stato sociale. La caratteristica principale dello Stato sociale, è di avere tra i suoi fini fondamentali, quello di intervenire nei rapporti sociali per modificarne gli effetti a favore di determinati individui e

gruppi. Questa classe di soggetti, è costituita da coloro i quali vengono indicati come i *diversi*. “Diversi, rispetto a un parametro di normalità sociale costruito intorno agli assi della cittadinanza, dell’età, delle inclinazioni sessuali, della salute psico-fisica, del lavoro”<sup>119</sup>. Dunque, superando il modello dello stato liberale ottocentesco, il cui carattere principale era il non-interventismo nelle questioni socio-economiche, lo Stato sociale, sorto dopo la seconda guerra mondiale si propone di intervenire in tre direzioni:

1) garantendo ai singoli e alle famiglie un reddito minimo, indipendentemente dal valore di mercato del loro lavoro o del loro patrimonio.

2) Riducendo l’insicurezza sociale, mettendo chiunque in grado di far fronte a difficili congiunture: malattia, vecchiaia, disoccupazione.

3) Garantendo a tutti, senza distinzione di classe né di reddito, le migliori prestazioni possibili relative ad un complesso di servizi predeterminati.<sup>120</sup>

Le garanzie giuridiche a tutela dei fini che lo Stato sociale intende perseguire, sono costituite dai cosiddetti diritti sociali.

---

<sup>119</sup> Sulla categoria di soggetti deboli, vedi M. Aini, *I soggetti deboli nella giurisprudenza costituzionale*, p. 25-51.

<sup>120</sup> Ho tratto questo breve elenco dei compiti dello Stato sociale, da A. Briggs, *Le origini del welfare state*, p. 256.

Una prima osservazione da fare, riguardo al concetto di diritti sociali e che esso, come ha osservato Bobbio, si riferisce: “all’insieme delle pretese o esigenze da cui derivano legittime aspettative, che i cittadini hanno, non come individui singoli, uno indipendente dall’altro, ma come individui sociali che vivono, e non possono non vivere, in società con altri individui”.<sup>121</sup> La dimensione sociale a cui si riferisce Bobbio, rimanda ad un’altra caratteristica dei diritti sociali e cioè alla necessità che il loro riconoscimento sia garantito dall’intervento positivo dei poteri pubblici. In questo senso, qualificandosi come diritti che necessitano dell’intervento dei poteri pubblici<sup>122</sup> per essere effettivamente goduti, (da qui, la qualifica di “diritti a prestazioni”), essi si differenziano dai cosiddetti “diritti di libertà”, corrispondenti ad un dovere di astensione da parte dello Stato. Si potrebbe discutere molto, sulla reale fondatezza teorica, dell’opposizione tra diritti di libertà e diritti sociali. Come ha infatti, osservato Palombella, la distanza che separa diritti di libertà dai diritti sociali si riduce notevolmente, se si procede ad un accertamento sostanziale dei diritti soggettivi e non si definisce

---

<sup>121</sup> N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, p. 458.

<sup>122</sup> Tuttavia, come fa notare F. Sciacca, *Ingiustizia politica*, pp. 153-154, “non è per nulla scontato che le *agenzie* di tutela potrebbero/dovrebbero iscriversi in una dimensione del tutto statale”.



aprioristicamente il tipo di rapporto che il diritto strutturalmente integra o implica (omissioni, prestazioni).<sup>123</sup>

Tuttavia, lo scopo del nostro lavoro, non è la ricostruzione giuridica della nozione di diritti sociali, bensì quello di ricercare buone ragioni di carattere filosofico per sostenerne la legittimità. Ora per rispondere a questa domanda, dobbiamo svolgere una breve riflessione attorno al concetto di libertà.

Riprendendo e reinterpretando la ripartizione di Isaiah Berlin, Amartya Sen ha distinto tra due concezioni di libertà. Una concezione di “libertà negativa”, come “libertà da”, che prende in considerazione l’assenza di vincoli che una persona può esercitare su di un’altra o che lo Stato può imporre sugli individui, ed una nozione di “libertà positiva”, come “libertà di”, la quale si concentra su quello che una persona è effettivamente in grado di fare o di essere, piuttosto che sull’assenza di restrizioni e di interferenze.<sup>124</sup> Il primo tipo di libertà sarebbe solo “formale”, il secondo tipo sarebbe “libertà sostanziale”. Ora secondo Sen, libertà negativa e libertà

---

<sup>123</sup> La stessa identificazione dei diritti di libertà come diritti che comportano obblighi di astensione da parte dello stato sarebbe fuorviante, in quanto non sempre costituirebbe garanzia esaustiva della consistenza e del significato del diritto. In realtà, le classificazioni giuridiche tradizionali, continuerebbero a sovrapporre il diritto e quanto poi serve per tutelarlo, scambiando così l’obbligo di astensione con il contenuto del diritto. G. Palombella, *L’autorità dei diritti*, p. 43-45.

<sup>124</sup> A. Sen, *La libertà individuale come impegno sociale*, p. 24.

positiva non sarebbero contrapposte, bensì profondamente interrelate, la concezione negativa sarebbe un'accezione "stretta" della libertà" concentrata sull'assenza di impedimenti, mentre quella positiva sarebbe una concezione larga di libertà che si identifica con la possibilità di fare del soggetto, comprendendo tanto l'aspetto negativo (l'assenza di impedimenti), quanto l'aspetto positivo (il possesso del potere). Assodata la complementarità dei due concetti di libertà, ritorniamo al problema della giustificazione dei diritti sociali. Secondo una distinzione di tipo classico, i cosiddetti diritti di libertà, proteggerebbero gli individui da vincoli ed interferenze provenienti da altri individui o dallo stato. In pratica, essi tutelerebbero la "libertà negativa" di ogni individuo. I diritti sociali invece, attribuirebbero agli individui non solo la facoltà, ma anche il potere di fare. In concreto, essi attribuirebbero all'individuo, la "libertà sostanziale", di rendere concrete le astratte possibilità garantite dalla pura e semplice "libertà formale". Insomma, i diritti sociali sono giustificati, in quanto essi sono la necessaria condizione per l'esercizio effettivo dei diritti di libertà, così come la libertà positiva è la condizione per l'esercizio effettivo della libertà

negativa<sup>125</sup>.

### 3. *Diritti sociali internazionali?*

I diritti sociali, hanno trovato spazio nei principali documenti giuridici sui diritti umani. Ad essi, si riferiscono gli articoli 22-27 della Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, che li considera "indispensabili per la dignità dell'individuo e per il libero sviluppo della sua personalità"(art. 22). Inoltre ai diritti sociali è dedicato anche il Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali. Tuttavia, l'inserimento dei diritti sociali all'interno della categoria dei diritti umani, va incontro a un ostacolo non facilmente risolvibile: la debolezza degli strumenti a disposizione per la loro tutela.

Abbiamo definito i diritti sociali, come diritti per i quali è presupposto necessario, l'intervento dei pubblici poteri (o di

---

<sup>125</sup> La tesi della complementarietà tra libertà positiva e libertà negativa, è stata sostenuta dalla tradizione politica del socialismo liberale italiano, rappresentata da pensatori come Rosselli, Calogero, Calamandrei, Bobbio. Sull'argomento vedi l'interessante saggio di F. Sbarberi, *L'utopia della libertà eguale. Il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio*, p. 72-74. " Se la libertà implica per ogni individuo, negativamente, la liberazione da ogni forma di costrizione esterna, essa comprende anche, positivamente, la ricerca del proprio sviluppo e del proprio perfezionamento morale[...] "L'assenza di dipendenza materiale, è quindi la condizione preliminare per accedere all'uso generalizzato delle libertà, e in particolare per usufruire attivamente dei diritti civili e politici".

agenzie di tutela private), “giacché solo quando sono state poste in essere le condizioni di fatto necessarie per il loro godimento questi danno luogo a pretese giuridicamente azionabili”.<sup>126</sup> Dunque, i diritti sociali per essere realizzati, hanno bisogno di ben precise risorse economiche, e quindi, di un assetto economico capace di produrre e ridistribuire la ricchezza. Ora, simili condizioni sono presenti all’interno delle liberal-democrazie occidentali, ma non esistono nella quasi totalità dei paesi in via di sviluppo, che non dispongono delle risorse necessarie per dar vita a sistemi di redistribuzione del reddito, che possano garantire ai propri cittadini i diritti sociali. Le difficoltà economiche potrebbero essere superate, se esistessero istituzioni economiche internazionali, in grado di attuare politiche di redistribuzione della ricchezza su scala globale in grado di eliminare le diseguaglianze tra nord e sud del mondo. Ma, come è noto, questa è una condizione non presente nell’attuale sistema politico internazionale. In assenza delle condizioni materiali adeguate, mi pare dunque, errato inserire i diritti sociali all’interno della categoria dei diritti umani. Infatti, anche se esistesse un ordinamento giuridico internazionale maggiormente efficace nel proteggere e

---

<sup>126</sup> P. Caretti, *I diritti fondamentali: libertà e diritti sociali*, p. 372.

garantire i diritti umani rispetto a quello attuale, esso non sarebbe comunque in grado, di far rispettare i diritti sociali internazionali, in assenza delle necessarie condizioni economiche e materiali.

Abbiamo dunque visto, che esistono buone ragioni per giustificare la rivendicazione di diritti sociali per tutti gli individui, tuttavia abbiamo constatato che per la loro specifica natura, i diritti sociali necessitano di particolari condizioni di sviluppo economico, che ne rendano possibile l'attuazione. Possiamo quindi concludere asserendo che, in assenza di un sistema di redistribuzione della ricchezza su scala globale, non è possibile inserire i diritti sociali all'interno della categoria di diritti umani.

#### *4. Il problema del multiculturalismo*

In società contemporanee caratterizzate dalla presenza di gruppi culturalmente eterogenei, portatori di diversi valori e visioni del mondo, la filosofia politica contemporanea, si è trovata di fronte alla necessità di elaborare proposte adeguate

ai problemi posti dal fatto del multiculturalismo, primi fa tutti alle domande di diritti collettivi, legate al riconoscimento identitario dei gruppi minoritari. Il problema del multiculturalismo, è divenuto così l'argomento centrale di numerose opere filosofiche contemporanee, dando vita a molteplici interpretazioni del concetto. La vivacità del dibattito filosofico sul multiculturalismo, costituisce sicuramente una circostanza positiva ma, può avere la controindicazione di rendere vago l'utilizzo di questo concetto. Per questo motivo, prima di procedere alla trattazione delle sfide teoriche poste dal fatto del multiculturalismo, è opportuno chiarire il significato che intendiamo dare a questo concetto.

La prima questione da affrontare, riguarda l'utilizzo dell'idea di multiculturalismo: in un'accezione descrittiva, esso designa il dato di fatto, della presenza di una pluralità di gruppi culturali, all'interno di una realtà territoriale giuridicamente ordinata. Da un punto di vista normativo, invece, con multiculturalismo o meglio con società multiculturale, si intende la convivenza pacifica e stabile dei gruppi culturali, all'interno di uno spazio pubblico aperto al riconoscimento delle identità minoritarie e all'accettazione delle differenze

culturali.

