

**Diritto, politica e realtà sociale  
nell'epoca della globalizzazione**

**Atti del XXIII Congresso nazionale della Società  
italiana di Filosofia giuridica e politica  
Macerata, 2-5 ottobre 2002**

**a cura di Giorgio Torresetti**

**eum x** filosofia del diritto



Diritto, politica e realtà sociale  
nell'epoca della globalizzazione

Atti del XXIII Congresso nazionale della Società  
italiana di Filosofia giuridica e politica

Macerata, 2-5 ottobre 2002

a cura di Giorgio Torresetti

eum

ISBN 978-88-6056-108-4  
©2008 eum edizioni università di macerata  
vicolo Tornabuoni, 58 – 62100 Macerata  
info.ceum@unimc.it  
<http://ceum.unimc.it>

Stampa:  
stampalibri.it – Edizioni SIMPLE  
via Trento, 14 – 62100 Macerata  
info@stampalibri.it  
[www.stampalibri.it](http://www.stampalibri.it)

Distribuzione e vendita:  
BDL  
Corso della Repubblica italiana, 9 – 62100 Macerata  
[bottegadellibro@bdl.it](mailto:bottegadellibro@bdl.it)

## Indice

- 7    Presentazione  
     di Carlo Menghi  
     Saluti d'apertura
- 11   Alberto Febbrajo
- 13   Gaetano Carcaterra
- 15   Relazioni introduttive  
     Massimo Cacciari
- 17   L'epoca della globalizzazione  
     Natalino Irti
- 59   Le categorie giuridiche della globalizzazione
- 91   Il diritto fra libertà e controllo: regole giuridiche e mercato  
     Carlo Menghi
- 93   Libertà e controllo giuridico nello spazio globale
- 109   Discussant: Giuseppe Zaccaria  
     Maria Rosaria Ferrarese
- 119   Mercato e diritto nello spazio globale
- 123   Discussant: Paolo Spada
- 155   Il diritto fra libertà e controllo: innovazioni e  
     trasformazioni nell'esperienza giuridica  
     Giovanni Sartor
- 157   La rivoluzione informatica e la globalizzazione
- 167   Discussant: Giovanni degli Antoni

- Francesco Galgano  
173 I caratteri della giuridicità nell'epoca della globalizzazione  
187 Discussant: Gianluigi Palombella
- 217 Il ruolo delle teorie  
Pio Marconi  
219 Il ruolo della scienza giuridica nel diritto globale  
233 Discussant: Francesco Galgano  
Alessandro Ferrara  
239 Il ruolo delle teorie politiche nella globalizzazione  
253 Discussant: Raimondo Cubeddu
- 287 Idee di giustizia e diritti  
Giampaolo Azzoni  
289 L'idea di giustizia fra il relativo e l'universale  
329 Discussant: Giulio M. Chiodi  
Massimo La Torre  
353 I diritti umani nella globalizzazione  
367 Discussant: Francesco De Sanctis
- Antonio Baldassarre, Vincenzo Ferrari, Luigi Lombardi Vallauri,  
Sebastiano Maffettone, Massimo Vari  
353 Tavola rotonda. Scenari futuri della globalizzazione

## Presentazione

di Carlo Menghi

Vengono pubblicati a distanza di alcuni anni gli atti del XXIII Congresso nazionale della Società italiana di filosofia giuridica e politica, dopo aver reperito tra i fondi della nostra Università quanto necessario.

Alla complessa ricostruzione dei contributi hanno collaborato i giovani studiosi dell'Istituto di filosofia del diritto dell'Università di Macerata da me diretto e il dottor Torresetti che ha avuto l'incarico della curatela.

Il tempo trascorso ha conservato l'attualità dei contributi scientifici a riprova che la prospettiva in cui è stato pensato il congresso aveva colto i punti fondamentali e specifici della globalizzazione.

Le relazioni introduttive di Massimo Cacciari e di Natalino Irti hanno costituito rispettivamente il parametro filosofico e quello giuridico lasciando alla seconda giornata l'analisi del diritto fra libertà e controllo e del nesso tra regole giuridiche e mercato. Alle innovazioni e trasformazioni dell'esperienza giuridica è stato dedicato il pomeriggio. Al ruolo delle teorie e alle idee di giustizia e di diritti umani sono state dedicate la terza e quarta giornata prima del ricco dibattito conclusivo attraverso una tavola rotonda sugli scenari futuri della globalizzazione.

Va riconosciuto al presidente della Società italiana di filosofia giuridica e politica, organizzatore del congresso, Gaetano Carcattera, il merito di aver promosso una formula fortunata di relazioni e correlazioni, così come di aver offerto a giovani studiosi della disciplina la possibilità di intervento.



Il congresso, che ho avuto il piacere di ospitare e che ho contribuito ad organizzare nella sede in cui insegno ormai da molti anni, è stato per me l'occasione di approfondire i temi del diritto sociale e per una piccola e antica Università di riflettere sulla globalizzazione, ascoltando il dialogo di eccellenti studiosi sulla connessione necessaria, problematica, complessa fra diritto, politica, economia.

Fra le righe degli interventi si leggono le preoccupazioni dell'intelligenza critica di fronte ai nuovi scenari, ma allo stesso tempo emerge una forza inedita nell'interpretare il ruolo del giurista esposto alle sfide della contemporaneità.

Una delle principali connotazioni di questo incontro, che mi piace sottolineare, è stata la ricerca di un'apertura tra i settori e i segmenti che compongono il quadro della filosofia del diritto. Filosofia, scienza giuridica, teorie generali, logiche del diritto, filosofia politica, sociologia giuridica, informatica giuridica, hanno sospeso durante quei giorni il tradizionale protezionismo accademico, contribuendo a fornire un caleidoscopico momento di collaborazione di fronte alle necessità di una scienza comune, all'indomani dell'epocale 11 settembre. Il controllo giuridico tra legittimità e legalizzazioni è stato il cardine della preoccupazione critica e il congresso ha raggiunto momenti di particolare intensità scientifica.

Voglio ringraziare l'attuale presidente della Società, l'amico Enrico Pattaro, che mi ha sostenuto nel progetto di non mandar perso quel lavoro prezioso, condividendo la pubblicazione degli atti in una sede atipica, per evitare sovrapposizioni con i più recenti congressi nazionali.

Macerata, novembre 2007

Saluti d'apertura



Alberto Febbrajo, Rettore dell'Università degli Studi di  
Macerata

Prendo volentieri la parola per un indirizzo di saluto, anche per il dovere di ospitalità che noi abbiamo e che svolgiamo oggi, con grande piacere, nei confronti di questo convegno nazionale dei filosofi del diritto, a cui partecipano illustri ospiti e che mi vede scientificamente molto vicino, nella misura in cui questa parola può applicarsi a persone che hanno un passato scientifico, ma che sono costantemente oberate da problemi amministrativi quotidiani. Mi capita spesso di aprire convegni e poi di dover andar via, cosa che dovrò fare anche oggi. Non volevo mancare a questo appuntamento, essendo sociologo del diritto e quindi sentendo un'interconnessione strettissima con la vostra disciplina. Vedo qui, per esempio, numerosi colleghi che si sono formati nei ranghi, non numerosissimi, ma molto valenti dei sociologi del diritto e che hanno optato per la consorella filosofia del diritto. Siamo pressoché tutti nati come filosofi del diritto. Quello che ritengo estremamente interessante, in questo convegno, è il fatto che voi mettiate al centro della problematica della filosofia del diritto temi estremamente attuali. Questo richiama un'analogia tensione e la necessità di un analogo interrogarsi anche tra i sociologi del diritto che sono usciti dalla casa madre e che svolgono, sforzandosi di farlo dignitosamente, il loro compito didattico e scientifico, naturalmente mantenendo gli stretti rapporti che la storia delle nostre discipline ci impone con la filosofia del diritto. In effetti, come per la filosofia del diritto, anche per la sociologia del diritto, che si è autonomizzata da poco, è opportuno chiedersi cosa fare oggi. Non poteva mancare un richiamo alla globaliz-

zazione, termine forse abusato, ma che dà il senso dei problemi con i quali ci dobbiamo tutti misurare, uscendo fuori da torri di avorio in cui, a volte, ci siamo un po' troppo a lungo cullati; ma adesso è opportuno, e mi sembra interessante sottolinearlo, cimentarsi con problemi reali e non solo con i problemi, forse più tranquilli dal punto di vista filologico, dell'interpretazione degli autori. Proprio per questo estremo interesse della connessione tra le problematiche della sociologia e della filosofia del diritto, spererei di poter intervenire nell'ultima giornata, nella quale, già ve lo anticipo, vorrei ricordare un grande filosofo del diritto con il quale ho avuto la fortuna di laurearmi, anche se è scomparso poco prima della mia laurea, che mi ha indicato la strada di Max Weber, da cui è nato un cammino di ricerca che mi ha portato poi alla sociologia del diritto: Bruno Leoni. Avrei voluto dire qualche cosa su di lui, ma il tempo non me lo consente; spero di poterlo fare durante questo convegno. Grazie a tutti per essere venuti così numerosi; spero, anzi ne sono certo, che vi troviate bene in questa Università, che tra l'altro ha consentito a molti di voi, per un certo periodo della vita accademica, di vivere insieme in una comunità universitaria nello senso stretto della parola.

