

# Il problema della giustizia internazionale dopo l'11 settembre

di Salvatore Veca\*

Ho lavorato, negli ultimi vent'anni e passa, nell'ambito della teoria politica normativa, cioè di prospettive filosofiche che mirano a offrirci buone ragioni per il giudizio politico dal punto di vista etico. È questo l'ambito di ricerca che per convenzione chiamo delle teorie della giustizia, quelle che per Ricoeur devono darci le regole che governano il predicato «giusto». Quando è giusta la risposta militare, quando è giusta la finanziaria, è giusto o meno affidare al mercato la salute, e così via.

Sono domande in cui usiamo il predicato giusto. Se cerchiamo di dare coerenza a questi impieghi del predicato «giusto», cerchiamo di fare, alla grande o terra terra, teorie della giustizia; questa idea è molto semplice. Ora, sono state impegnate grandi energie intellettuali negli ultimi trent'anni a partire dall'opera di Rawls *Una teoria della giustizia*, che è del '71, per rispondere alla domanda:

quali sono i principi, i requisiti di una società eticamente accettabile, decente, meno ingiusta? Ci sono vari modelli, varie risposte. Tutte però, esplicitamente o implicitamente, si basano sul riferimento a comunità politiche definite da una stabilità di confini che include una certa popolazione, escludendo ovviamente tutte le altre. Come si dice in teoria politica, sono tutte sul versante interno, di quello che per convenzione chiamiamo «la costellazione degli Stati nazione», alcune per ragioni interne alla teoria stessa, altre per ragioni contingenti. A me sembra che il problema principale, il quale chiama in gioco la responsabilità intellettuale della filosofia politica e morale, è quello di misurarsi con questa domanda: è possibile estendere i criteri di giustizia dal versante interno al pianeta, all'arena internazionale? E se è possibile, come?

Ora, per chiarire la natura della que-

\* Ordinario di Filosofia politica nell'Università di Pavia.

Viene qui riportata la trascrizione, non rivista dall'Autore, di una parte della conversazione tenuta a Brescia il 25 ottobre 2001 su invito della Ccdc, in occasione della presentazione del libro *La penultima parola e altri enigmi*.

stione, la mia idea è che in primo luogo bisogna dimostrare che è possibile l'estensione contro il divieto che viene dalla grande tradizione, vecchia e nuova, del realismo politico. Da Tucidite ad Hobbes fino a Carl Schmitt, mentre si può risolvere la questione del conflitto e quindi generare le condizioni di pace interna, cioè i modi durevoli di convivere nel tempo, basati su una qualche forma di patto di società, di contratto sociale, questa soluzione non la si può estendere sul versante esterno, perché è strutturalmente proprio della comunità internazionale il carattere, come si usa dire, anarchico o di stato di natura. E questo perché, come diceva Hobbes che scriveva molto bene, i leviatani sono tra loro in postura gladiatoria, il che vuol dire che non c'è la necessità di avere guerra ma probabilità di guerra, per cui le aspettative sono incerte. Le sovranità statuali hanno una sola logica, che è quella della massimizzazione del proprio interesse e, siccome gli interessi sono divergenti, si va allo scontro o si trovano equilibri dovuti, come si diceva nel modello Westfalia, ad un *modus vivendi*. Risultato della guerra è un riequilibrio degli assetti di potenza, sul quale si fonderà una pace precaria.

Chiunque, come me, sia convinto che si deve superare lo scoglio costituito dalla grande questione dell'esclusione, ha come primo dovere intellettuale quello di cercare di indebolire il divieto hobbesiano. Chi mi può dare una mano?

Un filosofo ritornato con grande pre-

stigio alla ribalta negli ultimi dieci anni, è Kant, e in particolare lo scritto *Per la pace perpetua*, che alla fine del diciottesimo secolo definiva, con i suoi celebri tre articoli del trattato di pace immaginario, le condizioni per l'estensione. Ora come molti sanno, le tre condizioni devono essere soddisfatte come si suol dire lessicalmente, cioè prima una dell'altra, per cui non puoi passare a quella successiva se non hai soddisfatto la prima.