Una seconda questione da chiarire, riguarda il significato stesso del termine “multiculturalismo”. Negli Stati Uniti ad esempio, i sostenitori del “multiculturalismo” comprendono all’interno di questo concetto, non solo le lotte per il riconoscimento della diversità culturale di tipo nazionale ed etnico, ma anche quelle relative ai temi della differenza di genere, delle preferenze sessuali e in generale di tutte le rivendicazioni portate avanti dai cosiddetti nuovi movimenti sociali a partire dagli anni sessanta. Come ha sostenuto Will Kymlicka, ciò dipende dai diversi significati che può assumere il termine cultura<sup>127</sup>: se ci si riferisce ai costumi e allo stile di vita di un gruppo, con il termine cultura si può intendere “l’insieme delle consuetudini, dei punti di vista e dell’*ethos* di un gruppo o di un’associazione (“la cultura omosessuale”, “la cultura burocratica”).

Se il termine cultura si riferisce invece al modello di civiltà, allora tutte le democrazie occidentali hanno una “cultura comune” perché condividono istituzioni sociali, politiche ed economiche simili.

Se invece, si sceglie una terza accezione utilizzata da

---

<sup>127</sup> W. Kymlicka, *la cittadinanza multiculturale*, pp. 34-37.

Kymlicka e da noi accolta, intenderemo per cultura: “una comunità intergenerazionale, più o meno compiuta dal punto di vista istituzionale, che occupa un determinato territorio e condivide una lingua e una storia distinte”<sup>128</sup>. Multiculturale sarà allora, quello stato in cui sono presenti o minoranze nazionali; o minoranze etniche, costituite da immigrati provenienti da diverse nazioni. Nel primo caso, avremo a che fare con uno *stato multinazionale* costituito da gruppi nazionali culturalmente diversi, che per svariati motivi storici si trovano a convivere, più o meno volontariamente, sotto uno stesso ordinamento giuridico. All’interno degli stati multinazionali, le comunità culturali, meno forti numericamente, politicamente ed economicamente, costituiscono le “minoranze nazionali.”

Nel secondo caso, avremo invece, uno *stato polietnico* caratterizzato dalla presenza di vasti gruppi di immigrati che hanno mantenuto parte della loro specificità etnica. Ovviamente, possono esistere stati sia multinazionali che polietnici, come ad esempio, il Canada o gli Stati Uniti.

La distinzione tra stati multinazionali e stati polietnico, riguarda non soltanto i meccanismi di formazione della diversità culturale, ma anche la natura delle richieste di

---

<sup>128</sup> *Ivi*, p. 35.



riconoscimento avanzate. Come opportunamente, osservato da Kymlicka, le “minoranze nazionali” interne agli stati multinazionali, ambiscono alla conservazione della propria identità di società distinte, rispetto alla cultura maggioritaria e per questo, richiedono gradazioni varie di autonomia politica, rispetto allo stato centrale. I gruppi etnici composti da immigrati, interni agli stati polietnici sono invece, caratterizzati dalla volontà di integrarsi alle istituzioni della società d'accoglienza. Per questo motivo non richiedono forme di autogoverno, ma piuttosto il riconoscimento dell'esistenza di differenze culturali, da parte delle principali istituzioni della società ospitante.

La richiesta di riconoscimento delle differenze identitarie è il tratto centrale del multiculturalismo. Essa è stata considerata dalla parte più tradizionalista del pensiero politico liberale, come contraria ai principi dell'universalismo dei diritti e dell'eguaglianza. Se si vuole assumere una posizione filosofica che pur rimanendo nell'alveo del liberalismo, riconosca la legittimità delle richieste del multiculturalismo, è dunque necessario rivisitare le tradizionali categorie del pensiero liberale.

### *5. Critiche alla tradizione politica liberale*

La cultura politica liberale, sia nelle sue versioni classiche sia in quelle contemporanee, ha considerato come destinatari dei diritti i singoli individui a prescindere dalla razza, dal ceto, dal sesso e da ogni altro attributo identitario particolare, che non fosse l'appartenenza al genere umano. Per evitare forme di discriminazione legate ad appartenenze particolari, la filosofia politica liberale, ha quindi stabilito che l'attribuzione di diritti dovesse essere "cieca rispetto alle differenze" e incentrata al rispetto dell'eguaglianza formale di tutti gli individui. In questa visione, gli individui e i gruppi hanno il diritto di conservare ed esprimere la propria identità particolare nella sfera privata, a patto che questo diritto, non influenzi le decisioni prese nello spazio pubblico, che deve rimanere sempre neutrale rispetto alle differenze.

L'azione statale deve dunque, essere antiperfezionista, cioè escludere, che lo stato si ponga come obiettivo la perfezione morale dei suoi cittadini. Secondo i teorici liberali,

l'antiperfezionismo avrebbe una duplice funzione: da una parte, eviterebbe che i disaccordi e i conflitti tra concezioni diverse del bene, scaturiscano in conflitto politico. Dall'altra, eviterebbe che alcune convinzioni morali siano favorite rispetto alle altre.<sup>129</sup> Coesistenza pacifica ed eguale libertà, sarebbero quindi, gli obiettivi perseguiti dalle società liberali attraverso la rinuncia ad esprimere giudizi e posizioni morali (antiperfezionismo).<sup>130</sup>

La politica liberale della “cecità rispetto alle differenze”, è stata messa in discussione da gruppi sociali minoritari, variamente caratterizzati (donne, disabili, gruppi etnici svantaggiati, omosessuali), ma uniti dalle discriminazioni subite per via della propria diversità. Le critiche dei gruppi minoritari prendono di mira, l'inefficacia con cui il modello della neutralità liberale, persegue i principi dell'eguaglianza e dell'imparzialità nel trattamento delle diverse concezioni del bene.

In riferimento al principio dell'eguaglianza e della non discriminazione, il principio della neutralità si dimostra inadeguato, perché pretenderebbe di trattare da eguali, sia i

---

<sup>129</sup> Sul punto vedi: A. E. Galeotti, *Multiculturalismo: filosofia politica e conflitto identitario*, pp. 19-20.

<sup>130</sup> *Ibid.*

gruppi minoritari che per via della loro diversità, sono discriminati ed emarginati dalla vita sociale, sia i membri della maggioranza culturalmente dominante. Senza riconoscere le asimmetrie tra gruppi dominanti e gruppi minoritari, gli effetti del principio della neutralità rispetto alle differenze, sarebbero due: in primo luogo, quello di non tenere in considerazione che nella società reale, ruoli e status sociali sono influenzati dall'appartenenza ad un determinato gruppo, motivo per cui chi non condivide i tratti culturali del gruppo dominante, viene escluso dalla partecipazione attiva alle principali istituzioni societarie. In secondo luogo, la “cecità rispetto alle differenze”, non riconoscendo legittimità pubblica alle culture minoritarie, riprodurrebbe nel tempo la cultura del gruppo dominante.

Per quanto riguarda, il rispetto del principio dell'imparzialità, l'ideale di neutralità viene criticato, perché non terrebbe conto della distinzione tra differenza e normalità. Pretendendo di trattare in maniera imparziale tutte le differenze, il principio della neutralità non si renderebbe conto che esistono differenze recepite come normali: l'essere bianchi, maschi, eterosessuali; ed altre come essere

omosessuali, donne, di colore, che segnano i loro portatori come “diversi” rispetto alla normalità. I membri di gruppi etichettati come “diversi”, sarebbero dunque, doppiamente svantaggiati. Da un lato dovrebbero subire il peso della loro condizione di “diversi”, discriminati ed emarginati nella vita sociale, dall’altro, vedrebbero negarsi il riconoscimento della loro identità marginale, all’interno della sfera pubblica. I limiti del principio della “cecità rispetto alle differenze”, risultano ancora più evidenti in riferimento ai gruppi minoritari accomunati da tratti etnici o nazionali, oggetto della nostra trattazione. Come opportunamente notato da Kymlicka all’interno di uno stato multinazionale o polietnico: “le decisioni governative circa la lingua, i confini interni, le festività pubbliche e i simboli statali implicano necessariamente il riconoscimento, l’accettazione e il sostegno delle esigenze e delle identità di specifici gruppi etnici e nazionali”.<sup>131</sup> Con buona pace del principio della neutralità culturale, il mancato riconoscimento dei specifici diritti identitari delle minoranze culturali, non può dunque, che avere l’effetto di selezionare determinate identità culturali a discapito di altre.

---

<sup>131</sup> W. Kimlicka, *La cittadinanza multiculturale*, p. 188.

Per trattare in maniera adeguata il problema del multiculturalismo e del riconoscimento delle differenze è dunque necessario, rivedere il principio della neutralità liberale ed elaborare un modello di liberalismo che ammetta la possibilità di concedere diritti differenziati a seconda dell'appartenenza di gruppo.

#### *6. Una via liberale al multiculturalismo*

La concessione di diritti differenziati in funzione dell'appartenenza di gruppo, è giustificata da una revisione dei principi liberali di libertà e di eguaglianza.

In riferimento al principio della libertà individuale, Kymlicka, ritiene che per realizzarlo pienamente, è necessario riconoscere l'importanza dell'appartenenza degli individui alla propria cultura sociale. La vita di ogni individuo si svolge, infatti, all'interno di quella che egli chiama una *cultura sociale*, cioè “una cultura che conferisce ai propri membri modi di vivere dotati di senso in un ampio spettro di attività umane, ivi comprese la vita sociale, formativa, religiosa,

ricreativa ed economica, nonché la sfera pubblica come quella privata. Questo tipo di cultura tende ad essere territorialmente concentrato e a basarsi su una lingua comune”.<sup>132</sup> Una cultura sociale non è un’idea astratta ma qualcosa che si rigenera soltanto all’interno di pratiche ed istituzioni comuni, in grado di costruire un orizzonte di senso prolungato nel tempo. Per questo motivo, la cultura sociale di un gruppo minoritario, non può sopravvivere senza le risorse necessarie per il funzionamento delle proprie istituzioni. Ora, riconoscere il diritto di accedere alla propria cultura sociale, significa per Kymlicka, realizzare pienamente la libertà individuale di ogni individuo. Se per libertà individuale intendiamo infatti, la possibilità di scegliere tra più alternative, bisogna chiedersi quale sia lo spazio entro il quale gli individui compiono le loro scelte. Per Kymlicka, questo spazio è costituito dalle culture sociali che con il loro “vocabolario comune di tradizioni e consuetudini,”<sup>133</sup> forniscono il contesto di sfondo, entro cui le scelte degli individui assumono significato. La dimostrazione dello stretto legame esistente tra scelta individuale e cultura, costituisce dunque un’argomentazione di tipo liberale, a favore

---

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 134-135.

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 147, Kymlicka ha tratto questa definizione di cultura, da R. Dworkin, *Questioni di principio*, p. 231.

della concessione di diritti differenziati in funzione dell'appartenenza di gruppo.