Gaetano Carcaterra, Presidente della Società italiana di  
Filosofia giuridica e politica

Voglio anch'io rivolgere un saluto e un vivissimo ringraziamento a tutti coloro che hanno contribuito a realizzare questo convegno; anzitutto ai miei colleghi dell'Ufficio di Presidenza: Enrico Pattaro, Francesco Viola, Giovanni Fiaschi e anche altri amici, che non si sono sempre visti, ma che hanno contribuito in via telematica all'organizzazione scientifica del convegno. Ma devo ringraziare tutti gli altri, a cominciare dal Rettore qui presente, l'Università di Macerata e i suoi uffici, il comitato organizzatore, presieduto dall'amico e collega Carlo Menghi, il Comune di Macerata, il Consiglio provinciale con il suo Presidente, che è qui presente e che ci onora con altre autorità, che pure saluto. Saluto e ringrazio soprattutto i relatori e i *discussant* che hanno accettato di sopportare un peso, che è tra i maggiori del convegno, così come ringrazio tutti coloro che vorranno intervenire nelle discussioni successive e tutti coloro che comunque saranno qui presenti. Vorrei anche dire che si avrebbe piacere che personalmente fossero qui quelli che sono stati i nostri maestri più vicini: Norberto Bobbio, Sergio Cotta, Enrico Opocher, ma la loro non è un'assenza se, come è, il loro insegnamento, il loro magistero ispirerà la nostra comunità anche nello svolgimento di questo convegno. Perciò voglio che da questo convegno parta un affettuoso saluto a Norberto Bobbio, Sergio Cotta ed Enrico Opocher. Per la verità, avevo in mente di illustrare brevemente le linee fondamentali del convegno, ma l'ora è avanzata, le esigenze di molti di noi e degli stessi relatori stringono; d'altra parte, mi sembra che lo svolgimento dei lavori, così come sono stati pro-

grammati, sia abbastanza chiaro ed eloquente, si autochiarisce e mi dispensa così da una presentazione che potrebbe essere noiosa. Quindi rinnovo il mio ringraziamento e il mio saluto a tutti.

## Relazioni Introduttive





Massimo Cacciari

L'epoca della globalizzazione

1. Un termine ritorna sempre più spesso nel dibattito su globalizzazione-mondializzazione, quello di *impero*<sup>1</sup>. Un termine troppo ricco di «aura», potrebbe sembrare, per consentirne oggi un uso analitico, determinato – e tuttavia esso indica un'esigenza precisa: cogliere il senso culturale-politico dei processi di globalizzazione in atto, non ridursi alla scomposizione dei loro meccanismi tecnico-economici. O comunque porre la questione: il comando politico è davvero destinato a farsi tutto immanente alle «leggi» dello sviluppo tecnico-economico? La convergenza tra le due dimensioni è destinata a compiersi nella perfetta «monarchia» della seconda? Sarà pienamente «monarchico» il mondo futuro (ammesso non lo sia già)? Il termine «impero» non rievoca soltanto analoghe tendenze del passato, ma assume come irreversibile la decadenza della forma-Stato moderna, della sua sovranità territorialmente determinata e del «diritto internazionale» in quanto prodotto dagli accordi, dai patti interstatuali. Ma il termine «impero» assume anche che tali processi non possano avere come esito uno *Stato* mondiale comunque configurato, poiché la forma-Stato rimanda ad una dialettica della rappresentanza, ad una relazione tra governo e «opinione pubblica», già travolta dalle potenze egemoni della globalizzazione, che sono quelle tecnico-economico-finanziarie. Né l'«impero» potrebbe consentire

<sup>1</sup> M. Hardt-A. Negri, *Empire*, Cambridge (Mass.) 2000: la discussione con questo volume sottende tutto il presente saggio. Per un'ampia rassegna della letteratura americana cfr. R. Di Leo, *Il primato americano*, Bologna, 2000.

un assetto per «grandi spazi»<sup>2</sup> del pianeta, poiché essi costituirebbero necessariamente polarità antagonistiche, in contraddizione con la ragione di quelle potenze. L'«impero» potrebbe, invece, configurarsi come una sorta di «*governance* mondiale», proprio perché esso rifiuta ogni rappresentanza politica tradizionale e dunque ogni determinazione di luoghi «autonomi» del Politico, e il suo dominio è quello «informale» della capillare subordinazione delle «parti» al «tutto», della perfetta informazione delle «parti» da parte del linguaggio unico del «tutto». E nella logica della «*governance* mondiale» anche i luoghi, riprodotti come artificio dell'intero, del globale, potrebbero essere opportunamente «risarciti» o consolati ... Una retorica del luogo è affatto compatibile con l'«impero» – sia esso quello «spirituale» della Tecnica, sia esso quello americano, sia esso, più realisticamente, un'ancora instabile mescolanza tra i due.

Credo tuttavia che queste «profezie imperiali» pecchino di qualche impazienza. È davvero solo utopia razionalistico-massonica quella kantiana della «confederazione»? La prospettiva federalistica è capace soltanto di esprimere vaghi riformismi funzional-organizzativi interni alla logica del vecchio Stato? I «grandi spazi» non sono che precarie determinazioni di ambiti di mercato, tutte interne all'affermarsi del Globale, niente affatto perciò confondibili con civiltà o culture? E la decadenza degli Stati è così deterministicamente descrivibile, come il rotolare di un grave lungo un piano inclinato, oppure lo Stato potrebbe ancora valere come centro di decisione nei confronti della forma della globalizzazione? Insomma: potrebbe ancora darsi una *politica* degli Stati? Non è possibile, temo, che cercare di «corrispondere» metaforicamente a simili interrogativi, «aggirandoli» fino a render più circoscritto il loro spazio. «Saggiare» il senso dello stesso termine «impero» apparirà, allora, in questo contesto, come un compito prioritario.

<sup>2</sup> Il riferimento d'obbligo al tema dei «grandi spazi» (che non potrà qui essere adeguatamente sviluppato) rimane, a mio avviso, Carl Schmitt (oltre al *Nomos der Erde, Terra e mare*, trad. it. a cura di A. Bolaffi, Milano, 1986; i saggi raccolti da A. Campi, *L'unità del mondo*, Roma, 1994; *Il nodo di Gordio*, con E. Jünger, trad. it. a cura di C. Galli, Bologna, 1987).

«Impero» rimanda prepotentemente all'idea romana di impero. Ma che cosa di quell'idea si intende veramente enfatizzare, ritenere come fondante? Oppure: che cosa di quell'idea ci appare *antagonistico* rispetto alle attuali tendenze «imperiali»? Che cosa pensiamo di noi stessi, quale nostra mitologia andiamo creando, parlando oggi di impero, in analogia con ciò che i romani «generazione dopo generazione pensarono di se stessi»?<sup>3</sup> Mai il passato è morto – come mostrano appunto questi termini che siamo costretti a continuare ad usare; sempre «lottiamo» con esso<sup>4</sup> per cercare di afferrare il carattere della nostra epoca. Tanto più sarà decisivo oggi «lottare» con quel passato che ha contrassegnato la nostra civiltà, che continua a vivere nella nostra idea di diritto, che si è indistricabilmente connesso alla stessa cristianità. Il nostro tempo sembra marciare in una direzione; sia il termine greco *hegemonía*, sia il suo corrispondente latino, *imperium*, riflettono tale tendenza. *Hegemòn* è il capo, il *principe*, in quanto «marcia avanti», guida e guidando «spiega» la rotta, istituisce la via. Poiché sa preparare la via, la guida, il capo detiene effettiva *egemonia*. E gli sarà perciò anche lecito *spingere avanti* i suoi, incalzarli affinché procedano nella direzione che egli ha preparato. Non vi è *imperator* se non per la capacità di *in-parare* un futuro e di costringere quasi il suo «seguito» a realizzarlo (secondo l'etimologia semitica proposta da Semerano: *in-duper-ator*, dove *duper* si accosterebbe a *dabar* = parola che esorta, comanda)<sup>5</sup>.

La situazione attuale sarebbe quella di una *hegemonía* che ha riassorbito in sé qualsiasi figura di *hegemòn* o *imperator* – esattamente quella di una Egemonia della Parola, dell'impero di un imperpersonale *Dabar*, che risuona nella forma di un Comandamento inviolabile, pena l'esser cacciati dall'Ecumene dei «diritti umani». Ma sia nel termine greco sia in quello latino il riferimento ad un luogo, ad una «capitale» dell'egemonia rimane imprescindibile, e

<sup>3</sup> A. Momigliano, *Storia e storiografia antica*, Bologna, 1987, p. 201.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, vol. II, parte II, Firenze, 1994, p. 433.

così quello ad una Persona che la incarna, o ad un capo politico, formato tuttavia da persone, ad un «principe collettivo», chiaramente rappresentabile. E questo non sembra il nostro caso, a meno di non ridurre immediatamente il «complesso» della globalizzazione all'equivalenza impero = USA (e ad interpretare la potenza americana come statale-imperialistica, nel senso tradizionale). Inoltre, nell'accezione romana di *imperium-imperator* permane un qualche senso di straordinarietà, che bene si esprime almeno in due *loci* classici: nel primo, *imperator* è proprio il «condottiero», e la sua «parte» viene chiaramente distinta da quella del «legatus», di colui al quale è stata affidata una determinata funzione, che è tenuto ad «obbedire» ad un servizio (non sono «legati», non sono nostri «delegati» amministratori e parlamentari?): «Aliae sunt legati partes atque imperatoris, alter omnia agere ad praescriptum, alter libere ad summam rerum consulere debet» (Cesare, *Bellum Civile* III, 51). L'*imperator* deve deliberare, decidere *sull'insieme*; il *legatus* attenersi a ciò che è Stato deciso, alla Norma, al *praescriptum*, realizzarlo o vigilare affinché lo sia. Dunque, in qualche modo, l'*imperator* appare chiaramente superiore alla Norma, poiché la produce, considerando l'insieme della situazione (insieme che sfugge per principio allo sguardo del semplice *legatus*); ed è quanto si esprime nel secondo *locus*: ogni volta che la *potestas* s'accresce, diminuisce il potere delle leggi; non si deve ricorrere all'impero (*nec utendum imperio*) quando si può agire per mezzo delle leggi (Tacito, *Annales* III,59) – dunque, si danno situazioni in cui è inevitabile sovvertire le norme giuridiche acquisite, in cui il principe che «amministra» la legge deve lasciare il posto all'*imperator*, a colui che detiene l'*imperium* per «dettare» nuove vie. L'*imperator* è *potestas* costituente e dunque non agisce secondo le norme date, ma *prepara* quelle nuove. Egli opera necessariamente attraverso «luogotenenti»; la sua volontà non può realizzarsi immediatamente. I due ambiti sono inscindibili e tuttavia assolutamente distinti. Ebbene, quest'idea dell'*imperium* non contrasta con la situazione attuale, in cui l'impero sembra manifestarsi come l'astratto dominio di Norme assolutamente razionali, di un *Lógos* onnipervadente, escludente per principio l'irrompere dell'Eccezio-

ne e della Decisione politica? L'impero attuale non si esprime nell'imperativo dell'universale de-politicizzazione di ogni rapporto, ovvero nella sua riduzione a scambio tecnicamente calcolabile? Proprio l'idea regolativa della trasformazione del Politico in Economico contrasta metafisicamente con le idee di *hegemonía* e di *imperium*. Nell'impero attuale, in altri termini, tutti reciterebbero da *legati* nei confronti di un *imperator*, che non funge più da «parte», ma da naturale e presupposta totalità.