La prima condizione perché si minimizzino le probabilità di guerra e si massimizzino quelle di pace riguarda le caratteristiche del regime politico interno dalle comunità politiche, cioè è la condizione della costituzione repubblicana. L'opposto della costituzione repubblicana, che semplificando possiamo chiamare democrazia, era per Kant il dispotismo, l'autocrazia, e quindi con linguaggio moderno il totalitarismo. Dunque, perché sia possibile minimizzare le probabilità di guerra, è previamente richiesto che il regime interno di qualsiasi comunità politica, definita da confini, sia repubblicano, cioè in qualche modo preveda un patto sociale non con degli schiavi ma con dei cittadini che esprimono consenso, selezionano i governanti e autorizzano a governare.

Se questa condizione è soddisfatta, allora si può passare al secondo articolo che è quello del federalismo, del cosiddetto *foedus pacificum*.

Si giunge poi alla grande novità del terzo articolo, che utilizzando la vecchia storia del diritto internazionale

che riguardava in realtà il problema del commercio dei pirati, introduce la novità straordinaria del diritto cosmopolitico (come sempre in filosofia si mette vino nuovo in botti vecchie e poi lo si chiama progresso filosofico). Così accanto al diritto pubblico interno, repubblica, e al *fedus pacificum*, la federazione, diritto pubblico esterno, il terzo articolo prescrive il diritto cosmopolitico.

Quest'ultimo non è in capo a Stati, ma in capo a individui, per cui c'è un dovere di ospitalità indipendentemente dal fatto che una persona faccia parte di una comunità piuttosto che di un'altra. Sembra una cosa ovvia, ma l'idea di ascrivere diritti a persone indipendentemente dal fatto che siano membri di comunità politiche, è un'idea esplosiva; perché mentre per Hobbes è insensato dire che qualcuno ha dei diritti se non li definisci entro l'assegnazione statale, Kant pensa che, soddisfatta la condizione della repubblica e la condizione della federazione, si potranno ascrivere diritti a esseri umani indipendentemente dal fatto che facciano parte dell'una o dell'altra comunità politica.

Se voi guardate a tutti i modelli delle cosiddette priorità relativamente ai diritti umani nelle forme di cooperazione internazionale, la prospettiva kantiana – sia pure in modo precario – torna fuori dopo la prima guerra mondiale del secolo scorso, e in una parte nella dichiarazione dei diritti dell'Onu dopo la seconda guerra mondiale. Questa prospettiva in sostanza è basata sull'idea che le con-

dizioni della pace dipendano dalla democratizzazione estesa dei regimi; vuol dire che la natura dell'arena internazionale ha come sua variabile indipendente la natura dei regimi interni. È il contrario della visione di Hobbes. Quindi tra Hobbes e Kant, eredi di Hobbes e Kant, ci misuriamo a volte anche entro noi stessi quando ci poniamo tra queste due alternative.

Il secondo argomento riguarda l'estensione dei criteri di giustizia. Abbiamo bisogno di un criterio di valutazione etico, che sia il meno possibile dipendente da una particolare concezione sostanziale di valore politico, se si vuol prendere sul serio la pluralità delle concezioni sostanziali di valore politico che esistono qua e là per il pianeta. Per guadagnare più universalismo quanto a giustizia, è evidente che non si può partire con la proposta di un criterio valutativo che dipenda dai nostri modi di vedere che cos'è una buona vita, perché questo è bloccato immediatamente da chi trova altre ragioni per ritenere una vita degna di essere vissuta. La mia idea è di usare un criterio valutativo basato sulla concezione della duplicità tra la nostra dimensione di essere pazienti morali e la nostra dimensione di essere agenti morali. Questo permette di sostenere che l'idea dello sviluppo umano come libertà, un'idea proposta da Amartya Sen, combinata con la dimensione paziente-agente può funzionare in modo relativamente indipendente rispetto a concezioni sostanziali di vita buona. Si tratta di tirar via quel-

lo che dipende dalla mia tradizione per dire se una vita è migliore o peggiore, e mettersi dal punto di vista di chi la vive; in questo modo rispettiamo la varietà delle ragioni per cui una vita è degna di essere vissuta, dal punto di vista di chi la vive e non dal punto di vista di chi impone o propone uno standard di vita. Questo criterio è stato applicato a problemi di indicatori di povertà, di benessere o malessere, di indici comparati di sviluppo umano.