Per quanto riguarda la revisione del principio di eguaglianza, abbiamo già visto in precedenza, occupandoci delle critiche al principio della neutralità liberale, che trattare da eguali gruppi minoritari discriminati ed emarginati, ha l'effetto di riprodurre le disuguaglianze nel tempo. Ammesso dunque, che il modo con cui la tradizione liberale tratta il problema del multiculturalismo, si basa su un uso fuorviante del concetto di eguaglianza, bisogna tenere presente che esistono tre variabili, a cui va incontro ogni discorso sull'eguaglianza<sup>134</sup>: La prima variabile, riguarda i beni o gli oneri da ripartire; la seconda variabile riguarda invece, i soggetti tra i quali ripartire i beni o gli oneri; infine, la terza variabile verte sul criterio in base al quale ripartire i beni o gli oneri. Per far valere l'idea di eguaglianza all'interno di una società multiculturale, bisognerebbe dunque, riconoscere che:

a) Il bene fondamentale, da distribuire in una società multiculturale è il riconoscimento pubblico delle identità collettive dei gruppi minoritari. Questo bene, si concretizza

---

<sup>134</sup> Traggio le variabili da: N. Bobbio, *Destra e Sinistra. Ragioni e significato di una distinzione politica*, p. 54.



sotto la forma di diritti differenziati in base all'appartenenza di gruppo, il cui contenuto definiremo in seguito.

b) I soggetti a cui bisogna ripartire il bene del riconoscimento pubblico, sono: le minoranze nazionali negli stati multinazionali e i gruppi etnici composti da immigrati, all'interno degli stati polietnici;

c) Il criterio con cui viene distribuito il bene del riconoscimento pubblico, è determinato dalle forme di esclusione dalla vita pubblica, che colpiscono i gruppi minoritari la cui identità non viene riconosciuta. Dunque, l'obiettivo da raggiungere è quello dell'eguaglianza fra i gruppi minoritari e quello maggioritario.

Una società multiculturale che vuole realizzare pienamente i principi della libertà individuale e dell'eguaglianza, dovrebbe dunque fornire un ampio ventaglio di diritti differenziati in funzione dell'appartenenza di gruppo per le minoranze nazionali e per i gruppi etnici. Questi diritti sono: i diritti di autogoverno, i diritti polietnici e i diritti di rappresentanza speciale.

I diritti di autogoverno riguardano quasi esclusivamente le minoranze nazionali. All'interno degli stati multinazionali, le

minoranze li richiedono al fine di salvaguardare lo sviluppo delle loro culture e dei loro membri. Le forme di autogoverno da esse richiedibili sono svariate e vanno dall'autonomia regionale, al federalismo, in cui il potere viene suddiviso fra l'amministrazione centrale e le entità locali, fino ad arrivare alle richieste di secessione dallo stato cui appartengono.

A differenza dei diritti di autogoverno richiesti dalle minoranze nazionali, i diritti polietnici richiesti dai gruppi di immigrati non servono per costituire una società distinta rispetto a quella maggioritaria<sup>135</sup>, “bensì a modificare le istituzioni e le leggi della società ospitante al fine di renderle più indulgenti nei confronti delle differenze culturali”.<sup>136</sup> La rivendicazione di diritti polietnici da parte dei gruppi di immigrati, rappresenta il tentativo di superare il modello “anglo-conformista” o dell'assimilazione, secondo il quale essi “avrebbero dovuto abbandonare ogni elemento del loro retaggio etnico e assimilarsi alle norme e consuetudini culturali

---

<sup>135</sup> Sulle differenze tra nazionalismo minoritario e multiculturalismo d'immigrazione vedi: W. Kymlicka, *Teoria e pratica del multiculturalismo d'immigrazione*, pp. 128-133. L'autore sottolinea che per conservare o ricostruire la loro cultura societaria, le minoranze nazionali si sono battute per avere potere decisionale in fatto di lingua, istruzione, impiego pubblico e immigrazione. Simili sforzi sono estranei ai gruppi di immigrati che invece, hanno generalmente accettato di integrarsi nella cultura societaria dominante.

<sup>136</sup> W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, p. 22.

della maggioranza.”<sup>137</sup> In pratica, l’obiettivo di fondo è quello di costruire un modello di integrazione culturale “pluralizzante” che non miri a separare il gruppo minoritario dalla maggioranza, né ad assimilarlo ad essa, bensì all’adattamento della società ospitante agli immigrati, e degli immigrati alla società ospitante. Le rivendicazioni avanzate dai gruppi etnici sono numerose e di diverso tipo, esse vanno dalla richiesta di adozione di programmi di *affirmative action*, di cui abbiamo già detto sopra, a quella di programmi di istruzione bilingue per i figli degli immigrati.<sup>138</sup>

I diritti di rappresentanza speciale o di gruppo, consistono invece, nel riservare un determinato numero di seggi negli organi legislativi a membri di gruppi svantaggiati o emarginati, in modo tale che questi possano esprimere le proprie opinioni e difendere i propri interessi all’interno dei principali organi rappresentativi.

Abbiamo dunque individuato, tre diversi tipi di diritti differenziati in funzione del gruppo d’appartenenza,

---

<sup>137</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>138</sup> W. Kymlicka, *teoria e pratica del multiculturalismo d’immigrazione* pp. 138-150, individua dodici riforme, da attuare per promuovere più eque condizioni per l’integrazione. Tra di esse, quelle più complesse da realizzare, sono le ultime due che implicano un certo grado di indipendenza istituzionale. Queste due riforme prevedono di: a) Fornire determinati servizi agli immigrati adulti nella loro lingua madre[...] b) Offrire programmi d’istruzione bilingue per i figli degli immigrati[...] Secondo Kymlicka, “queste due forme di autonomia istituzionale a breve termine, possono essere considerate come promotrici di una integrazione istituzionale a lungo termine”.

giustificandoli in base ad un processo di revisione dei principi liberali di libertà individuale ed eguaglianza. Tuttavia, finora abbiamo considerato soltanto le relazioni tra il gruppo minoritario e la maggioranza culturale dominante, e non i rapporti tra i membri del gruppo minoritario. Si tratta di una lacuna da colmare, visto che gran parte delle critiche alla concessione di diritti differenziati, assume come argomento centrale, il pericolo che i diritti individuali vengano limitati in nome della solidarietà di gruppo. Su questo quesito, la risposta di Kymlicka è molto chiara. Essa si basa sulla distinzione tra la legittimità delle “tutele esterne”, riguardanti le rivendicazioni avanzate dal gruppo minoritario per proteggere la propria esistenza dagli effetti delle decisioni della società dominante e l’illegittimità delle “restrizioni interne,” ovvero delle limitazioni apportate alle fondamentali libertà civili e politiche dei membri del gruppo.<sup>139</sup> Sulla base di questa concezione liberale di multiculturalismo, viene dunque sancito per il membro della cultura minoritaria oppresso dal proprio gruppo d’appartenenza, il diritto di uscire dalla propria comunità (diritto d’uscita). Tuttavia, come ha osservato Alessandra Facchi, il diritto d’uscita rischia di essere “un diritto di carta

---

<sup>139</sup> W. Kymlicka, *La Cittadinanza multiculturale*, pp. 64-81.

velina”.<sup>140</sup> Questo, perché l’applicazione di questo diritto può comportare un costo altissimo per chi lo esercita. Lasciare la propria cultura sociale e le sicurezze in termini di identità e di appartenenza che essa assicura e infatti una scelta estremamente difficile, che non tutti sono in grado di compiere. Per questo motivo, questa scelta va supportata attraverso misure politiche adeguate. In concreto, si dovrebbero concedere i diritti differenziati, soltanto a quei gruppi che garantiscono ai propri membri l’assenza di “restrizioni interne” e il diritto d’uscita dal gruppo. In assenza di simili garanzie, tali diritti dovrebbero essere sospesi e nei casi più gravi revocati. In secondo luogo, si dovrebbe dar vita a strutture in grado di dare adeguato sostegno, agli individui che hanno scelto di uscire dal proprio gruppo di appartenenza, in modo tale da evitare che la paura di restare isolati, costringa gli individui a subire trattamenti oppressivi.

### *7. I confini del concetto di diritti umani.*

Abbiamo dunque constatato, l’esistenza di solide ragioni a

---

<sup>140</sup> A. Facchi, *I diritti dell’Europa multiculturale*, pp. 28-29.

favore dei diritti differenziati in funzione dell'appartenenza di gruppo. A questo punto, si tratta di vedere se è possibile inserire il concetto di diritti differenziati all'interno della categoria di diritti umani. Le conclusioni a cui arriviamo sono in parte simili, a quelle che abbiamo avanzato esponendo il caso dei diritti sociali. Nei casi in cui viene richiesto un intervento positivo da parte dei poteri pubblici, per mettere in atto garanzie di concreta attuabilità dei diritti differenziati, è chiaro, che questi diritti potranno essere assicurati, solo nei paesi che possono permettersi di attuare politiche di redistribuzione della ricchezza. Simili diritti differenziati "positivi", non possono dunque rientrare nella categoria dei diritti umani.

Invece, nei casi in cui le richieste di diritti differenziati riguardano: "la tolleranza pubblica delle differenze, come gesto simbolico di accettazione e legittimazione della presenza delle differenze nello spazio pubblico"<sup>141</sup> e quindi diritti differenziati "negativi", alla non interferenza dello stato e dei privati, essi possono essere inseriti nella categoria di diritti dell'uomo, perché non sottoposti a nessun vincolo economico che ne possa rendere impossibile l'attuazione.

---

<sup>141</sup> A. E. Galeotti, *I diritti collettivi* p. 38.

In conclusione, abbiamo visto in questo capitolo, che accanto a quella che abbiamo definito la prima generazione di diritti dell'uomo, costituita dai classici diritti di libertà si siano affiancate richieste di tutela di nuove specie o generazioni di diritti dell'uomo. Tra queste nuove richieste, abbiamo considerato i casi dei diritti sociali e dei diritti differenziati in funzione dell'appartenenza di gruppo. Le conclusioni a cui siamo arrivati, è che sebbene sia i diritti sociali sia i diritti differenziati siano diritti indispensabili, per un godimento più ampio delle libertà umane, essi per essere realizzati hanno bisogno di livelli di sviluppo economico, riscontrabili soltanto nella parte ricca del mondo. Dunque, pur auspicando una redistribuzione delle ricchezze su scala globale che elimini le attuali diseguaglianze e renda possibile la fruizioni di tali diritti anche per i paesi poveri, essi non possono essere considerati diritti umani a tutti gli effetti, ad eccezione di quelli che abbiamo definito diritti differenziati "negativi". Se infatti, vogliamo costruire un pacchetto minimo di diritti umani<sup>142</sup>, da

---

<sup>142</sup> Sarebbe opportuno distinguere tra una teoria ideale dei diritti umani, che si preoccupi di estendere i diritti di prima, seconda e terza generazione a tutti gli esseri umani, attraverso la costruzione di opportune istituzioni internazionali, e una teoria realistica dei diritti umani che si preoccupi di proteggerli e tutelarli a partire dalle condizioni storiche esistenti. Questi due approcci potrebbero essere unificati da quella che J.Rawls, *Il diritto dei popoli*, p. 15, definisce una filosofia politica realisticamente utopica capace di estendere quelli che di solito sono considerati i limiti delle possibilità politiche praticabili

garantire e tutelare in tutto il mondo, non possiamo non considerare “diritti umani” soltanto quelli che possono essere realizzati a prescindere dai livelli di sviluppo economico.

Vedremo nel prossimo capitolo, quali sono questi diritti e quali interventi siano legittimamente pensabili come rimedi contro le loro violazioni.



## Capitolo IV

### **Sulla legittimità, degli interventi umanitari**

#### *1. Il problema.*

Una delle questioni più delicate e incerte da affrontare, riguarda le misure da intraprendere, nel caso si verificano violazioni gravi e sistematiche dei diritti dell'uomo. In casi del genere, ci si domanda: quali sono, le violazioni veramente rilevanti? Quali sono, le misure che si possono intraprendere per far cessare tali violazioni? È legittimo, ricorrere all'uso della forza come soluzione estrema? E se sì, secondo quali criteri? Come si vede si tratta di quesiti estremamente controversi, ai quali è impossibile dare risposte definitive e soddisfacenti. Sulla base di questa consapevolezza, cercheremo di utilizzare il linguaggio e gli strumenti della filosofia politica, al fine di fornire degli orientamenti utili, a stimolare una

discussione pubblica su questi temi, che sia al riparo da pregiudizi ed imposizioni. Il capitolo si divide in tre parti: nella prima ci si interroga su quali siano i criteri, per individuare delle violazioni veramente rilevanti dei diritti umani. Nella seconda parte, si analizza la legittimità delle misure (in particolare l'uso della forza), che si possono intraprendere per far cessare gravi violazioni dei diritti umani. Infine, nella terza parte, vengono delineati i criteri di quella che dovrebbe essere un intervento umanitario giusto.