Ma la forza della metafora che collega globalizzazione a idea imperiale romana (non appena ci si sforzi di intendere la globalizzazione tecnico-economica come destino *politico* oltre lo Stato) è lungi dall'esaurirsi in tali necessarie distinzioni. L'idea di *imperium* come *Stato* capace di porre termine al dramma della decisione politica è anche romana. L'ecumenicità dell'impero è garanzia per Virgilio che possa concludersi l'età del *bellum nefandum*. L'istituzione dell'impero è creazione di un Ordine sovrano, non tanto di una sovranità politica determinata. «Imperium sine fine» significa sia che le imprese della potenza politico-militare romana hanno ormai raggiunto i confini dell'Orbe (e dunque non hanno più limite), sia che la sua durata non è più minacciata da rotture, eccezioni. L'Italia «gravida imperiis» (Virgilio, *Eneide* IV, 229) ha finalmente prodotto il suo effettivo dominio: esso si manifesta come destino, assecondato dall'agire politico, non certo come effetto di quest'ultimo. Esattamente in questa forma, potremmo dire, pretenderebbe di presentarsi l'«impero» attuale.

Tuttavia, l'impero con cui si reggono i popoli (con cui si informano e guidano secondo destino-ragione) è anche la potenza che debella i superbi (Virgilio, *Eneide* VI, 851-853); «debellare superbos» implica, letteralmente, la necessità del *bellum*, e perciò anche di un condottiero, in grado di affrontare l'«emergenza» *libere*, non costretto da quelle norme efficaci, appunto, per la situazione normale. Ma chi sono i «superbi»? Non più gli *inimici* o gli *hostes* dell'antico *bellum nefandum*<sup>6</sup>, di *quel vortice creativo*

<sup>6</sup> F. Sini, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del «diritto internazionale antico»*, Sassari, 1991.

*che afferrò, uguali e insieme* «la vergine Cammilla, Eurialo e Turno e Niso» (*Dante, Inferno* I, 107-108), tragiche *persone* del destino, il cui dettato ci appare finalmente manifesto. I *superbi* sono coloro che ne rifiutano oggi irragionevolmente l'impero. Dunque, i nemici della Pace che esso soltanto può assicurare. Coloro che vogliono *dividere* ancora ciò che finalmente si è composto, spezzare l'armonia raggiunta. La guerra contro di essi non è pertanto la guerra di una potenza politica contro un'altra, ma della Pace stessa contro il principio della divisione, l'*eresia*. E per questa via, di nuovo, la metafora romana sembrerebbe perfettamente calzante per illustrare le tendenze imperiali della nostra epoca.

2. Questo procedere per avvicinamenti, che conducono a più radicali distinzioni, che a loro volta illuminino nuove analogie, esprime la nostra «lotta» col passato e dunque la nostra ricerca di «identità» del presente. Ma per sviluppare questo «gioco» in tutte le sue potenzialità, non basta riflettere sull'idea di impero così come va elaborandosi in età imperiale, e cioè sulla sua matura *ideologia*. Occorre comprenderne origini e genesi. E ciò rimanda all'*origo* stessa della *civitas* romana, a quella *origo* che vale sempre come *potissima pars*<sup>7</sup> come l'*archè* in ogni senso, di un organismo. Per caratterizzarla con la più lapidaria efficacia bastano le parole di Sallustio e di Livio. Una «multitudo diversa atque vaga» dà vita alla *civitas* romana. Incredibile a ricordarsi («incredibile memoratu») come genti distanti per stirpe, per lingua, per costumi e tradizioni abbiano potuto «in una moenia convenire» e *fare* una città. Che cosa opera un simile miracolo? «Concordia civitas facta erat»: è in forza dell'unità d'intenti, del comune interesse, dei comuni fini, che si produce la *civitas*. La *civitas* è il *prodotto* dell'agire politico retto dall'idea di concordia (Sallustio, *De coniuratione Catilinae* VI, 1-2). Soltanto attraverso le leggi, dettando *iura*, Romolo può «coalescere in populi unius corpus» quella moltitudine dispersa. È l'obbedienza alla legge che fa il cittadino,

<sup>7</sup> L. Lantella, *Potissima pars principium est*, in *Studi in onore di Cesare Sanfilippo*, Milano, 1983.

né terra, né sangue, né religione<sup>8</sup>. Cittadino è chi accetta l'*artificio* della legge e vi si *rifugia*, «sine discrimine liber an servus esset». E proprio questo fu il primo segno dell'incipiente potenza della *civitas* romana (Livio, *Ab Urbe condita* I, 8).

Un *foedus* fonda la potenza romana, un comune sentire (*concordia*) che non si origina da alcuna identità di *ghénos*, ma che si esprime nella forza della legge, nell'invulnerabilità degli *iura*. I dati documentari linguistici confermano «la natura composita della popolazione romana»<sup>9</sup>, l'ampia influenza sia greca sia etrusca, così come lo stesso «elemento cardine» delle istituzioni politiche di Roma arcaica, le curie, testimonia come in esse le relazioni di sangue, le distinzioni etniche, non avessero peso. Siamo agli antipodi della *pólis* greca – e tutta la storia dell'idea di impero è illuminata da questa originaria opposizione. Da un lato, il valore dell'autoctonia; dall'altro, «Aborigenes... sine legibus» e i troiani (gli eredi della sacra Troia!), che costituiscono concordi la *loro* città. Da un lato, l'*homonóia* greca come *conservazione* di equilibri preesistenti, come custodia della struttura *organica* della *pólis*; dall'altra, la *concordia* come processo, come *dinamica* attraverso cui si accolgono «cuori diversi», si estendono progressivamente a genti nuove privilegi e diritti<sup>10</sup>. Da un lato, il grande timore con cui tutta la *paidéia* greca guarda ai processi di crescita della *pólis*; dall'altro, la *civitas* romana in quanto *civitas augescens*<sup>11</sup>, città che esiste in virtù della sua capacità di incorporare in sé nuove genti e nuovi territori, che neppure potrebbe sopravvivere se non tendesse all'«imperium sine fine».

Perciò quella di «*civitas augescens*» rappresenta l'idea chiave per comprendere lo stesso mito dell'impero universale. Poi-

<sup>8</sup> M. Sordi, *Universalità e aeternitas di Roma*, in *Da Roma alla Terza Roma*, XVI Seminario internazionale di studi storici, Roma, 1996.

<sup>9</sup> A. Momigliano, *op. cit.*, p. 183.

<sup>10</sup> Ivi, p. 272.

<sup>11</sup> M.P. Baccari, «Il concetto giuridico di *civitas augescens*. Origine e continuità», in *Studia et documenta historiae et iuris*, LXI/1995. Da questo studio e da altri, in particolare di P. Caralano, richiamati in nota, ho tratto gli spunti essenziali per il mio «Il mito della *civitas augescens*», in *Il Veltrò*, 2-4/1997.



ché non è pianta che sorga da una terra e da un sangue, poiché, in questo senso, non ha radice, la *civitas* romana è destinata *ab origine* a crescere sempre. Nulla può «immobilizzarla». Poiché la sua origine (*potissima pars!*) esclude ogni idea di «purezza», essa potrà comprendere in sé, assimilare-trasformare in sé, ogni popolo e ogni terra, essere *Ecumene*, essere *Orbis*, diventare per tutti *Asylum*.

Crescere è trasformarsi. Crescere sempre implica il sapersi trasformare in relazione alle novità che si presentano, all'occasione che si manifesta. Ma non l'adattarsi ad esse, poiché allora non sarebbe *la civitas* che cresce, grazie alla sua capacità di assimilare e integrare, ma novità ed occasioni a dominarla. Trasformarsi significa perciò rinnovarsi. L'eternità di Roma non esprime statica capacità di durata, ma la dura fatica per il suo perenne *rinnovarsi*. *Renovatio* esige la *civitas augescens*. L'idea di impero si regge sullo sforzo di restare se stessi non malgrado, ma grazie al rinnovarsi eterno. Nessun *novum* dovrà perciò esser visto pregiudizialmente come *alienum*, ma, anzi, come energia potenzialmente positiva per la crescita della potenza della *civitas*. Ma anche dal più mortale nemico la *civitas* romana sa ereditare, come insegna Toynbee nel suo grande libro su Annibale.

Allo stesso modo, come nessun «confine» di stirpe o di sangue può bloccare l'impero della *civitas* romana, così nessuna specifica forma religiosa potrà esprimerne l'essenza. *Religio civilis* significa che tutti i *cives*, dalla cui concordia la *civitas* trae origine e su cui si fonda, debbono riconoscersi appunto come membri di tale comunità, appartenere al suo destino, affermare la potenza di Roma come il proprio bene supremo; ma in nessun modo è possibile equipararla ad una forma di «religione di Stato». Il «culto» per Roma garantisce il pieno diritto ad ogni altra forma di culto e religione<sup>12</sup>. Di più, accanto ai propri dèi i romani, lo ricorda Minucio Felice, hanno sempre venerato anche «numina victa»; esecrabile peccato di superbia equiparare la vittoria su un

<sup>12</sup> R. Turcan, «Lois romaines, dieux étrangers et religion d'Etat», in *Da Roma alla Terza Roma, XI Seminario internazionale di studi storici*, Roma, 1991.

popolo nemico alla decadenza o, peggio, alla fine dei suoi dèi. Gli «dèi vinti» avranno invece nuova vita a Roma: *ospitati* a Roma, riceveranno quegli onori che evidentemente non hanno avuto dal popolo sconfitto. Nulla più della presenza di tanti «dèi ospiti» (e non esuli!) attesta la potenza universale romana. «Evocati dalle loro città d'origine, parteciperanno tutti, alla fine, dell'eterna *renovatio* dell'Urbe»<sup>13</sup>. Un politeismo assolutamente pluralistico contrassegna la storia dello stesso impero, almeno fino all'epoca postcostantiniana, e non vi è dubbio che l'idea di «religione di Stato» sia il prodotto dell'affermazione politica del cristianesimo.