L'altro punto consiste nel trovare una procedura che consenta di arrivare a esiti possibili di convergenza, tenendo conto che partiamo dal fatto del pluralismo, che non è un problema di relativismo. Ci sono nel mondo esseri umani che hanno ragioni per scegliere un modo di vivere diverso da quelle che abbiamo ereditato o a cui noi siamo leali; comprendere cosa vuol dire vivere una vita dettata da altre ragioni, che noi non condividiamo ma che altri condividono, non è relativismo. A nessuno si chiede di rinunciare alle ragioni di lealtà nelle proprie convinzioni, ma a guardare alle proprie convinzioni come le convinzioni di qualcuno. Ora, se dobbiamo trovare una procedura che possa generare esiti, passo dopo passo, di convergenza, non possiamo di nuovo offrire principi che dipendono da concezioni sostanziali di giustizia. L'idea che propongo è quella, come dire, di una giustizia procedurale di base o minima, che ha un solo assioma, che è molto debole rispetto ad altre teorie che, pretendendo troppo, si bloccano in parten-

za. L'assioma è semplicemente quello che nessuno, in una pratica qualsivoglia mirante a esiti di deliberazione e arbitrato su ciò che è giusto o ingiusto, deve essere escluso. Qualsiasi pratica che mira a deliberare dovrà dare ascolto a tutte le voci, senza nessuna esclusione. È un criterio elementare di inclusione/esclusione che mi dà un grado minimo di accettabilità e di decenza, e un grado minimo di civiltà.

C'è infine una terza idea: la prima è lo sviluppo come libertà, la seconda è la giustizia procedurale minima, la terza è l'idea che noi non dovremmo rinunciare a tentare ricorrentemente di costruire utopie. Sebbene l'utopia sia assolutamente impopolare e fuori moda, sono convinto che la serietà della filosofia politica, con tutti i suoi limiti, sia basata sull'idea di offrire mondi vivibili possibili, entro lo spazio che il mondo ci concede naturalmente; e questo consente di indebolire la ferrea presa riduzionistica del realismo politico. Perché vi è tanto discredito nei confronti dell'utopia? Siamo eredi di un secolo, quello che si è chiuso da quasi due anni e ci ha lanciati dentro il ventunesimo «alla grande» tra antrace e Bin Laden, siamo eredi di un secolo in cui abbiamo conosciuto gli orrori e il male politico assoluto, generato dalla credenza nelle utopie nel costruttivismo politico delle società perfette. Ne abbiamo viste di cotte e di crude, quindi sarebbe bene evitare che si continui nell'esercizio di modellare società basate su ideali impersonali in nome dei quali si fanno a pezzi le persone.

L'idea della priorità e del comando politico sulla società, l'idea di modellare le società grazie all'esercizio dell'autorità politica ha generato il male e ha gettato nel discredito le utopie.

Quel modo di pensare è caratterizzato da due clausole: la prima, che invita a pensare alle istituzioni e alle forme di convivenza come esse potrebbero essere, va bene, mentre la seconda dice: pensa agli esseri umani come dovrebbero essere. Quest'ultima è pessima, e congiunta con la prima produce il male. Ma rinunciare alla seconda clausola, cioè all'idea che uno debba in qualche modo impiegare le persone come arnesi in funzione di un ideale impersonale, anche il migliore del mondo, non vuol dire rinunciare alla prima, cioè a saggiare le possibilità politiche con un solo vincolo, il rispetto nei confronti delle persone così come esse sono. È questa l'idea che chiamo di utopia ragionevole, nel senso che prende sul serio le ragioni delle persone ma non rinuncia a prospettare, a saggiare possibilità politiche alternative rispetto a quelle date sotto il vincolo del rispetto delle persone; le istituzioni come possono essere, gli esseri umani come sono. Se si adotta questa terza idea, che è un modo di guardare le cose, allora la severità dei vincoli posti dal realismo politico si indebolisce.