## *2. Quali violazioni sono veramente rilevanti.*

Essere detentori di un diritto soggettivo significa vedersi riconosciuti da un ordinamento giuridico, la titolarità di un interesse ed il connesso potere di far valere e di tutelare l'interesse stesso nei confronti di altri soggetti. Questo è quello che succede all'interno degli ordinamenti giuridici nazionali, in cui esiste un potere sanzionatorio statale che riconosce e garantisce un diritto soggettivo. Motivo per cui, se un soggetto subisce una violazione di un proprio diritto fondamentale, il

potere statale ha il dovere di intervenire per far cessare la violazione.

Nella società internazionale, invece, dal momento che non esiste uno stato globale, non è possibile attribuire a nessun agente particolare, l'obbligo di intervenire per fermare una violazione dei diritti umani ai danni di uno o più soggetti che non hanno ricevuto protezione adeguata, da parte del proprio stato d'appartenenza. Tuttavia, il fatto che fino a questo momento non esista un ordinamento giuridico internazionale capace di sanzionare il mancato rispetto dei diritti dell'uomo, non ci esime dal considerare la comunità internazionale nel suo complesso, moralmente obbligata a far valere e ad implementare i diritti umani. Prima di analizzare il problema, delle modalità attraverso le quali sanzionare gravi inosservanze dei diritti umani, bisogna capire quali violazioni, possano essere considerate realmente gravi. In proposito, Sebastiano Maffettone ha distinto tra due diverse ipotesi interpretative: Secondo una prima ipotesi, di tipo restrittivo soltanto "pochi valori fondamentali che riguardano la persona diventano diritti umani".<sup>143</sup> Per una seconda ipotesi definita estensiva, invece, "qualsiasi mancanza di rispetto per i valori fondamentali dà

---

<sup>143</sup> S. Maffettone, *Etica pubblica*, p. 308.

origine a una violazione dei diritti umani”.<sup>144</sup> Secondo Maffettone l’ipotesi da preferire è quella restrittiva, non solo per ragioni intuitive e prudenziali che ci inducono a considerare invivibile, un mondo in cui qualsiasi violazione minima dei diritti umani, sia causa sufficiente di ingerenza della comunità internazionale. Ma, anche per ragioni più profonde, che hanno a che fare con il rispetto di quello che nel secondo capitolo, abbiamo definito il fatto del pluralismo, e quindi con la necessità che ogni cultura trovi all’interno della propria tradizione le ragioni per proteggere i diritti umani. Una visione di tipo restrittivo, è accolta anche da Ignatieff, secondo cui la tendenza a definire come un diritto umano, tutto ciò che può essere desiderabile, finisce per erodere la legittimità di un nucleo difendibile di diritti.<sup>145</sup>

Sia per Ignatieff che per Maffettone, la lista dei diritti umani da tutelare corrisponde allo spazio occupato da una concezione classica della “libertà negativa,”<sup>146</sup> cioè alla “capacità di ogni individuo di perseguire scopi razionali senza

---

<sup>144</sup> *Ibid.*

<sup>145</sup> M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, p. 92.

<sup>146</sup> Come abbiamo già detto in precedenza, la distinzione canonica tra libertà negativa e libertà positiva è stata formulata da I. Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*, pp. 185-241, per libertà negativa s’intende l’area “entro la quale una persona è o dovrebbe essere lasciata fare o essere ciò che è in grado di fare o essere senza interferenze da parte di altre persone”.

ostacolo o intralcio.”<sup>147</sup> In sostanza, si tratterebbe di garantire i classici diritti alla tutela giuridico-politica della persona, quali *l’habeas corpus*, i diritti all’incolumità fisica, le classiche libertà civili, come la libertà di coscienza e di associazione ed inoltre il diritto ad avere una ragionevole tutela da parte del sistema giudiziario. Tra i diritti da garantire, ci sarebbe anche un diritto alla sussistenza legato all’integrità stessa della persona<sup>148</sup>.

Il tentativo di identificare una lista minima di diritti umani nell’ambito dello spazio normativo della “libertà negativa,” è stato criticato da Danilo Zolo perché trascurerebbe, “il senso positivo della parola libertà derivante dall’aspirazione dell’individuo ad essere padrone di se stesso[...] e dunque di essere autonomo e capace di progettare la propria vita.”<sup>149</sup> Secondo Zolo, quindi, la lista dei diritti umani da concedere a ciascun individuo, dovrebbe comprendere non solo i diritti di libertà ma anche i diritti politici e i diritti sociali, oltre che i cosiddetti “nuovi diritti” (l’eguaglianza fra i generi, l’ambiente, i diritti degli stranieri e dei migranti, ecc.)<sup>150</sup> A supporto delle sue critiche, Zolo osserva che il linguaggio dei diritti va al di là

---

<sup>147</sup> M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, p. 59.

<sup>148</sup> S. Maffettone, *Etica pubblica*, p. 326-327.

<sup>149</sup> D. Zolo, *Fondamentalismo umanitario*, p. 144.

<sup>150</sup> *Ivi*, p. 145.

della sfera della semplice libertà negativa, e poi cita come esempi, i diritti contenuti in documenti come Il Patto sui diritti civili e politici (1966), Il Patto sui diritti economici, sociali e culturali (1966), la Carta africana sui diritti umani e dei popoli (1981), la Dichiarazione islamica di Tunisi (1992), la Carta europea dei diritti fondamentali (2000).

A nostro parere, le critiche di Zolo si fondano su un errore concettuale che confonde la questione dei diritti umani, con quella più ampia e complessiva di una teoria della giustizia globale. Perseguire l'obiettivo di un nucleo essenziale di diritti dell'uomo garantito in ogni stato, indipendentemente dal livello di sviluppo economico, dalla cultura e dalla religione di ciascun paese, per proteggere ogni essere umano dalle forme di sofferenza socialmente evitabile che inibiscono la sua capacità di raggiungere qualsivoglia bene. Non pregiudica affatto la possibilità di progettare altre componenti di ciò che una teoria della giustizia globale richiede, sulla base di concezioni più ampie e ricche di libertà. In altri termini, si possono affrontare questioni come la redistribuzione del reddito su scala globale o la protezione dai rischi ambientali, per conseguire quella più "ricca e intensa partecipazione all'interazione e alla

comunicazione sociale<sup>151</sup>” che Zolo auspica, senza ritenere insoddisfacente la scelta di caratterizzare i diritti umani in chiave di libertà negativa.

Identificato lo spazio delle violazioni rilevanti con l’area della libertà negativa, bisogna individuare quali sono i rimedi utilizzabili per far cessare le violazioni dei diritti. Come suggerisce Maffettone, sarebbe opportuno fare appello ad un generico criterio di proporzionalità in base al quale, la gravità, la rilevanza, la durata delle violazioni sono i canoni su cui misurare i rimedi. In linea generale, si potrebbero distinguere due tipi di rimedi: il primo basato su tecniche di intervento non violente da adoperare come pratica standard, il secondo da usare solo come *extrema ratio*, basato sull’uso della forza armata, da parte di uno Stato o di un gruppo di Stati contro un altro Stato, al fine di proteggerne i cittadini, quando tale Stato adotta nei loro confronti trattamenti disumani e crudeli, perpetrando massicce violazioni dei diritti delle persone.

Le tecniche di intervento standard non violente, si possono dividere in misure da adoperare preventivamente per ridurre le violazioni e misure reattive, come risposta alle violazioni dei diritti. Tra le prime si può annoverare la cosiddetta “clausola di

---

<sup>151</sup> *Ibid.*

condizionalità”. Questo strumento è adoperato dai paesi democratici e dalle grandi organizzazioni internazionali come il Fondo Monetario e la Banca mondiale, come mezzo di pressione, che lega la concessione di aiuti ed agevolazioni economiche ai paesi in via di sviluppo, alla condizione che essi si impegnino a migliorare il rispetto dei diritti umani e a democratizzare le proprie istituzioni. Nel caso in cui i paesi beneficiari non rispettano i parametri richiesti, essi sono esclusi dai programmi d’aiuto.<sup>152</sup>

Tra le misure di tipo reattivo, si possono individuare, le limitazioni o la rottura delle relazioni diplomatiche, l’isolamento politico nei confronti dello stato violatore, le restrizioni commerciali e le sanzioni economiche ed in generale tutte le misure di ritorsione che non prevedono l’uso della forza armata.

L’altra modalità di intervento utilizzabile per far cessare gravi violazioni dei diritti umani, è quella fondata sull’uso

---

<sup>152</sup> Sull’efficacia della “clausola di condizionalità, vedi F. Attinà, *Il sistema politico globale*, p. 213, che ne individua i limiti, nella possibilità che essa sia applicata rigidamente e possa provocare l’interruzione del rapporto con il governo ricevente, nelle difficoltà connesse alla valutazione delle politiche governative richieste. Tuttavia nonostante i limiti evidenziati, nel complesso, Attinà giudica positivamente l’adozione di tale clausola. L. Bonanate, *Democrazia tra le nazioni*, pp. 167-168, osserva che “La clausola di condizionalità secondo una ricerca empirica compiuta sull’argomento, avrebbe avuto successo solo in tredici dei ventinove casi di paesi poveri aiutati da quelli ricchi. Secondo la ricerca riportata da Bonanate, i risultati modesti sarebbero addebitabili alla tendenza dei paesi donatori, nel piegare le esigenze della beneficenza a quelle della loro politica estera.



della forza armata. Essa fu oggetto di un animato e articolato dibattito che coinvolse l'intera opinione pubblica mondiale, in occasione della guerra del Kosovo, durante la quale l'intervento militare delle truppe NATO, venne giustificato con la necessita di fermare le operazioni di pulizia etnica compiute dalla Serbia di Milosevic. Nel prossimo paragrafo, torneremo su quel dibattito e cercheremo di esprimere le nostre valutazioni sul controverso concetto di guerra umanitaria.

### *3. La guerra umanitaria. Un caso di guerra giusta?*

La dottrina della guerra giusta riguarda il problema della giustificazione o ingiustificazione della guerra. Le guerre vengono ritenute giuste, se esse vengono giudicate mezzi necessari al raggiungimento di un fine altamente desiderabile, che solitamente viene identificato con il ristabilimento del diritto in precedenza violato<sup>153</sup>. La teoria della guerra giusta, affonda le sue radici<sup>154</sup>, in classici medievali del pensiero filosofico cristiano, come S. Agostino che fu il primo a

---

<sup>153</sup> N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, p. 521.