È sulla base di questi principi, di questa idea di concordia, così come della nozione *tutta romana* di *populus*<sup>14</sup> come riunione di una moltitudine unita «iuris consensu et utilitatis communione» (Cicerone, *De re publica* I, 39), che la *civitas augescens* allargherà progressivamente il diritto di cittadinanza fino a comprendere, con la *Constitutio Antonina*, pressoché tutti i liberi residenti nei confini dell'impero. Roma è ormai davvero *Orbis*, e la ricchezza semantica di questo nome si manterrà anche nella lingua della nuova civiltà per secoli egemone nel Mediterraneo, quella islamica. *Rum* continueranno ad essere chiamati i territori dell'antico impero<sup>15</sup>. *Rum* verrà chiamato lo stesso territorio una volta

<sup>13</sup> Sulla *evocatio*, cfr. G. Dumézil, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Paris 1985, pp. 135-150. Tra i capolavori di Livio, accanto al discorso di Camillo per scongiurare l'abbandono di Roma dopo l'incendio gallico (S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, vol. III, Bari, 1983, p. 44), collocherai anche le pagine, dove campeggia Camillo, dedicate appunto a questo tema (V, 21-22). Prima di scatenare l'assalto finale a Veio, il dittatore invoca Iuno Regina, «*quae nunc Veios colis*», di seguire i vincitori nella loro città e di eleggerla a propria nuova dimora. Dopo il sacco della città, «quando tutte le ricchezze umane erano già state portate via da Veio» e si tratta di rimuovere «*deum dona ipsosque deos*», l'atteggiamento dei romani non è più quello di predoni, ma piuttosto di devoti. Giovani lavati e purificati, in veste candida, ricevono l'incarico di trasportare a Roma il simulacro di Giunone. Essi entrano nel tempio con grande rispetto e prima di osare toccare la statua uno di loro dice: «*Visne Romam ire, Iuno?*» La *fabula*, aggiunge Livio, racconta che una voce rispose acconsentendo.

<sup>14</sup> P. Catalano, *Papulus Romanus Quiritas*, Torino, 1974; Id., *Una civitas communis*, in *Studia et documenta Historiae et Iuris*, LXI/1995.

<sup>15</sup> V. Poggi, *Rum, dalla prima alla seconda Roma*, in *Da Roma alla Terza Roma, XI Seminario internazionale di studi storici*, Roma, 1994.

«romano» dell'impero ottomano. Il grande Ibn Battuta chiama *Rum* la terra che *era stata* dei romani ed ora appartiene all'Islam. Insomma: Roma continua ad essere il nome delle terre dove abitavano *cives romani*!

3. Che senso può avere «evocare» oggi questa idea di impero? La globalizzazione sviluppa forse *concordia*, estendendo diritti, allargando la cittadinanza sulla base *tutta politica* del consenso agli *iura*<sup>16</sup>? Il punto di vista con cui si affronta l'incontro tra civiltà è quello dell'«ospitare» gli dèi, da qualunque terra essi vengano, e farli propri? Il processo di inarrestabile «convergenza» dei sistemi economici e politici si regge forse sull'idea di un *foedus* originario, o le stesse prospettive federalistiche non appaiono che come proposte di «ingegneria» funzionale, all'interno di una «governance» planetaria? D'altra parte, sarebbe realistica una qualche riproposizione delle idee cardine dell'*imperium populi romani*, laddove la globalizzazione non è in alcun modo riconducibile ad un popolo, alla potenza politico-militare di una *civitas*, che continua ad essere *questa* Città anche nel momento in cui si fa Orbe? Ma è lecito forse continuare ad usare questa metafora imperiale per indicare una forma politica del processo di globalizzazione antagonista rispetto alla sua forma attuale? Per indicare una possibilità che quest'ultima esclude, e tuttavia non sembra poter negare, poiché il problema del suo esito politico si impone comunque, e perché ogni idea di impero, anche nello spazio del Moderno<sup>17</sup>, non può non «ricordare» quella romana? Proviamo a continuare la nostra breve indagine alla luce di questi interrogativi. È evidente come la coincidenza di *aeternitas* e *renovatio*

<sup>16</sup> Sul Concetto di *ius romanum* in chiave comparatistica, cfr. P. Catalano, *Diritto e persona. Studi su origine e attualità del sistema romano*, Torino, 1990; C. Lobrano, *Diritto pubblico romano e costituzionalismi moderni*, Sassari 1989; Id., *Res publica res populi*, Torino, 1996.

<sup>17</sup> P. Catalano, *Alcuni sviluppi del concerto giuridico di imperium populi romani*, in *Da Roma alla Terza Roma, III Seminario internazionale di studi storici*, Roma, 1983; Id., *Impero: un concerto dimenticato del diritto pubblico*, in *Cristianità ed Europa. Miscellanea in onore di Luigi Prosdomici*, vol. II, Roma, 2000.

nell'idea di *civitas augescens* implichi anche la *mobilità* di Roma. Roma non si espande semplicemente, ma si *trasferisce* là dove abitano i suoi *cives*. Poiché perennemente rinnovantesi, poiché perennemente nell'atto di *transire ad meliora*, anche la *translatio* della sede dell'*imperium* è compresa nella sua origine, nelle sue originarie possibilità.

Poiché «senza radice» fissa, poiché *mobilis*, anche la *translatio* può apparire una delle forme del suo essere in perenne *transizione* (che rimane fedele all'origine, poiché l'origine ha il carattere che abbiamo visto: *civitas augescens*). Ma la traslazione esprime anche il supremo pericolo, la *facies* più minacciosa del *transire*, proprio perché essa rende evidente come il crescere sempre della città non possa esser ridotto a «moderata» espansione, ma debba procedere per rotture, per salti, per ri-collocazioni della sua potenza. Siamo qui al punto centrale della nostra analogia: l'idea romana di impero deve anche esprimersi in quella di *translatio imperii* (e il cristianesimo lo comprese benissimo, applicando alla Chiesa questa prospettiva)<sup>18</sup>, ma la *translatio* non può non mettere in crisi l'unità dell'*imperium*. Se l'assetto istituzionale dell'impero (ivi comprese le sue mitologie) esclude l'eventualità della *translatio*, esso non potrà neppure coerentemente perseguire quella concordia, quella crescita, quel rinnovarsi che caratterizzano la *civitas* romana; ma il coerente e radicale perseguimento di tali fini è *decisione politica*, che nessuna radice assicura, e dunque aperta al rischio di sconvolgere l'*organismo* precedente, il suo equilibrio. Certamente essa distruggerà l'immagine di destino o di «natura» che quest'ultimo offriva di sé. Un impero accentrato, *immobile*, non sarà mai *sine fine*, non sarà mai eterna *Renovatio*; sarà dominio e basta. Ma un impero che si distingue-articola per luoghi, per territori specifici, per grandi spazi, non potrà che trasformarsi-disfarsi nella logica degli Stati? Può l'*auctoritas* della *civitas augescens* produrre sempre nuove individualità, nuove forme di potere, estendere a sempre nuovi soggetti il proprio potere, *ac-crescerlo dividendolo*? La storia romana della *traslatio imperii*

<sup>18</sup> P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Bari, 1987.

è drammatico documento di questo interrogativo, per noi ancor oggi «fatale». Riconsiderarla potrà portarci ad alcune provvisorie conclusioni.

La fondazione di Costantinopoli è ancora vista interamente nella prospettiva della *renovatio*. Roma non si divide, ma si rafforza creando la propria sorella: *Roma soror*<sup>19</sup>. *L'articolazione del potere non elimina il principio «monarchico» ma lo fa davvero aderire alla realtà dell'Orbe. «Seconda» Roma è Costantinopoli essenzialmente sotto il profilo cronologico, non come valore, ché essa partecipa in pieno a quella «potissima pars» che è l'origine della civitas, e fin dalla sua fondazione, perciò, non presenta alcuno dei caratteri della polis greca*<sup>20</sup>. Anche il suo ecumenismo mantiene molti dei tratti del politeismo romano. Il costume, il *mos* romano si confonde con i rituali cristiani, ma non viene affatto soppresso. Ancora «*quicquid est divinitatis in sede caelesti*» è invocato a proteggere, «*placatum et propitium*», la città. Lontani, certo, ormai i tempi della città *asylum* di uomini e dei – ma vicini soltanto, ancora, quelli di una rigida religione di Stato.

Costantinopoli sarà sempre romana e romani si chiameranno i bizantini *versus* i «latini», e tuttavia la «monarchia» delle due Rome manifesterà subito la propria debolezza. La *civitas auge-scens* comporta, giunta alla sua fase «imperiale», la *translatio imperii*, ma questa dinamica ne corrode la forma culturale e politica. È tuttavia di grande significato, per comprendere la forza della prospettiva imperiale romana, che tra i fattori che maggiormente concorrono al definitivo scisma tra le due Rome vi sia proprio la dura competizione che esse ingaggiano in nome dell'idea della *civitas auge-scens*. Certo, essa ora si presenta nei termini dell'evangelizzazione e dell'ecumenismo cristiani, ma l'*inquietum cor* della *civitas peregrinans* non potrebbe battere con tanto vigore se non fosse e non si riconoscesse anche erede di quello romano. La con-

<sup>19</sup> P. Siniscalco, *Sur Constantinople et sa fondation*, in *Da Roma alla Terza Roma, XVII Seminario internazionale di studi storici*, Roma, 1997.