Io prendo molto sul serio il realismo politico ma non accetto la versione riduzionistica che lo caratterizza. I realisti politici trovano spesso delle terribili sorprese: avevano escluso

dall'ambito delle possibilità certe opzioni e allora arriviamo ai dilemmi dell'11 settembre, per quello che riusciamo a capire. Una delle percezioni e delle forme reattive immediate, quel giorno, fu l'idea che avesse luogo qualcosa che era inimmaginabile, non era pensabile. Cosa vuol dire che era una cosa inimmaginabile o impensabile? Vuol dire che è escluso dall'ambito del menu di alternative alle quali siamo abituati. Ora i realisti politici in questo caso avevano escluso possibilità demoniache, quelle che io chiamo le possibilità non del disvalore ma dell'antivalore. Se però riflettiamo in maniera fredda sulle ragioni di più lungo termine o sui processi che hanno fatto fare questo salto di soglia nella crudeltà, nell'antivalore dell'attacco terroristico o di guerra, ci rendiamo conto che non era poi così impensabile, molte tessere si possono ricomporre.

È chiaro che il mondo uscito dal sistema geopolitico degli anni '90 del secolo scorso era un mondo completamente sbilanciato negli equilibri di potenza, un mondo unipolare con un'enorme ingiustizia e con forme reattive nei confronti della forza intrinseca nei processi di mondializzazione, globalizzazione. Un mondo in cui entro quello che si usa chiamare Islam era da tempo in atto una guerra, un corpo a corpo per chi ottenesse devozioni politiche e controllo sulle risorse petrolifere. Non sono i dannati della terra che hanno scatenato questo terrorismo internazionale, non sono gli oppressi. La mia tesi è che c'è solo una connessione indi-

retta fra il fatto della oppressione ed il fatto della così proclamata guerra religiosa.

Noi siamo molto esperti delle guerre di religione, perché il meglio o il poco di civiltà che noi abbiamo ereditato, per la quale alcuni di noi più anziani di me si sono anche battuti, è un esito postumo delle terribili soluzioni dei conflitti per la verità che hanno posto in essere le nostre controparti passate. Sono i trattati di pace per sfinimento dopo le guerre religiose europee che generano i *modus vivendi* precari, che insegnano la virtù elusiva della tolleranza, che mettono in moto la capacità di convivere mantenendo lealtà diverse ed interpretando in altro modo il significato della vita o la salvezza. Sappiamo benissimo che i conflitti cosiddetti identitari, di cui per esempio il conflitto religioso è un esempio classico, non sono mai totalmente puri. I conflitti identitari si intersecano con pezzi di conflitti relativi a interessi. È il grado che varia. Non accetto la l'idea di scontro di civiltà. È analiticamente insoddisfacente. Sono otto le civiltà censite da Huntington, e inoltre non accetterei l'offerta di interpretazione che gli attori criminali danno dei loro atti criminali. Perché mai dovremmo accettarla.

In conclusione vorrei raccontare una cosa buffa. In agosto ho messo insieme nove lezioni sull'idea di giustizia,

un librettino nella cui lunga introduzione ripercorro un po' la vicenda della ricerca e della politica e come il fatto della globalizzazione scompagina i discorsi bene ordinati delle teorie della giustizia. Quindi bisogna rimettersi al lavoro, bisogna cercare di rispondere, trovare i criteri del giusto e dell'ingiusto in un mondo in cui hai un pianeta spezzato tra ricchezza e povertà. L'ho consegnato a Feltrinelli Editore pochi giorni prima dell'11 settembre. E la sera dell'11 settembre, come sarà successo a tanti di noi mi sono detto: «Madonna santa, che senso ha fare un libro che tenta di ragionare sulla possibilità della giustizia internazionale in un mondo in cui conosciamo l'esperienza di questi orrori?». Poi ci ho ripensato e mi son detto che non bisogna cedere anche nel piccolo. Credo che sia importante resistere alla tentazione di ridurre, di contrarre il proprio modo di vivere e occorra imparare a convivere sotto la pressione inevitabile del rischio e dell'incertezza che probabilmente saranno piuttosto lunghe. Allora ciascuno deve fare quello che può. Il mio piccolo contributo è quello di andare avanti, di seguire il mio dovere intellettuale che non è poi così costoso. Cerchiamo di fare meglio ciascuno la sua parte, sperando non debba diventare troppo onerosa o preziosa in tempi difficili.