<sup>154</sup> Sull'evoluzione storico-giuridica del concetto di guerra giusta, vedi: A. Calore, *"guerra giusta tra passato e presente"*, pp. VII-XV.

superare il pacifismo assoluto delle prime comunità cristiane e a ritenere giuste le guerre ispirate da Dio, e in Tommaso d'Aquino che nel 1300 richiamandosi all'autorità di Agostino fisso in tre le condizioni per il *bellum iustum*: 1) *l'auctoritas principis*. La guerra doveva essere dichiarata dall'autorità legale. 2) *La iusta causa*. La guerra doveva essere dettata da giusta causa. 3) *La recta intentio*. La guerra doveva perseguire il bene contro il male. Una quarta condizione, introdotta nella dottrina sarà quella della *necessità*, ovvero dell'impossibilità di farsi giustizia con altri mezzi<sup>155</sup>.

In età moderna il concetto venne ripreso da Ugo Grozio che lo svincolò dal vecchio apparato concettuale scolastico, affermando nella sua opera *De jure belli ac pacis* che: “giusto e cioè giuridicamente fondato doveva apparire ogni atto bellico intrapreso da due Stati sovrani, senza che nessuna terza potenza potesse intervenire a giudicare, o peggio a punire con la forza delle armi il comportamenti dei due contendenti.”<sup>156</sup>

Come ha evidenziato Bobbio, la teoria del *bellum iustum* fu messa in crisi con l'affermarsi del metodo del giuspositivismo anche nel diritto internazionale che, “considerando come

---

<sup>155</sup> Sul punto si veda U. Gori, voce “Guerra” pp. 476-481, in, *Dizionario di politica*.

<sup>156</sup> Traggio la citazione dell'opera di Grozio, da: E. Di Rienzo, *Guerra civile e guerra giusta nel XVIII secolo*, p. 376.

diritto solo l'insieme delle regole effettivamente osservate dagli stati, ha dovuto ammettere come giuridicamente irrilevante la distinzione tra guerre giuste e guerre ingiuste e considerare la guerra, in quanto espressione della volontà di uno stato sovrano come una procedura lecita".<sup>157</sup> La teoria della guerra giusta, è stata ripresa in anni recenti da autori come Walzer<sup>158</sup> e Rawls, che ai tradizionali criteri della teoria, hanno aggiunto la legittimità in casi estremi ed eccezionali dell'uso della forza a difesa dei diritti umani.<sup>159</sup>

Dunque, la cosiddetta guerra umanitaria sarebbe un caso di "guerra giusta". Ma è proprio così? Oppure prima di dare una risposta definitiva, è quantomeno opportuno affrontare alcune questioni controverse? Sospendiamo, quindi il giudizio, e cerchiamo di analizzare i lati oscuri del problema.

#### *4. I lati oscuri della guerra umanitaria.*

---

<sup>157</sup> N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, p. 523.

<sup>158</sup> La ripresa della teoria della "guerra giusta" si deve soprattutto a M. Walzer, *Guerre giuste e ingiuste*.

<sup>159</sup> Sul punto si veda, J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, p. 125 "se i crimini contro i diritti umani sono di rilievo eccezionale e la società resta insensibile all'imposizione di sanzioni, un intervento di forza a difesa dei diritti umani risulterebbe accettabile e sarebbe all'ordine del giorno", e M. Walzer, *Sulla guerra*, p. 69, "A volte ciò che succede in un certo luogo non può essere tollerato, Da qui nasce la pratica dell' "intervento umanitario" assai abusata, senz'altro, ma moralmente necessaria quando la crudeltà e le sofferenze sono estreme e non sembra che ci siano forze locali in grado di mettervi fine".

La prima questione da affrontare, riguarda la mancanza di norme internazionali legittimanti l'intervento umanitario. In questa sede, non tenteremo una ricostruzione giuridica del tema, perché ciò trascende le nostre competenze e non rientra negli obiettivi del nostro lavoro. Tuttavia, è importante sottolineare alcuni aspetti giuridici, per fare alcune considerazioni utili alla nostra trattazione.

Con l'entrata in vigore della Carta delle Nazioni Unite nel 1945, è stata abolita definitivamente la libertà di muovere guerra di cui godevano gli Stati fino agli inizi del XX secolo<sup>160</sup>. L'unica eccezione di rilievo, alla proibizione generale dell'uso della forza nelle relazioni internazionali fu il diritto alla legittima difesa previsto dall'art. 51 della Carta delle Nazioni Unite. Sulla base del principio dell'astensione dalla minaccia o dall'uso della forza nelle relazioni internazionali, spetta al Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite, la responsabilità per il mantenimento della pace e della sicurezza internazionale e la competenza esclusiva per l'adozione di misure anche coercitive, che ai sensi dell'art. 39 possono essere intraprese nei casi in cui esista una violazione della pace, una minaccia

---

<sup>160</sup> Con l'abolizione del diritto di muovere guerra, si parla della nascita dello *ius contra bellum* che considera illecita ogni e qualsiasi forma di guerra che non sia quella iniziata nel quadro dei meccanismi di tutela collettiva o quella, ammessa a titolo provvisorio, di legittima difesa. Sul punto U. Gori, *Guerra*, p. 480.

della pace o un atto di aggressione. Nella realtà, il principio della proibizione della forza è stato spesso infranto, mentre le competenze del Consiglio di Sicurezza sono rimaste lettera morta per i veti reciproci delle superpotenze, tuttavia, è innegabile ammettere, che la Carta delle Nazioni Unite, è stata un importante quadro di riferimento legale, per le relazioni internazionali tra gli Stati.

Sulla base di questa cornice legale, l'emergenza umanitaria non è un motivo sufficiente per un intervento del Consiglio di Sicurezza ai sensi dell'art. 39, a meno che la medesima non costituisca una minaccia della pace. Inoltre è da ritenersi illecito sul piano del diritto internazionale, ogni ricorso all'uso della forza per la tutela dei diritti umani, compiuto da uno Stato o da un gruppo di Stati contro un altro Stato. Come ha osservato Habermas, privo di una legittimazione giuridica, l'intervento umanitario si può basare solo su giustificazioni di carattere morale e dunque essere sottoposto alle critiche di chi come Carl Schmitt, sostiene che se un soggetto storico intende imporre ad altri soggetti o popoli determinati valori in nome dell'umanità, "la sua non è una guerra per l'umanità, ma una guerra per la quale una determinata forza cerca di impadronirsi,

contro il suo avversario, di un concetto universale per potersi identificare con esso a spese del suo nemico[...] “Umanità è [infatti] strumento idoneo alle espansioni imperialistiche”.<sup>161</sup> Per superare l'accusa di voler moralizzare la politica e ottenere la stabilizzazione di uno Status di cittadinanza universale, in cui le violazioni contro i diritti umani non vengano condannate e giudicate da un punto di vista morale, occorrerebbe procedere come suggerisce Habermas, ad una “giuridificazione complessiva dei rapporti internazionali e all’elaborazione di procedure consolidate di soluzione dei conflitti.”<sup>162</sup> In altri termini, quello che ci sembra importante sottolineare è che l’intervento umanitario sostenuto da ragioni morali ma contrario al diritto internazionale è nella situazione attuale di “sottoistituzionalizzazione del diritto universale,”<sup>163</sup> l’unica alternativa attuabile per fermare violazioni gravi e sistematiche dei diritti umani. Tuttavia, per evitare che la politica dei diritti umani, resti ancorata esclusivamente ad un discorso di tipo morale, sempre strumentalizzabile in nome di interessi geopolitici, sarebbe necessario ancorarla ad “un ordine

---

<sup>161</sup> C. Schmitt, *le categorie del “politico”*, p. 139. Per una critica ad Habermas a partire dal pensiero di Schmitt, E. Castrucci, *Retorica dell’universale una critica ad Habermas*, pp. 121-138.

<sup>162</sup> J. Habermas, *Umanità e bestialità, una guerra ai confini tra diritto e morale*

<sup>163</sup> *Ibid.*

giuridico democratico su scala mondiale.”<sup>164</sup> Il pericolo infatti, è che senza una istituzionalizzazione dei diritti umani su scala globale, essi diventino strumenti morali a sostegno di un progetto mondiale consapevolmente unilaterale, che ne persegua l’esportazione militare.

La seconda questione controversa riguarda il concetto stesso di guerra. Oggi, quelle che il diritto internazionale definisce *gross human rights violations*, cioè a dire violazioni gravi e generalizzate dei diritti umani come l’apartheid, il genocidio, la tortura, le esecuzioni di massa, i trattamenti disumani e degradanti e simili,<sup>165</sup> sono provocate da quelle che Mary Kaldor ha definito le “nuove guerre.”<sup>166</sup> Comprendere la dinamica e la natura della nuove forme di violenza organizzata, è dunque un’operazione essenziale per capire se le modalità attraverso le quali fino ad oggi si è fatto ricorso all’uso della forza, sono veramente in grado di raggiungere l’obiettivo del rispetto dei diritti umani.

Come ha sostenuto Kaldor, quella che noi concepiamo come guerra, e che i leader politici e militari definiscono tale, è un fenomeno storico specifico che ha preso forma in Europa

---

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> Sul punto, B. Conforti, *Diritto Internazionale*, p. 241.

<sup>166</sup> M. Kaldor, *Le nuove guerre*, p. 11.

tra il quindicesimo e diciottesimo secolo<sup>167</sup>. Ovviamente, il concetto di guerra ha attraversato diverse fasi, dalle guerre rivoluzionarie del diciannovesimo secolo, fino alla guerra fredda della seconda metà del novecento, passando dalle guerre totali del primo novecento. Nonostante ciò, per tutta la durata del periodo sopra considerato, la guerra è rimasta: “l’attività di uno stato moderno centralizzato, razionalizzato, territorializzato, gerarchicamente ordinato”.<sup>168</sup> Uno stato, detentore del monopolio della coercizione fisica legittima i cui elementi caratteristici sono: a) la distinzione tra pubblico e privato, tra la sfera di attività dello stato e quella non statale; b) la distinzione tra interno ed esterno, tra ciò che accade all’interno del territorio statale e ciò che accade all’esterno; c) La distinzione tra economia e politica e quindi la separazione dell’attività economica privata, dalle attività pubbliche dello stato; d) La distinzione tra civile e militare e tra combattenti e non combattenti o i criminali.<sup>169</sup>

Dall’erosione del modello statale tradizionale, tipica di molti stati dell’est post-comunista (stati balcanici, Afghanistan, stati caucasici), o dall’incapacità di molti stati africani di

---

<sup>167</sup> M. Kaldor, *Le nuove guerre*, p. 25.

<sup>168</sup> *Ibid.*

<sup>169</sup> *Ivi*, p. 31.



conoscere una sovranità statale nel senso moderno, hanno origine le cosiddette “nuove guerre”, caratterizzate dalla perdita di controllo e dalla frammentazione degli strumenti di coercizione fisica. Le caratteristiche principali dei nuovi conflitti sono: 1) l’utilizzo della “politica dell’identità” come elemento intrinseco, definitivo e permanente, da parte di quei movimenti che muovono dall’identità etnica, razziale e religiosa, per rivendicare a sé il potere statale.<sup>170</sup>

2) L’utilizzo di nuove tecniche di combattimento,<sup>171</sup> che tendono ad evitare le battaglie e a penetrare nel territorio attraverso il controllo politico della popolazione. Tale obiettivo, viene realizzato attraverso l’eliminazione sistematica di chiunque abbia una diversa identità, con mezzi come: l’assassinio sistematico, la pulizia etnica, le deportazioni forzate. Quanto detto è confermato dalle statistiche, secondo le quali l’80% delle vittime delle nuove guerre sono civili, di contro ad un 50% di civili morti durante la seconda guerra mondiale e un 10% durante la prima guerra mondiale<sup>172</sup>.