<sup>20</sup> R. Maisano, *La fondazione della nuova Roma nella prospettiva politica e culturale di Temistio*, in *Da Roma alla Terza Roma, XVII Seminario*, op. cit.

versione del principe di Kiev, la fondazione della *Rus* cristiana sono date fatali della storia universale (Toynbee) perché in uno, paradossalmente, manifestano la divisione tra le due Rome e il *transire* dell'idea di Roma ad un nuovo, immenso spazio, la sua inesausta capacità di espandersi e rinnovarsi.

Il principe di Kiev riconosce immediatamente la giurisdizione di Bisanzio, ma altrettanto immediatamente s'immagina come nuovo Costantino, non continuatore semplicemente ma *Auctor*, *Augustus*, iniziatore e fondatore di una nuova Roma essenzialmente collegata all'*origo* romana. E questa visione si fonderà fin dal primo periodo del battesimo della Russia con quelle messianico-escatologiche: la terza Roma è l'operaio dell'ultima ora (Matteo 20, 12), è l'ultimo destinato ad essere il primo. L'ultima Roma riguadagna la potenza delle origini, è *archè*. La Russia è chiamata a «salvare» l'idea di Roma che lo scisma sembra aver colpito a morte, e, *in uno*, essere la custode inflessibile dell'ortodossia. Vedremo come proprio questo duplice obiettivo, avvertito come affatto «naturale» all'inizio, emerga in tutta la sua problematicità tra Cinquecento e Seicento.

Naturalmente, l'immagine di Mosca terza Roma si afferma come vero e proprio mito fondativo soltanto dopo la caduta di Costantinopoli. Esso è pienamente riconosciuto dalla Chiesa ortodossa, non avversato da quella romana per quanto attiene la sua dimensione politica, neppure quando il metropolita di Mosca dichiarerà Ivan III nuovo Cesare, *Czar*, Costantino della nuova Costantinopoli e la *Rus* l'unica terra di ortodossia. Un secolo dopo, questo processo si compie con il Terribile (ma il termine russo, *grosny*, evoca anche l'idea di *auctoritas* e *maiestas*) e la costituzione del patriarcato di Mosca *città imperiale*. Ivan IV si erge a imperatore dei cristiani ortodossi dell'intero *universo*, concentra spietatamente in sé ogni potere politico e integra in esso indissolubilmente i destini della Chiesa. In quest'ultima *translatio* la figura della «monarchia» imperiale romana assume, insomma, i tratti della più rigida *autocrazia*.

Per interpretare questi eventi, di cui sarebbe impossibile sottovalutare l'importanza per la storia europea, non basta ricordare,

ancora una volta con Toynbee, come l'esistenza della *Rus* stia sotto il segno della costante minaccia da Oriente e Occidente, stretta tra due fuochi, tra gli assalti che provengono dalle sterminate pianure asiatiche e quelli dei «lupi affamati» europei (come Bisanzio aveva imparato a conoscere e chiamare franchi e latini ben prima di crollare sotto i colpi ottomani). La piena integrazione tra Chiesa e Stato, secondo una prospettiva che resterà essenzialmente estranea all'Europa occidentale, alla sua «teologia politica», e che è il vero fondamento dell'idea stessa di Stato «totalitario», viene da Bisanzio, o, meglio, da un'interpretazione della tragedia della seconda Roma, che coglie la ragione del suo disintegrarsi nella debolezza dell'*imperium*, nel frantumarsi «feudale» del potere politico, visto come fonte di ogni corruzione, nella perdita del ruolo di supremo custode dell'ortodossia da parte dell'imperatore<sup>21</sup>. L'autocrazia russa va interpretata, cioè, sia in chiave politica che nella prospettiva della terza Roma, che in quella escatologica cui già s'è fatto cenno.

Ma come può questa *translatio* apparire fedele all'idea di impero fondata sulla *civitas augescens*? L'elemento di *resistenza* nei confronti di altre potenze, di contenimento e difesa, anche utilizzando linguaggi, tecniche, istituzioni che da esse provengono (come sarà nel caso di Pietro il Grande e poi ancora nel Novecento), è prepotente rispetto all'energia espansiva. L'autocrazia contraddice nella sostanza quella concordia dinamicamente intesa come estensione di diritti, la cui idea non viene meno in età imperiale. La «sinfonia» bizantina tra Chiesa e Stato, *imperium* e *sacerdotium*, è sostenuta da una concezione sostanzialmente diversa, che subordina la Chiesa alle esigenze di concentrazione del potere politico. La terza Roma pretende di valere, in realtà, come l'*ultima*, come il luogo dove la *civitas augescens* si compie. Ma questo luogo non potrebbe essere che il luogo della sua fine, non del suo rinnovarsi. L'*ultima* Roma non è più Roma; l'impero che vuol durare stabile su se stesso, difendendo la propria ortodossia,

<sup>21</sup> Ivan il Terribile, *Un buon governo nel Regno. Il carteggio con Andrej Kurbskij*, con saggi di P. Pera e J.S. Lur'e, Milano, 2000.

immune da altre genti e altri dèi, non è più impero nell'accezione romana. E tuttavia proprio in questa contrapposizione sta la relazione; l'idea di *translatio* è costitutivamente «in dubbio»: essa può declinarsi, secondo la sua origine, come espressione della «mobilità» di Roma, della sua capacità di distribuire il proprio potere senza ridurlo, ma anzi rafforzandolo, ma può anche significare la sua semplice ri-collocazione, una sua nuova determinazione spaziale. La concordia romana, che si produce sempre attraverso conflitti, che è sempre il risultato di accordi, patti politici, che intanto sussiste in quanto sa rinnovarsi, non può «concordare» con una concezione autocratica dell'impero – e tuttavia l'«arresto» di Roma all'interno di confini «statuali» (che possono poi esprimere ogni mira «imperialistica») è certamente una possibilità da sempre compresa nell'idea di *translatio*.

L'utopia teologico-politica di Solov'ëv, ma, per tanti versi, anche di Berdjaev e Bulgakov, a cavallo dell'«apocalisse», potrebbe esser letta come «provocazione» alla *Rus* affinché faccia ritorno nel vero solco di Roma. Roma è il «centro immutabile», ma romano non significa latino<sup>22</sup>! Il «centro» è autore instancabile di modificazioni e traslazioni del potere, del suo articolarsi ed estendersi a nuovi luoghi e soggetti. Un «centro» arroccato in se stesso genera scisma; la concordia che proclama è quella dell'universale costrizione, della *corda* comune. Il «centro» romano di cui parla Solov'ëv è invece una *paternità* universale, non vive se non nella vita autonoma dei figli, che mai potrebbero richiudersi in forme autocratiche, se riconoscessero quella comune origine – se si riconoscessero in quella *civitas communis* che, in quanto tale, non appartiene a nessuno, a nessuna etnia, cultura, confessione, ma in-forma la vita di ciascuno. Solo in quanto irradiante e accogliente Roma può non inaridirsi, raggelarsi – e frantumarsi in Stati separati tanto più opposti all'*imperium populi romani* quanto più «imperialistici».

<sup>22</sup> V.S. Solov'ëv, *Lettera a Strossmayer (1886): L'idea russa (1888)*, in *Il problema dell'ecumenismo*, trad. it. a cura di P. Modesto, Milano, 1973. Cfr. T. Spidlik, *L'idea russa*, Roma, 1996, in particolare cap. IV.



L'unità dell'impero come concordia di membra *sovrane*, e la Russia, in questo quadro, non come terza e *ultima* Roma, ma come energia che ne promuove il rinnovarsi, ponte, cerniera mobile, luogo-confine, che Occidente e Oriente sono chiamati a «trasgredire» reciprocamente – in questi termini si esprime la «vocazione unificatrice»<sup>23</sup> dei grandi russi tra Ottocento e Novecento, *versus* ogni panslavismo, ogni imperialismo nazionalistico, ogni forma di democrazia, ma sviluppando-trasformando proprio in questo l'eredità romana<sup>24</sup>. Questa visione della *Rus*, questa escatologia russa sono indispensabili ad un'Europa che non intenda «chiudersi» nella definizione di Occidente, che voglia essere *civitas augescens* oltre ogni *religio civilis*, e dunque *augescens et peregrinans*. La Russia è forse il luogo dove questa prospettiva è stata massimamente tradita; per questo potrebbe forse da essa con più forza rinnovarsi. Certo, un'Europa senza Russia non potrà in alcun modo «ricordare» se stessa, non potrà avere alcun fondamento e dunque alcun avvenire.

4. In che termini possiamo oggi parlare di «forma-impero»? È chiaro quale «presente» stia inesorabilmente tramontando: quello degli organismi statuali «separati»; dei nazionalismi imperialistici, del diritto internazionale come prodotto delle sovranità statuali territorialmente determinate. Ma in nessun modo questo processo ha l'«impero» come suo destino. E comunque il suo senso sembra essere agli antipodi rispetto a quell'idea di impero di cui abbiamo parlato. La progressiva convergenza dei sistemi economici e politici, la disintegrazione delle diverse culture è imperialismo, semmai, non impero. Un *foedus* tra soggetti già ridotti ad uno, precedentemente omologati, non sarebbe tale, ma l'imposizione ai vinti delle norme del vincitore. Solo il patto che nasce dallo sforzo, dal desiderio, dalla passione anche, di individualità

<sup>23</sup> AA.VV., *Filosofia, religione, letteratura in Russia all'inizio del XX secolo*, Napoli, 1993, in particolare i saggi di I. Vinogradov su Dostoevskij e di A. Dell'Asta su Solov'ëv; R. Valle, *Dostoevskij politico e i suoi interpreti*, Roma, 1990.

<sup>24</sup> Cfr. la grande sintesi di N. Berdjaev, *L'idea russa* (1946), trad. it. a cura di C. De Lotto e C. Riconda, Milano, 1992.

universali può fondare un'idea di impero come *imperium populi*. Certo, tutto ciò non descrive in alcun modo la realtà dell'impero romano, e tuttavia permane nell'ambito delle sue possibilità, è fedele alla sua idea in quanto intende rinnovarla.

In nessun modo è «imperiale», secondo tale idea, la concezione del *novum* come *alienum*, l'incapacità radicale di ospitare altri dei (dove il termine «ospitare» non ha alcuna tonalità relativistica: nessuna vuota indifferenza, ma *amicitia*, riconoscimento della necessità dell'altro *nella* costruzione della nostra identità – riconoscimento che soltanto grazie all'energia che da tale *amicitia* promana la città saprà crescere)<sup>25</sup>. Noi oggi abbiamo il paganesimo di una *religio civilis* secolarizzata, senza avere per nulla il pluralismo politeistico di Roma. Perfetta *religio civilis* è infatti la «religione americana»<sup>26</sup>, ma perfettamente incapace di ogni *pietas* nei confronti delle altre.

Esse affluiscono al «centro» come vuoti simulacri, «numina victa» nel senso letterale del termine, mentre all'esterno continuano ad essere spietatamente combattute. Gli Stati Uniti non sono una potenza imperialistica «normale», mai tuttavia potranno rinnovare l'idea imperiale romana.

Tantomeno lo potrà una «rete» onninglobante e omologante. Per essa è del tutto indifferente quel «diritto di cittadinanza» che la *concordia* esige universale. Essere momenti della «rete» non implica in alcun modo essere *cives*: coloro il cui consenso *produce* la *civitas*, coloro sul cui consenso si fonda la legittimità della legge. Nella «rete» l'uguaglianza può essere pensata in termini assolutamente separati da libertà. Ed è *strutturale ideologia* della «rete» presentare se stessa come meccanismo tecnico-ammini-

<sup>25</sup> Non l'amicizia che *presuppone* la prossimità degli esseri, o addirittura l'uguaglianza tra loro. Né la giustizia che rende uguali i disuguali. Come può Tommaso, si chiede Simone Weil, dirsi cristiano sostenendo queste tesi aristoteliche? Forse che «la giustizia ha reso uguali l'uomo e Dio prima che potesse esserci unione d'amore?» (*Quaderni*, vol. IV, trad. it. a cura di G. Gaeta, p. 388). Per una sintetica, ma intensa trattazione del tema – che ritengo oggi davvero di frontiera – dell'«amicizia politica», cfr. il recentissimo volume di C. Carnevali, *Dell'amicizia politica. Tra teoria e storia*, Bari, 2001.

<sup>26</sup> H. Bloom, *La religione americana*, Milano, 1994.

strativo e il proprio innegabile ordine gerarchico come null'altro che il risultato «naturale» di quel meccanismo, destituito da ogni valenza politica – ciò che metafisicamente contrasta con il mito tutto politico della *civitas augescens* e del suo impero. Tuttavia l'universalità, la reale «ecumenicità» della «rete» (di cui anche la politica americana va pensata come parte, seppure protagonista) rimane necessariamente «aperta» alla domanda per l'estensione *sine fine* dei diritti, per l'affermazione di individualità che concepiscono la «rete» come *propria* universalità, e dunque come *patto* universale, patto che l'individuo esige per essere universale. Nel quadro del tramontante presente degli Stati separati e dei loro organismi sovrastatali questa possibilità rimarrebbe spettrale, ma non lo è, invece, in quello dell'affermarsi, apparentemente soltanto tecnico, della «rete». Nell'ecumene che essa abbraccia possiamo pensare il *patto* come realizzarsi politico-istituzionale di una effettiva *concordia*, un «irraggiare» nello spazio politico della volontà di ciascuno di essere in *philia* con l'altro restandogli *straniero*. La globalizzazione sembra attualmente procedere escludendo ogni *polarità*. Ma l'universalità della «rete» è invece del tutto concepibile come pluralismo di relazioni tra luoghi e tra luoghi e «grandi spazi» culturali, come *comunicazione* di esperienze vitali. L'idea di *renovatio* è radicata in questo contesto comunicativo. In una «rete» semplicemente gerarchizzata, e perciò *centrata* sui «nodi» egemoni, non si danno effettive novità, bensì soltanto nuovi prodotti, manifestazioni del *Lógos* unico, che nessun *novum* deve poter trasformare, che va custodito *immune* dal suo eventuale irrompere. Ma questa stessa «rete» è pensabile *capovolta*, e cioè come spazio-tempo in cui si ricreano (*renovatio*) polarità che assumono, in tutte le forme della loro relazione, valenza universale: polarità culturali e religiose, polarità tra sistemi politici, polarità che possono finalmente oltrepassare la logica amico-nemico, poiché convivono appunto nella globalità della «rete», poiché *confederate* in essa – e in questa confederazione si esprimono l'interesse e la volontà di ciascuna.

Ma quale soggetto politico sarebbe oggi in grado di «contaminare» la forma della globalizzazione con questa idea di impero?

Solo un'Europa capace di riattingere creativamente alle proprie «mobili radici», di concepire la propria «crescita» come energia assimilante e accogliente, la propria potenza come potenza dei diritti che promuove e dei soggetti che ne godono. Ma per essere tale *questa* Europa non può che tramontare<sup>27</sup>. Per non esser soltanto Occidente, l'Europa deve ora esserlo fino in fondo. Il tramonto dell'Europa degli Stati separati, il tramonto dell'Europa che ha saputo «metaforizzare» Roma soltanto in senso assolutistico o autocratico o imperialistico, dell'Europa che oggi concepisce *il proprio Oriente* come terra di annessione, *il proprio Mediterraneo* come sostanzialmente *alienum*, è necessario anche per pensare soltanto ad un'Europa soggetto di una nuova forma della globalizzazione. Non è possibile dire se e come questa prospettiva potrà realizzarsi, ma è certamente possibile pensarla – poiché essa sta in analogia, nel senso più forte del termine, con un senso del passato europeo, che, per quanto frainteso, tradito, dimenticato, vive nella nostra storia.

### *Post scriptum. Dopo l'11 settembre*

1. Impossibile immaginare più drammatica conferma delle contraddizioni che la stessa idea di «Impero universale» oggi deve incontrare, e che alla fine del mio saggio avevo cercato di rappresentare. Come corrispondere agli eventi che abbiamo vissuto, alla loro apocalittica dimensione? Durante questi primi mesi dopo la «Svolta», a me pare che nessun commento, nessuna analisi siano stati capaci di sostenerne il respiro «inaudito». Anche le parole più sagge ed avvedute non sembrano in grado di esprimere il senso di tellurica insicurezza che da essi promana e che tutto avvolge.

Sì, è vero: non c'è dubbio che l'attacco al cuore del supposto «impero» abbia dimostrato l'incredibile impreparazione cultura-

<sup>27</sup> Devo qui rimandare ai miei *Geo-filosofia dell'Europa*, Milano, 1994, e *L'Arcipelago*, Milano, 1997.

le prima che tecnica di tutti i suoi apparati di *intelligence*. Sì, è vero: il livello di organizzazione dell'attacco costringe a pensare alle più forti, diffuse e radicate protezioni statali. E ciò sembra rendere credibile anche l'esigenza di una risposta tradizionalmente militare... Sì, è vero: nessuna armata di 007 potrà mai impedire che uomini pronti al suicidio, ben organizzati e ben finanziati, possano portare distruzione nel cuore stesso delle nostre metropoli. I processi di globalizzazione che generano mercati unici, organizzazioni mondiali del crimine e nuovo terrorismo sono gli stessi – e forse indivisibili... Sì, è vero: la guerra muta ormai di sostanza e di forma. L'ultima che si è combattuta nei termini tradizionali è forse quella tra Israele e i paesi arabi nel 1973. E da allora ne viviamo gli effetti disastrosi. La guerra inter-statale non risolve più nulla. Le spedizioni punitive e basta finiranno con l'accrescere le file dei terroristi. Credere di poter derubricare la guerra ad azioni di polizia è, d'altra parte, ridicolo utopismo. Aggiungiamo pure i motivi più seri di riflessione. Certo: nessuna ricerca di pace è ipotizzabile senza risolvere il nodo palestinese-israeliano. Certo: le «ragioni di scambio» tra Nord e Sud del pianeta continuano ad essere il grembo fecondo di ogni conflitto. Certo: le macroscopiche ingiustizie economiche e sociali «naturalmente» tendono a rappresentarsi in termini ideologici o ideologico-religiosi, in rapporto alle diverse culture e civiltà. Certo: la riforma degli organismi sovranazionali, a partire dall'Onu stessa, totalmente bloccata dai principi di uguaglianza e unanimità, appare improcrastinabile, e altrettanto vale per la definizione di una politica estera e di difesa dell'Unione europea.

E l'elenco potrebbe continuare.

E tuttavia nessun discorso come questi o come centomila di analoghi manifesta la necessità di una «conversione» politica vera e propria. Cerchiamo di procedere verso la sua caratterizzazione. Cominciamo per negativo. Che cosa certamente si chiude con l'11 settembre? Si chiude la «belle époque» (come l'ha definita efficacemente Aldo Bonomi) della globalizzazione. Invero, assai breve stagione: il sogno di una via tecnico-amministrativa al benessere universale, di una «mobilitazione» semiautomatica

di tutte le coscienze e di tutte le culture verso i vittoriosi modelli dell'Occidente, ha ballato una sola estate. Un decennio, dal collasso del socialismo reale, di revival in grande stile di provvidenzialismi secolarizzati, progressismi a buon mercato, sbornie ideologiche sul tramonto della politica o addirittura la «fine della storia». Ora sappiamo (lo sanno ormai tutti, dai «no-global» ai neo-liberisti dotati di ragione) che la globalizzazione per sussistere ha da essere politicamente governata, che nessun destino ne assicura il successo, che nessun nuovo Ordine della Terra nascerà spontaneamente dalla occidentalizzazione planetaria delle forze e dei sistemi economici. Abbiamo confuso fino a ieri la crescente e rapida convergenza di questi ultimi con l'idea di globalizzazione. Abbiamo dolorosamente imparato che si tratta di dimensioni ben distinte. Ma poi? *Hic sunt leones*. Poiché affermare che la prospettiva de-politicizzante è stata una cattiva politica non significa costruirne una migliore; riconoscere che la neutralizzazione dei conflitti «via» tecnico-economica sfocia nella loro moltiplicazione non comporta sapere come risolverli.