---

<sup>170</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>171</sup> Un altro elemento da tenere in considerazione, è che nelle nuove guerre salta la distinzione rigida delle vecchie guerre tra combattenti e non combattenti. Le unità che combattono le nuove guerre comprendono un’ampia tipologia di gruppi che vanno dalle unità paramilitari ai signori locali della guerra, dalle bande criminali alle forze di polizia, dai gruppi mercenari a unità fuoriuscite da eserciti regolari. *Ivi*, p. 18.

<sup>172</sup> *Ivi*, 117.

3) La nascita di una nuova economia di guerra “globalizzata”, come fonte di finanziamento dei gruppi combattenti. Questo tipo di economia, oltre all’utilizzo di forme tradizionali di finanziamento come il saccheggio, la rapina, l’estorsione, si affianca alle economie di pace e da queste trae le risorse per proseguire la guerra.<sup>173</sup> In particolare, le economie di guerra globalizzata traggono profitto dall’esterno, attraverso: l’invio di fondi da parte dei propri cittadini residenti all’estero, la tassazione e lo sfruttamento dell’assistenza umanitaria e soprattutto per mezzo di attività criminali che vanno dal traffico di droga, allo sfruttamento della prostituzione, al commercio di armi e di beni pregiati come petrolio e diamanti.

Le nuove guerre, come si è detto rappresentano la fonte principale di violazioni dei diritti umani e dunque di conseguenza, la causa della quasi totalità degli interventi umanitari. I risultati ottenuti sino ad oggi, dagli interventi umanitari sono però discutibili, sia nei casi in cui essi sono stati condotti sotto la guida delle Nazioni Unite, sia quando sono stati portati avanti al di fuori dell’ombrello ONU, come in Kosovo. Il limite più importante degli interventi umanitari è

---

<sup>173</sup> Ivi, pp. 118-122, ed inoltre H. Munkler, *Politica e guerra*, pp. 446-448.

stata l'incapacità di capire le dinamiche e la logica delle nuove guerre e di elaborare risposte adeguate ai problemi posti da esse. Gli errori più frequenti riguardano sia la fase diplomatica, sia quella propriamente militare, sia la delicata ed essenziale fase della ricostruzione dopo l'intervento.

Per quanto concerne la fase diplomatica, la strategia più seguita dalla comunità internazionale è stata quella di ricercare una soluzione negoziata tra i belligeranti.<sup>174</sup> Tale strategia ha però rappresentato diversi inconvenienti. Innanzitutto perché ha elevato il profilo delle parti in guerra, conferendo legittimazione a personaggi che spesso erano criminali. In secondo luogo, spesso è stata sopravvalutata la capacità delle parti in guerra nell'imporre il rispetto di eventuali accordi. In molti casi, infatti, l'autorità dei signori della guerra essendo basata sul terrore e la paura, prospera in guerra ma viene meno in tempi di pace.<sup>175</sup> Esiti migliori potrebbero, invece, essere raggiunti, se i negoziati si svolgessero in un contesto in cui la comunità internazionale incoraggiasse e sostenesse formazioni politiche alternative, vicine alla società civile, e maggiormente in grado di traghettare la situazione verso la normalità. Come

---

<sup>174</sup> M. Kaldor, *Le nuove guerre*, p. 135.

<sup>175</sup> *Ivi*, p. 136.

scrive Kaldor, queste forze esistono e seppure messe a rischio dallo stato di guerra, la loro predisposizione al negoziato e alla risoluzione pacifica dei conflitti fa diminuire il potere delle parti belligeranti<sup>176</sup>.

Anche la fase propriamente militare degli interventi militari, ha evidenziato diversi limiti, derivanti dall'incapacità di capire la natura dei compiti che le nuove guerre richiedono di eseguire. Il *modus operandi* degli interventi umanitari, ha spesso previsto l'utilizzo dei bombardamenti aerei nei confronti degli attaccati. L'esempio tipico, è stato l'attacco aereo delle truppe NATO, compiuto ai danni della Serbia, durante la guerra in Kosovo. L'utilizzo delle forze aeree oltre a ragioni di carattere strategico, risponderebbe alla necessità di minimizzare i rischi per la vita dei propri soldati. Un'esigenza sempre più pressante, di fronte all'impopolarità crescente della guerra, presso l'opinione pubblica occidentale.

Tuttavia, se lo scopo degli interventi umanitari deve essere quello di minimizzare il numero delle vittime delle violazioni

---

<sup>176</sup> Ivi, p 138, Kaldor, scrive dell'esistenza di gruppi della società civile aperti al dialogo, in quasi tutti i principali contesti di guerra, Somalia, Bosnia, Ruanda. L'indifferenza della diplomazia e della politica occidentale nei confronti delle società civili locali è testimoniato seppure in un contesto differente da quello degli interventi umanitari da M. Juergensmeyer, *Rapporto Baghdad*, p. 23, che annovera l'incapacità di coinvolgere la società civile locale, tra i motivi del difficile dopo-guerra irakeno.

dei diritti umani, non si può non rilevare l'inefficacia<sup>177</sup> in tal senso degli attacchi aerei, come dimostra il caso del Kosovo. È infatti assodato, che il piano serbo di pulizia etnica ai danni della popolazione kosovara, sebbene fosse stato elaborato prima dei bombardamenti aerei, sia stato una risposta alla campagna aerea NATO.<sup>178</sup> Per fermare la pulizia etnica, sarebbe dunque stato necessario, l'impiego di truppe di terra, che però a causa dei rischi politico-militari ad esso connessi, ebbe luogo soltanto dopo il ritiro dell'armata federale Jugoslava dal Kosovo, a massacro ormai avvenuto.<sup>179</sup>

Tuttavia, anche un eventuale impiego delle truppe di terra, deve essere calibrato alla realtà delle “nuove guerre.” In questo contesto, quello che si richiede alle truppe internazionali, è la ricostruzione graduale di un contesto di legittimità e di fiducia nelle istituzioni. Motivo per cui, i compiti che essi dovrebbero

---

<sup>177</sup> Kaldor, mette in dubbio anche l'efficacia militare degli attacchi aerei. Infatti, secondo il suo giudizio i fattori decisivi della resa serba sono stati, la fine del sostegno della Russia e la minaccia di un'invasione terrestre, *Ivi*, p. 182.

<sup>178</sup> Sul punto, M. Walzer, *Sulla guerra*, p. 97, H. Munkler, *Politica e guerra*, p. 450, M. Kaldor, *Le nuove guerre*, p. 174.

<sup>179</sup> M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, p. 51, parla di un allontanamento forzato di 800.000 cittadini Kosovari in Albania e in Macedonia, seguito dal massacro di 10000 di coloro che restarono. Sulla necessità di inviare truppe di terra, insisteva M. Walzer, *Sulla Guerra*, p. 97- 98, “I soldati con i fucili, che perlustrano interi villaggi casa per casa non possono essere fermati da bombe intelligenti: possono essere fermati soltanto da altri soldati armati di fucile”[...] e ancora: “Persino con una giusta causa e con le migliori intenzioni, come possiamo usare la forza militare nel paese di qualcun altro se non siamo disposti ad avere a che fare con le conseguenze impreviste delle nostre azioni? Suppongo che se fossimo stati visibilmente pronti a febbraio e a marzo a entrare in Kosovo via terra, la pulizia etnica su larga scala avrebbe subito una battuta d'arresto”.

svolgere si collocano a metà strada tra un'azione militare e una di polizia.<sup>180</sup>

L'ultimo, ma non meno essenziale aspetto da considerare, è quello della ricostruzione dopo l'intervento umanitario. Spesso la fase della ricostruzione è stata condotta attraverso un mix di politiche eterogenee, comprendenti da un lato, una rapida transizione al mercato e alla democrazia da realizzarsi per mezzo di liberalizzazioni, privatizzazioni, e l'organizzazione di elezioni, dall'altro aiuti umanitari a pioggia. I risultati ottenuti sono stati nella gran parte dei casi deludenti, perché le politiche economiche rigidamente neo-liberiste hanno favorito gli investitori stranieri su quelli locali, mentre l'assistenza umanitaria sostituendosi alla produzione locale, ha contribuito all'indebolimento dell'economia formale.<sup>181</sup> Inoltre, organizzare elezioni senza aver ricostruito uno spazio pubblico relativamente libero, può avere effetti opposti a quelli auspicati, rischiando di favorire i gruppi politici più

---

<sup>180</sup> M. Kaldor, *Le nuove guerre*, p. 141-142, sostiene che tra i primi rientrano compiti tradizionali come la separazione dei belligeranti, il mantenimento del cessate il fuoco, e il controllo degli spazi aerei e compiti nuovi come la protezione delle zone di sicurezza o dei corridoi umanitari. Tra i secondi rientrano compiti come la cattura dei criminali di guerra, e il mantenimento dell'ordine e della sicurezza.

<sup>181</sup> Secondo Kaldor, gli inconvenienti nella ricostruzione sono dovuti al mancato coordinamento tra Nazioni Unite da un lato e Fondo monetario e Banca mondiale dall'altro, *Ivi*, p. 147-148.

estremisti<sup>182</sup>. Un modello di ricostruzione giusto ed efficace dovrebbe invece: a) puntare al ristabilimento di autorità politiche legittime che impediscano il ripetersi delle condizioni che hanno portato alla guerra, attraverso la garanzia del rispetto della legge e della sicurezza pubblica<sup>183</sup>; b) piuttosto che, imporre modelli estranei al tessuto civile locale, dovrebbe appoggiarsi alla società civile locale e a specialisti del luogo per la ricostruzione degli apparati amministrativi ed economici; c) impedire alle strutture mafiose, che si sono formate e ampliate nel corso della guerra, il dominio della nuova economia di pace;<sup>184</sup> d) garantire la fornitura dei servizi essenziali e riattivare le principali infrastrutture (acqua, energia, trasporti, posta e telecomunicazioni), affidandone, nei limiti del possibile, la ricostruzione ad imprese locali.

Abbiamo cercato di esaminare, i diversi lati oscuri presenti nella conduzione degli interventi umanitari. Oltre alla parte critica dell'analisi, abbiamo cercato di individuare le linee

---

<sup>182</sup> Sul punto, D. Grassi, *La globalizzazione della democrazia*, p. 12, "La presenza di istituzioni elettorali non è spesso sufficiente ad impedire la sopravvivenza del vecchio autoritarismo, o la sua rinascita sotto nuove spoglie. Per rafforzarsi, la democrazia richiede una serie ulteriore di condizioni, tra le quali un autentico miglioramento della situazione economica e sociale, una migliore diffusione della ricchezza nella società, che favorisca la propensione al compromesso, una differenziazione sociale che non penalizzi le classi medie e produttive e un aumento dei livelli di istruzione, con la diffusione di valori di fiducia interpersonale, soddisfazione esistenziale e competenza".

<sup>183</sup> M. Kaldor, *Le nuove guerre*, p. 150-151

<sup>184</sup> H. Munkler, *Politica e guerra*, p. 447.

guida di un modello alternativo di conduzione degli interventi umanitari. Nel prossimo paragrafo, cercheremo di recuperare queste indicazioni, per sviluppare una teoria dell'intervento umanitario giusto.

##### 5. *Una teoria dell'intervento umanitario giusto.*

L' intervento umanitario non può essere giustificata in nome della democrazia, della libertà d'impresa, della giustizia economica, o di qualsiasi idea del bene o modello sociale che pretendiamo di esportare militarmente per altri paesi. Il modello che intendiamo proporre, ritiene che la guerra sia in ogni caso un male, che può essere giustificata solo in quanto riduce un male superiore. Per questo motivo, è opportuno individuare limiti e regole di condotta a cui un intervento umanitario giusto dovrebbe conformarsi.

Un intervento umanitario giusto, dovrebbe rispettare i due principi morali della dottrina classica della guerra giusta: lo *ius ad bellum*, cioè le regole che stabiliscono quando il ricorso alla forza delle armi è moralmente giustificato; e lo *ius in bello* che



invece riguarda la legge della condotta in guerra, cioè le regole che governano l'impiego giustificabile delle forze armate in combattimento. Oltre ai due principi tradizionali, esso dovrebbe rispettarne un altro, dato da quello che Walzer definisce *ius post bellum*<sup>185</sup> (giustizia dopo la guerra), che riguarda la fase della pacificazione e della ricostruzione dopo l'intervento.

Per quanto riguarda il principio dello *ius ad bellum*, abbiamo già detto,<sup>186</sup> che per evitare strumentalizzazioni in nome di interessi particolaristici di potenza, sarebbe opportuno istituzionalizzare i diritti umani ancorandoli alla forza del diritto.<sup>187</sup> Tuttavia, in mancanza di una simile condizione all'interno dell'attuale sistema politico internazionale e rifiutando la posizione di chi ritiene inammissibile l'intervento militare anche quando si tratta di contrastare attivamente l'uccisione di innocenti, l'unica strada da seguire resta quella di individuare i criteri che possano dare giustificazione morale agli interventi umanitari.

---

<sup>185</sup> M. Walzer, *Sulla guerra*, p. XV.

<sup>186</sup> Vedi sopra IV. 4.

<sup>187</sup> In tal senso è interessante la proposta avanzata da A. Ferrara, *Fondare senza fondamentalizzare i diritti umani: il ruolo di una Seconda Dichiarazione*, di formulare una *Seconda Dichiarazione Universale dei diritti umani*, che identifichi “quei pochissimi diritti genuinamente fondamentali, formulati in un linguaggio neutrale rispetto alla diversità delle culture, rispetto ai quali la comunità degli stati del mondo si impegna a limitare la sovranità degli stati nazionali”.

Il primo criterio richiede che vi sia l'evidenza di gravi e massicce violazioni dei diritti dell'uomo (genocidio, esecuzioni di massa, pulizia etnica, schiavitù), all'interno del contesto in cui si usa la forza. Tali crimini devono generare un contesto, in cui sia necessario un intervento urgente e immediata, al fine di evitare il peggioramento della situazione.

In base al secondo criterio, l'intervento dovrebbe avvenire con l'avallo dell'autorità competente nell'ambito del diritto internazionale cioè le Nazioni Unite. Tuttavia, in assenza di tale requisito, o per mancanza di accordo tra i membri del Consiglio di Sicurezza, o per l'esercizio del potere di veto di uno o più membri del Consiglio, si potrebbe legittimare ugualmente l'intervento a patto che esso avvenga con il consenso dei paesi vicini e della comunità internazionale.<sup>188</sup>

Tale consenso potrebbe essere rilevato, tenendo in considerazione le posizioni espresse: dagli stati in seno all'Assemblea generale delle Nazioni Unite, da istituzioni come la Corte Internazionale di Giustizia e dalle principali organizzazioni regionali (UE, MERCOSUR, ASEAN,

---

<sup>188</sup> È chiaro, che anche le argomentazioni contrarie non dovrebbero rispondere a interessi particolaristici di potenza.

ECOWAS, NAFTA, SADC).<sup>189</sup>

Infine, in base ad un terzo criterio, l'intervento armato dovrebbe essere l'*extrema ratio*, da utilizzare quando il ricorso a tutti gli altri strumenti, sia di tipo economico (sanzioni economiche, restrizioni commerciali, etc.) sia di tipo diplomatico, (negoziati che come abbiamo sostenuto in IV, 4, coinvolgano anche le formazioni politiche alternative, rispetto a quelle dei signori della guerra) fallisce.

In base al criterio cardine del principio dello *ius in bello*, l'utilizzo dei mezzi militari, dovrebbe essere proporzionale rispetto ai fini moralmente legittimi che si intende perseguire. Ora come abbiamo già chiarito in IV, 4, l'obiettivo principale di un intervento umanitario è quello di minimizzare le violazioni dei diritti umani. Questo comporta la responsabilità di fare tutto quello che è necessario,<sup>190</sup> per ridurre tali violazioni, anche se ciò comporta dei rischi per i soldati della

---

<sup>189</sup> Il MERCOSUR (Mercado común del Sur) include Brasile, Argentina, Uruguay e Paraguay, con l'associazione di Bolivia e Cile). L'ASEAN (Association of South-East Asian Nations) include Indonesia, Filippine, Tailandia, Malesia, Singapore, Vietnam, Cambogia, Laos, Brunei, Birmania. L'ECOWAS (Economic Community of West African States) include 16 paesi dell'Africa occidentale. La NAFTA (North American Free Trade Agreement) include USA, Canada e Messico. La SADC (South African Development Coordination Conference) include 14 stati dell'Africa Meridionale. Il regionalismo, cioè l'aggregazione economica, commerciale, sociale e politica tra stati confinanti è un fenomeno sempre più in crescita nell'ambito delle relazioni internazionali. Sulla possibilità che le organizzazioni regionali divengano attori di primo piano della *governance regionale* e anche globale vedi. M. Telò, *L'Europa potenza civile*, pp. 87-120.

<sup>190</sup> Rimando, alla discussione sui comportamenti da tenere, svolta in IV, 4.

forza interveniente.

Il secondo criterio tradizionale dello *ius in bello*, è quello che richiede di discriminare rigorosamente tra combattenti e non combattenti. In particolare si dovrebbero distinguere tre gruppi: i leader, i funzionari, i semplici soldati e la popolazione civile. I primi due, da ritenersi responsabili da punire perché hanno voluto la guerra, la popolazione civile da ritenere innocente e da salvaguardare dagli attacchi e i soldati da considerare non responsabili e da attaccare soltanto se c'è la necessità di farlo.<sup>191</sup> Tuttavia, questa distinzione, che era adatta per disciplinare l'uso della forza nel contesto delle vecchie guerre, e inadeguata nell'ambito delle "nuove guerre", dove la distinzione tra combattenti e non combattenti è più difficile da farsi. Che fare allora, per distinguere tra vittime e carnefici delle nuove guerre? Innanzitutto, evitare l'uso massiccio di bombardamenti, che troppo spesso causano quelli che con un ipocrita eufemismo vengono definiti "danni collaterali". In secondo luogo, se l'obiettivo è quello di salvare il maggior numero di vite umane possibili, si dovrebbe puntare alla creazione di aree di sicurezza, dove i civili vengano protetti e i criminali di guerra catturati, di corridoi umanitari che

---

<sup>191</sup> Sul punto, J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, p. 126-128.

consentano i soccorsi alla popolazione e allo svolgimento di tutti quei compiti,<sup>192</sup> a metà strada tra compiti militari e compiti di polizia, necessari alla salvaguardia della popolazione civile.

Il terzo principio da rispettare è quello dello *ius post bellum*, si tratta di un principio nuovo rispetto a quelli tradizionali, connaturato alla natura stessa degli interventi umanitari. Come fa notare Walzer, l'intervento umanitario è "fin dall'inizio uno sforzo per cambiare il regime responsabile dei crimini".<sup>193</sup> È dunque chiaro, che la ricostruzione degli assetti politici ed economici del paese in cui si è intervenuti, deve essere tale da impedire il ripetersi delle condizioni che hanno dato origine alla guerra. Le finalità che deve avere un processo di ricostruzione sono state già descritte in IV,4, e per questo non ci ritorniamo. L'unica cosa che dobbiamo aggiungere, è che la fase della ricostruzione richiede tempi lunghi, spesso non quantificabili. Per questo motivo, occorre che il sostegno della comunità internazionale rimanga immutato anche quando sul paese in cui si è intervenuti si spengono i riflettori del circuito dei media e dell'opinione pubblica internazionale.

---

<sup>192</sup> M. Kaldor, *Le nuove guerre*, p. 141.

<sup>193</sup> M. Walzer, *Sulla guerra*, p. 21.

Come ha osservato Rawls, viviamo in un mondo dalle condizioni decisamente non ideali, segnato da grandi ingiustizie e dalla presenza di gravi mali sociali.<sup>194</sup> In un contesto del genere, talvolta la guerra è il male minore, l'unica strada possibile per impedire un male maggiore, derivante da ingiustizia e oppressione compiuta contro chi è più debole. Se, però, si accetta che in situazioni eccezionali il male minore possa essere giustificato, occorre individuare limiti e regole, che impediscano, che per sconfiggere un male se ne faccia uno ancora maggiore. Del resto, in assenza di una federazione di pace (*foedus pacificum*)<sup>195</sup> estesa a tutti gli stati, che metta per sempre fine a tutte le guerre e realizzi la *pace perpetua*, la ricerca di vincoli e regole di condotta che limitino rigorosamente le azioni di guerra ammissibili è l'unica strada praticabile.

---

<sup>194</sup> J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, p. 120

<sup>195</sup> I. Kant, *Per la pace perpetua*, p. 62.

## Bibliografia

Ainis, Michele, *I soggetti deboli nella giurisprudenza costituzionale*,  
in "Politica del diritto" 30:1 (1999). pp. 25-51.

Alexy, Robert, *La teoria delle libertà fondamentali di John Rawls*  
trad. di A. Castelli e F. Sciacca, in Sciacca, Fabrizio (a cura di),  
*Libertà fondamentali in John Rawls*, presentazione di S. Veca,  
Giuffrè, Milano 2002, pp. 1-36.

an-Naim, Ahmed, Abdullahi, , *Il conflitto tra la shari'a e i*  
*moderni diritti dell'uomo*, in Pacini, Andrea, (a cura di), *L'Islam*  
*e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Agnelli, Torino,  
1998, pp. 103-120.

Attinà, Fulvio, *Il sistema politico globale*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

Berlin, Isaiah, *Quattro saggi sulla libertà*, trad. e cura di M.  
Santambrogio, Feltrinelli, Milano, 1989.

Berlin, Isaiah, *Sulla ricerca dell'ideale*, in AA.VV. *La dimensione*  
*etica nelle società contemporanee*, Fondazione Agnelli, Torino,  
1990, pp. 3-19.

Bobbio, Norberto, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990.

Bobbio, Norberto, *Destra e Sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*. Donzelli, Roma, 1999.

Bobbio, Norberto, *Teoria generale della politica*, a cura di Bovero, Michelangelo, Einaudi, Torino, 1999.

Bonanate, Luigi, *Democrazia tra le nazioni*, Bruno Mondatori, Milano, 2001.

Botiveau, Bernard, *Il diritti dello stato nazione e lo status dei non Musulmani in Egitto e in Siria*. In A. Pacini, (a cura di), *Comunità cristiane nell'Islam Arabo. La sfida del futuro*, Fondazione Agnelli, Torino, 1996, pp. 121-138.

Boudon, Raymond, *Pluralità culturale e relativismo*, in Caniglia, Enrico - Spreafico, Andrea, (a cura di), *Multiculturalismo o Comunitarismo?* Luiss University Press, Roma, 2003, pp. 49-74.

Briggs, Asa, *Le origini del welfare state*, in Perugi, Giampaolo, (a cura di), *Pagine di storiografia*, Zanichelli, Bologna, 1998, pp. 256-260.