Ancora in negativo, sappiamo che non potremo certo rimettere al comando la vecchia politica, fondata sulla relazione tra Stati sovrani. L'epoca delle volontà egemoniche contrapposte, degli «Stati combattenti», si è conclusa. Certo, con l'apparente vittoria di uno di essi, di uno comunque della loro specie – ma mai come in questo caso il vecchio motto «vae victis» andrebbe trasformato in quello «vae victoribus». E qui giungiamo al nostro tema fondamentale: può uno Stato, nei limiti intrinseci della sua natura, esercitare un effettivo impero mondiale? O la tragica stagione imperialistica deve concludersi con il compimento dell'epoca dell'assoluta sovranità statale? È concepibile che il mondo venga «conquistato» da un sistema di poteri assolutamente de-territorializzato, da una «super-società» dominante le risorse finanziarie e i mezzi di informazione, e di cui le *leadership* politiche nazionali siano sempre più o diretta espressione o variabile dipendente? E concepibile governare la globalizzazione sradicando ogni differenza di luogo e di cultura o, al più, tollerandola? I «realisti» rispondono: nessuno immagina che la globalizzazione

sia una pacifica unificazione; essa non si produce che per lacerazioni e frantumazioni. La fine dell'epoca di Yalta rende inevitabile tale esito; poteva darsi un relativo equilibrio solo all'ombra del terrore; l'attuale globalizzazione è invece, per sua natura, inquietudine permanente, contraddizione e conflitto. Ma, aggiungono sempre i nostri «realisti», si tratterà solo di conflitti locali, incapaci di contrapporsi al sistema effettuale di potere, all'«impero», di minacciarlo seriamente.

L'11 settembre non ha risvegliato costoro dal sonno dogmatico? È vero: nessuna grande potenza, nessun nuovo potere statale, potrebbe oggi affermarsi contro la globalizzazione in atto. Ma un terrorismo globale forse sì. E questo terrorismo ha radice proprio in quei processi di frantumazione e nelle contraddizioni che l'ordine globale riproduce. Il nuovo terrorismo pensa localmente e opera globalmente. E poiché gli effetti delle sue operazioni globali possono comportare, se protratte nel tempo, la disarticolazione e destabilizzazione dell'«ordine» economico, con le più drammatiche conseguenze sociali e politiche, realismo vorrebbe che si facesse di tutto per superare quei conflitti «locali», per eliminare quelle contraddizioni. Nulla è più vacuamente utopistico che ritenerli inevitabili e pretendere insieme comunque assicurato l'«ordine» della occidentalizzazione del mondo.

Dove andiamo? Ritornano allora le domande che, «metaphorice», proponevo alla fine del saggio (e che mai avrei immaginato dover tradurre così immediatamente «in politicis»). La tellurica insicurezza di questi giorni impone l'idea e, conseguentemente, la ricerca di un'Autorità suprema? Si badi: tale Autorità potrebbe benissimo essere intesa anche pluralisticamente. Nelle grandi idee imperiali non domina una semplicistica «*reductio ad unum*», ma la relativizzazione di tutti gli organismi al Bene comune che necessariamente si incarna in una comune Autorità. Abbiamo vissuto e rivissuto in questi ultimi anni ogni sorta di pallide immagini secolarizzate di queste grandi idee. Quante volte ci si è appellati al Grande Arbitro capace di trascendere la sovranità dei singoli Stati, necessariamente dominati da interessi particolari! Non sembra naturale a molti che un Monarca sarebbe il difensore primo dei

sudditi di ciascuno Stato, poiché ontologicamente libero da ogni interesse o appetito particolare? Questa prospettiva (che per coerenza dovrebbe concludersi nell'affermazione che l'autorità dell'impero deriva da Dio) è stata infinite volte, indirettamente, evocata durante i più recenti conflitti. Vi sarà dunque questa quarta Roma? O è possibile contrapporre a questa idea (che si dovrebbe comunque finalmente esplicitare in tutta la sua radicalità, senza infingimenti e ipocrisie) quella, adombrata nel saggio, di una globalizzazione costruita per *grandi spazi* e autentiche *polarità* culturali? Io credo che il nuovo Ordine della Terra o saprà essere autenticamente *federativo* o diverrà inevitabile quell'apocalittico scenario che alcuni dei più grandi realisti politici del Novecento avevano disegnato decenni fa: una sola grande potenza, un solo impero (che oggi sarebbe quella «super-società» di cui abbiamo parlato) immerso in miriadi di conflitti «locali», naturale *humus* di disperato e globale terrorismo.

Il vero confronto, a me pare, si agita oggi tra queste due posizioni. Entrambe fanno, o dovrebbero fare, seriamente i conti con l'insicurezza e l'angoscia che proviamo, e che di giorno in giorno sembrano diventare più insopportabili. Ma soltanto la seconda a me pare esprimere un'effettiva ricerca di pace: «de pace fidei» e non solo un momentaneo accordo stretto tra inesorabili guerre. Un pensiero federativo capace di misurarsi con i processi di globalizzazione in tutti i loro aspetti: questo a me pare il compito oggi teorico e politico più alto e urgente. Non un vago dover-essere, ma quel dover-essere che vive nei movimenti reali. La stessa esigenza di giustizia non è un sogno, come predicano i «realisti», ma un fatto della realtà storica, e non riconoscerlo è prima di tutto un errore politico. Non è mai esistita né mai esisterà etica della responsabilità del tutto esente da convinzioni «non scambiabili». Ridurre tutto, come si sta facendo, al di là delle retoriche di rito, a scontro tra volontà di potenza, a rapporti di forza, è perfetto irrealismo. Sono di nuovo anni decisivi – e l'autentica decisione è tra quella idea di impero e universale, globale federalismo.



2. Grandi spazi e identità culturali: le due dimensioni non si identificano, si intersecano. Per affrontare il problema che oggi a tutti prioritariamente si impone, quello della relazione con l'Islam, è evidente che qui si tratta insieme di un grande spazio politico-culturale-religioso e di un *tempo* che si intreccia ovunque con quello occidentale, degli Occidenti.

È possibile immaginare che questo spazio e questo tempo, a loro volta irriducibilmente plurali, possano essere costretti ad «entrare» nel tempo-spazio degli Occidenti? Se la relazione con l'Islam è pensata sulla base del presupposto che modernizzazione sia equivalente di occidentalizzazione, e che un movimento di «riforma» islamica debba necessariamente essere concepito come affermazione della nostra «fede» nel progresso, di un atteggiamento pragmatico-razionalista, di una separazione tra politica e religione, gli stessi fattori politici che determinano il conflitto attuale saranno destinati a rafforzarsi.

È sulle differenze che costituiscono la storia della civiltà islamica che occorre saper lavorare, per non consegnarne alla fine l'intera immagine proprio a fondamentalismi e integralismi, che, nella loro essenza, esprimono assai più una volontà di potere tutta politica e «secolarizzata», che la fedeltà ad una tradizione religiosa. Occorre cioè lavorare per distinzioni, e su queste costruire strategie e alleanze, non semplicemente occasionali accordi di interesse, come ora si sta facendo. Occorre saper vedere nella *Sunna* il *cammino* della *sharia*, il segno di una fedeltà *che si rinnova*. La visione di una *sharia* sacrale e imm modificabile non esaurisce affatto il senso dell'Islam, anzi. La sua storia dimostra come essa vari, a seconda della comunità, la sua capacità di evolversi. Certo, la fonte è comune ed unica, ma è perfetta proprio in quanto contiene in sé le sue diverse interpretazioni. Il Testo è assolutamente *regolatore*, ma dal testo siamo chiamati a ricavare *analogicamente* il senso dei nostri atti e delle norme che regolano la vita della comunità. Sarebbe augurabile che l'Occidente non dimenticasse come proprio sulla base di questa tradizione la società musulmana si sia dimostrata per secoli assai più predisposta all'incontro, ad accettare «amalgami» culturali, assai più «mobile» al suo interno nel

rapporto tra classi e ceti, delle società europee. L'idea dell'Islam come culto dell'astrattissimo Uno, assolutamente negativo rispetto al particolare, che assorbe e annulla in sé ogni individualità, è un'idea filosofica occidentale, costruita sulla base di puri pregiudizi (anche se da tale idea non derivano necessariamente valutazioni negative della civiltà islamica; si pensi alle parole di Hegel: «Mai l'entusiasmo ha prodotto opere più grandi»).

Noi scontiamo secoli di incomprensione dovuti essenzialmente a reciproca ignoranza, che scambi e rapporti commerciali non bastano certo a sanare. E Dio sa quanto tale ignoranza possa avere drammatiche ripercussioni nell'azione politica e diplomatica più concreta. La storia della diplomazia americana dell'ultimo mezzo secolo è lì a testimoniare. Essa si è basata infatti essenzialmente sul seguente principio: il Nemico assoluto è il comunismo sovietico, Nemico irriducibile, non «convertibile», mentre ogni altra posizione (ivi compresi, non c'è bisogno di dirlo, dittatori di ogni specie, efferati fascisti, ecc.) era concepita come o tollerabile o, alla fine, integrabile.

Così appunto le società islamiche venivano trattate: come società che alla fine sarebbero risultate governabili da *leadership* del tutto occidentalizzate o, comunque, con metodi prettamente occidentali, facilmente convincibili alla difesa dei *nostri* interessi. Alla faccia di chi ritiene un ornamento superfluo teologia e filosofia, siamo qui di fronte ad un clamoroso errore teologico-filosofico, che ha probabilmente portato fuori strada la politica estera americana fino alla fine della guerra fredda e oltre! Qui l'Europa avrebbe dovuto manifestare la propria presenza, avrebbe dovuto esprimere una memoria storica che ha invece probabilmente del tutto smarrita: da un lato, ricordare il carattere integralmente europeo-occidentale (altro che asiatico!) del comunismo reale; dall'altro, richiamare gli Stati Uniti ad un'*analisi* delle società islamiche, delle sfide che in esse si manifestavano, delle posizioni contrapposte che si andavano esprimendo, dell'urgenza, insomma, di abbandonare la visione suicida di un Islam «tutto uno» e tutto destinato all'integrazione subordinata nelle strategie e negli interessi dell'Occidente.