Calore, Antonello, *"Guerra giusta" tra presente e passato*, in Calore, Antonello (a cura di), *Guerra Giusta? La metamorfosi di un concetto politico*, Giuffrè, Milano, 2003, pp. VII-XV.

Caretti, Paolo, *I diritti fondamentali: libertà e diritti sociali*, Giappichelli, Torino, 2002.



Castrucci, Emanuele, *Retorica dell'universale. Una critica ad Habermas*, in "Filosofia Politica", 15:1, 2001.

Celano, Bruno, *Defeasibility e bilanciamento: sulla possibilità di revisioni stabili*, in "Ragion Pratica", 18, 2001 pp. 223-239.

Conforti, Benedetto, *Diritto Internazionale*, Editoriale Scientifica, Napoli, 1999.

Del Bò, Corrado, *Rawls e la teoria della giustizia internazionale*, in Sciacca, Fabrizio, (a cura di), *Libertà fondamentali in John Rawls*, pp. 117-133.

De Mucci, Raffaele, *fenomenologia e critica del concetto di Governance*, in Maffettone, Sebastiano - Pellegrino, Gianfranco, *Etica delle relazioni internazionali*, Marco Editore, Lungro di Cosenza, 2004, pp. 27-41.

Di Rienzo, Eugenio, *Guerra civile e guerra giusta nel XVIII secolo*, in "Filosofia Politica" 16:3 (2002) pp. 375-390.

Dworkin, Ronald, *Questioni di principio*, Il Saggiatore, Milano, 1990.

Elster, Jon, *L'uva acerba. L'utilitarismo e la genesi dei voleri*, in Sen, Amartya – Williams, Bernard, (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, trad. di A. Besussi Il Saggiatore, Milano, 2002. pp. 271-295.

- Facchi, Alessandra, *I diritti nell'Europa multiculturale*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- Ferrara, Alessandro, *Fondare senza fondamentalizzare i diritti umani: il ruolo di una Seconda Dichiarazione*, <http://dex1.tsd.unifi/jg/it/forum/ignatief/index.htm>
- Francis, Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, trad. di D. Ceni, Rizzoli, Milano, 1992.
- Galeotti, Anna, Elisabetta, *Multiculturalismo: filosofia politica e conflitto identitario*, Liguori, Napoli, 1999.
- Galeotti, Anna, Elisabetta, *I diritti collettivi*, in Vitale, Ermanno, (a cura di), *Diritti umani e tutela delle minoranze*, Rosenberg e Sellier, Torino, 2000.
- Galli, Carlo, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2001.
- Gori, Umberto, voce "Guerra", in *Dizionario di Politica*, dir. Da N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Tea, Milano, 1990.
- Grassi, Davide, *La globalizzazione della democrazia : transizione e consolidamento democratico agli albori del XXI secolo*, in "Rivista italiana di scienza politica", 32:1 (2002), pp. 3-29.
- Guastini, Riccardo, *Teoria e dogmatica delle fonti*, in *Trattato di*

*diritto civile e commerciale*, vol. I, t. I, Giuffrè, Milano 1998.

Guolo, Renzo, *L'Islam è compatibile con la democrazia ?* Laterza,  
Roma-Bari, 2004.

Habermas, Jürgen, *La costellazione post-nazionale. Mercato globale  
nazioni, democrazia*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano, 1999.

Habermas, Jürgen, *l'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*  
a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1998.

Habermas, Jürgen, *Umanità e bestialità - Una guerra al confine*  
*Tra diritto e morale*, [http://www.caffeeuropa.it/attualità/  
33habermas-guerra-ok.html](http://www.caffeeuropa.it/attualità/33habermas-guerra-ok.html)

Huntington, Samuel, *La terza ondata. I processi di  
democratizzazione alla fine del XX secolo*, Il Mulino,  
Bologna, 1995.

Huntington, Samuel, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine  
Mondiale*, Garzanti, Milano, 1997.

Ignatieff, Michael, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, trad.  
di S. D'Alessandro, Feltrinelli, Milano, 2003.

Juergensmeyer, Mark, *Rapporto Baghdad. Tutto quello che gli  
americani hanno sbagliato*, trad. di M. Toti, Reset Editore,  
Roma, 2004.

- Kaldor, Mary, *Le nuove guerre. La violenza organizzata nell'età globale*, trad. di G. Foglia, Carocci, Roma, 2001.
- Kant, Immanuel, *Per la pace perpetua*, trad. di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano, 1999.
- Kymlicka, Will, *La cittadinanza multiculturale*, trad. Di G. Gasperoni, il Mulino, Bologna 1999.
- Kymlicka, Will, *Teoria e pratica del multiculturalismo*  
*D'immigrazione* in, Caniglia, Enrico - Spreafico, Andrea,  
(a cura di), *Multiculturalismo o comunitarismo?* pp. 123-157.
- Maffettone, Sebastiano, *Etica pubblica. La moralità delle istituzioni*  
*Nel terzo millennio*, Il Saggiatore, Milano 2001.
- Maffettone, Sebastiano, *Liberalismo, multiculturalismo, diritti umani*,  
in, Caniglia, Enrico - Spreafico, Andrea, (a cura di),  
*Multiculturalismo o comunitarismo?* pp. 201-223.
- Maffettone, Sebastiano - Pellegrino, Gianfranco, (a cura di),  
*Etica Delle relazioni internazionali*, Marco Editore, Lungro di  
Cosenza, 2004.
- Maimone, Vincenzo, *La società incerta. Liberalismo, individui e*  
*Istituzioni nell'era del pluralismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli  
2002
- MacIntyre, Alasdair, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad.  
di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988.

- Munkler, Herfried, *Politica e guerra. Le nuove sfide della decomposizione degli stati, del terrore e delle economie di guerra civile*, trad. di M. Merlo, in "Filosofia Politica" 16:3 2002. pp. 435-456.
- Negri, Antonio - Hardt, Michael, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, trad. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano, 2001.
- Nussbaum, Martha C., *Giustizia sociale e dignità umana. da individui a persone* trad. di E. Greblo, Il Mulino, Bologna 2002.
- Nussbaum, Martha C., *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, trad. di W. Mazzeferoni, Il Mulino, Bologna, 2001.
- Pace, Enzo- Guolo, Renzo, *I fondamentalismi* Laterza, Roma-Bari, 1998.
- Pacini, Andrea, *l'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, in Pacini, Andrea (a cura di) *l'Islam e il dibattito sui diritti dell'uomo*, Fondazione Agnelli, Torino, 1998, pp. 3-30.
- Parsi, Vittorio E., *Gli Stati Uniti e l'ordine globale* in "Filosofia politica", 16:1 (2002), pp. 83-113
- Palombella, Gianluigi, *l'autorità dei diritti. I diritti fondamentali tra istituzioni e norme*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Pizzorno, Alessandro, *Le radici della politica assoluta*, Feltrinelli, Milano, 1993.

- Rawls, John, *Una teoria della giustizia*, trad. di U. Santini,  
revisione e cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1997.
- Rawls, John, *Unità sociale e beni principali*, in Sen, Amartya,  
Williams, Bernard (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, pp. 201-232.
- Rawls, John, *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, trad. di  
G. Rigamonti, Edizioni di Comunità, Milano 1994.
- Rawls, John, *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone,  
trad. di G. Ferranti e P. Palminiello, Edizioni di Comunità, Milano  
2001.
- Rawls, John, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, trad.  
di G. Rigamonti, a cura di S. Veca, Feltrinelli, Milano, 2002.
- Regan, Tom, *I diritti animali*, trad. di R. Rini, Garzanti, Milano,  
1990.
- Sandel, Michael J., *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, trad.  
di S. D'Amico, Feltrinelli, Milano 1994.
- Sbarberi, Franco, *L'utopia della libertà eguale. Il liberalismo sociale  
da Rosselli a Bobbio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.
- Schmitt, Carl, *Le categorie del "politico"*, a cura di G. Miglio, P.  
Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972.
- Sciacca, Fabrizio, *Ingiustizia vs. restrizione*, in Sciacca, Fabrizio  
(a cura di), *Libertà fondamentali in John Rawls*, cit., pp. 135-145.

Sciacca, Fabrizio, *Ingiustizia politica*, Giuffrè, Milano, 2003.

Sen, Amartya, *Rights and Agency*, in “Philosophy and Public Affairs” 11:1 (1982), pp. 3-39.

Sen, Amartya, *Etica ed economia*, trad. di S. Maddaloni,  
Laterza, Roma-Bari 1988.

Sen, Amartya, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, Il  
trad. di A. Balestrino, G.M. Mazzanti, Il Mulino, Bologna 1994.

Sen, Amartya, *la libertà individuale come impegno sociale*, trad. di  
C. Scarpa, F. Crespi, Laterza, Roma-Bari, 1997

Sen, Amartya, *Lo sviluppo è libertà*, trad. di G. Rigamonti,  
Mondatori, Milano 2000.

Sen, Amartya, *La ricchezza della ragione*, trad. di A. Balestrino,  
B. Ingraio, G. Mozzanti, Il Mulino, Bologna, 2000.

Sen, Amartya, *Globalizzazione e libertà*, trad. di G.  
Bono, Mondatori, Milano 2002.

Sen, Amartya, - Williams, Bernard, (a cura di), *Utilitarismo e  
Oltre*, tr. Di A. Besussi, cura di S. Veca, Il Saggiatore, Milano,  
2002.

Sen, Amartya, *Le radici della democrazia*, in “Internazionale”, 513:11  
(2003), pp. 28-35.

- Szyska, Christian, *Diritti umani*, in Elger, Ralf-Stolleis, Friederike, *Piccolo dizionario dell'Islam. Storia, cultura, società*, Einaudi, Torino 2002, pp. 91-93.
- Talbi, Mohammed, *La shari'a: ha ancora un futuro tra laicità e ateismo?* in Caniglia, Enrico-Spreafico, Andrea, *multiculturalismo o comunitarismo?* Luiss University Press, Roma, 2003, cit., pp. 189-200.
- Telò, Mario, *L'Europa potenza civile*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Tincani, Persio, *Chi sono le parti? Per una posizione pre-originaria*, In Sciacca, Fabrizio (a cura di), *Libertà fondamentali in John Rawls*. cit., pp. 37-73.
- Veca, Salvatore, *Il dilemma della condivisione politica*, in Maffettone Sebastiano-Veca, Salvatore, *Filosofia, politica, società*, Donzelli Roma 1995, cit., pp. 193-206.
- Veca, Salvatore, *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Feltrinelli, Milano 1998.
- Veca Salvatore, *La bellezza e gli oppressi. Dieci lezioni sull'idea di Giustizia*, Feltrinelli, Milano 2002.
- Veca, Salvatore, *I diritti umani e la priorità del male*, in Ignatieff, Michael, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano, 2003. pp. 101-134.



Walzer, Michael, *Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche*, trad. di F. Armao, presentazione di S. Maffettone, Liguori, Napoli, 1990.

Walzer, Michael, *Geografia della morale, Democrazia, tradizioni e universalismo*, trad. di N. Urbinati, Dedalo, Bari, 1999.

Walzer, Michael, *Sulla guerra*, trad. di N. Cantatore, Laterza, Roma-Bari, 2004.

Weber, Max, *il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. di Pietro Rossi, Mondatori, Milano, 1974.

Weber, Max, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1974.

Zolo, Danilo, *Fondamentalismo umanitario*, in Ignatieff, Michael, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano, 2003, pp. 135-157.