Quanto questa cecità e questa impotenza europea siano destinate a pesare sul nostro futuro, lo diranno i prossimi anni; temo non si dovrà aspettare molto. Quanto esse abbiano contribuito a rafforzare posizioni fondamentaliste nelle comunità musulmane, fino a giungere al «capolavoro» di «islamizzare» la lotta del popolo palestinese (il popolo con maggiore presenza di cristiani e con le più forti tradizioni politiche laiche), già lo possiamo misurare. Addirittura, senza suscitare scandali clamorosi, in amplissimi settori delle comunità islamiche può essere accettata l'idea che la *jihād* abbia a che fare con crudeli attacchi a innocenti, con atti di terrorismo realizzati attraverso il suicidio: cose totalmente estranee ad ogni tradizione islamica, ad ogni possibile e immaginabile interpretazione della Legge. La radicale esclusione di ogni forma di crudeltà, l'obbligo tassativo di risparmiare donne, vecchi, fanciulli, infermi, religiosi nella conduzione della guerra, a meno che non abbiano combattuto in prima persona, contraddistinguono l'idea di *jihād* nel suo significato militare (poiché è noto, o dovrebbe esserlo, che il significato essenziale del termine è quello puramente religioso di «sforzarsi sul cammino di Dio» contro le tendenze e gli appetiti personali). Il nuovo terrorismo attuale può fingere fondamenti religiosi soltanto nella misura in cui la politica e la cultura dell'Occidente non sono riuscite in alcun modo a comprendere *gli* Islam e a dialogare *al loro interno*.

E così che, come ha dimostrato Gilles Kepel, sulle rovine dei nazionalismi occidentalizzanti, dei loro fallimenti in una politica di sviluppo e di superamento delle tremende disuguaglianze interne, si è assistito all'espansione di un islamismo fondamentalista, capace di usare spregiudicatamente della religione come arma di identità e mobilitazione. Nel raffrontare il Nemico assoluto, l'Occidente è giunto ad allevare «sapientemente» nel suo grembo questo islamismo. Attraverso di esso ha condotto quella guerra afghana, che probabilmente ha rappresentato il colpo di grazia alla potenza sovietica. Alla fine di quel conflitto la diaspora di combattenti afghani ha interessato tutto l'Occidente; insieme a loro erano in quegli anni (e cioè fino a pochi anni fa!) graditi ospiti a New York come a Londra alcuni tra i più feroci oppositori dei regimi

arabi moderati. Poiché questo è con tutta evidenza il vero, prioritario obiettivo del nuovo terrorismo: mettere in crisi questi regimi, sostituirne le leadership politiche, controllare le grandi risorse di materie prime fondamentali per la stessa sopravvivenza delle economie occidentali di cui quei paesi dispongono. E non vi è dubbio che la strategia politica americana, pressoché passivamente seguita dall'Europa, nulla abbia fatto per impedire un tale esito – nulla abbia fatto nemmeno per comprenderne la possibilità.

Ritorniamo così al problema generale che nel mio saggio intendevo «metaforicamente» evidenziare: è possibile svolgere una «politica imperiale» in assenza così clamorosa di una comprensione «dall'interno» degli attori in gioco, del discorso di ciascuno, della «onda lunga» delle tradizioni culturali e religiose? Certamente no. E d'altronde, la giusta comprensione di questi fattori non conduce ad una visione opposta ad ogni «politica imperiale»? La necessità di operare per differenze, per distinzioni, rifiutando semplificazioni e immagini univoche, anche degli avversari, conduce, io credo, logicamente ad una politica e ad un diritto internazionale costruiti su quella idea di grandi spazi e identità culturali federati tra loro nel riconoscimento pieno della autonomia di ciascuno. Se l'Occidente non si muoverà in questa prospettiva, temo finirà ancora una volta col dar ragione alla «tremenda» battuta di Musil: «Il mondo europeo l'ha creato il diavolo e Dio vuole che il suo concorrente mostri di che cosa è capace».

### *Ancora sull'idea di impero*

1. Che il segno dominante dell'epoca che si è «rivelata» con la Seconda guerra mondiale e definitivamente «confermata» con il crollo dell'Urss (assai più che con l'«egemonia» americana) sia contraddistinto dalla crisi della sovranità territorialmente determinata, pare difficilmente dubitabile. Crisi non significa fine – e nessuno può dire quanto a lungo essa «resisterà». Tantomeno è oggi prevedibile quale forma politica succederà alla grande figura «barocca» dello Stato moderno – probabilmente nessuna *Forma*

nel senso tradizionale. Ma è certo che è ormai impossibile concepire lo spazio terracqueo (e aereo) come «irradiazione» di politiche e volontà di potenze statuali, l'ordine globale come effetto delle capacità ordinatorie di queste ultime. Lo Stato potrà anche a lungo durare, ma non sarà mai più la potenza ordinatrice. Sarà chiamato a svolgere funzioni di «contenimento»? A «ritardare» le conseguenze più laceranti e sradicanti dei processi in atto? Qui ritorna, in tutta la sua attualità, il problema del *katéchon*<sup>28</sup>. Le forme politiche, del Politico, vedranno via via ridurre la propria funzione a «freno» del dirompente assalto del «progresso» della Tecnica, nella sua accezione più radicale e universale? In questo senso, già le politiche di intervento pubblico nei paesi democratici a cavallo della seconda guerra potrebbero essere interpretate come «semplice» manifestazione della forma del *katéchon*. Lo Stato «si spegne» come volontà di potenza autonoma, ma, nello stesso tempo, assume essenziali funzioni burocratico-amministrative di controllo, di polizia, di regolazione – funzioni, tuttavia, che derivano il loro senso dal sistema globale, che si collocano in una rete di interessi e strategie trascendenti completamente la «scena» nazionale. Lo *Stato-katéchon* avverte certamente i rischi immanenti in tale trascendimento, ma in nessun modo potrebbe contraddirlo. E ciò per ragioni che attengono alla sua origine, alla sua natura: il processo di de-politicizzazione è iscritto infatti nel suo «codice», così come l'idea regolativa della realizzazione di un'egemonia universale (che appunto risolvendo ogni conflitto metta così anche a tacere le ragioni del Politico). Perciò gli Stati che traggono origine dallo *ius publicum europaeum* sono *tutti* Occidente: espressione di uno spazio virtuale, che non ammette autonomie, di uno spazio a *disposizione* dell'illimitata espansione dell'Occidente stesso. In questo spazio il confine non può esser segnato che da «porte aperte».

<sup>28</sup> Sul rilievo teologico politico della figura paolina del *katéchon* ho richiamato l'attenzione da molti anni in numerose occasioni, sulla scia di Carl Schmitt e del suo dialogo-confronto con Jacob Taubes. Ora il tema è quasi di moda. Molti testi sull'argomento, a partire da quelli originari, sono stati pubblicati dalla rivista *Tumult*, Berlino, n. 25/2001.

2. Questo significa che occorre parlare di *irrealità* politica degli Stati, come già faceva il più geniale interprete contemporaneo di Hegel, Alexandre Kojève<sup>29</sup>? No; ma guai a scambiare la potenza regolatrice nella potenza ordinatrice. L'insieme degli Stati «occidentali» è concepibile, nelle «leggi» che esprime e negli accordi, trattati, convenzioni cui dà vita, soltanto come «variabile dipendente» di un complessivo sistema di potere, per cui la distinzione tra interesse economico e potere politico cessa dall'assumere effettuale valore. Ciò significa mera subordinazione della forma-Stato ad altre «discipline»? No; ma in nessun modo la sua «sovranità limitata» potrà esser fonte di contraddizione politica. Che fra i *Tre* (Mercato, Stato, Comunità) non vi sia identità ma, per il momento, un occasionale intreccio di conflitto e cooperazione, non significa che tra essi non si diano precise gerarchie e «differenziali» di energia. La tendenza dell'epoca all'unità globale non si esprimerà mai in riduzione *ad Unum* – semmai in un «olismo caotico», come dice Geminello Alvi<sup>30</sup>. Anche perché l'unità globale *si fonda* sulla costante riproduzione di differenze e squilibri. Il problema consiste nell'analizzare se tali squilibri possano evolversi in un pluralismo poliarchico. E nulla al momento lo lascia prevedere. Il sistema economico-politico egemone non marcia tutt'intero al passo dell'oca. È articolato al suo interno; è un linguaggio complesso: le funzioni di contenimento possono collidere con quelle di «sviluppo»; gli interessi «naturali» della *business-community* per allargare i mercati e restringere la concorrenza reclamano interventi di regolazione che non possono immediatamente «rappresentarli»; le funzioni più innovative nel campo della ricerca vivono in un «iperspazio» della libertà d'informazione che non coincide affatto con gli interessi oligopolistici dominanti<sup>31</sup> – tutte queste dissimmetrie e molte altre ancora vanno comprese a fondo, contro ogni apologia (negativa o positiva

<sup>29</sup> A. Kojève, *L'Empire latin. Esquisse d'une doctrine de la politique française*, in *La règle du jeu*, Parigi, n. 1/1990.

<sup>30</sup> G. Alvi, *Dell'estremo Occidente*, Firenze, 1993.

<sup>31</sup> È un aspetto decisivo per il futuro della *net-economy*, sottolineato con particolare efficacia da C. Formenti nel suo *Mercanti di futuro*, Torino, 2000.

non importa) del «paradigma unico»<sup>32</sup>. Ma resta il fatto incontroverribile che questi diversi fattori, comunque esprimenti un ordine, e cioè una gerarchia, agiscono secondo un senso, secondo una *vocazione*, direi. Il mondo globale *li chiama*; *l'imperium sine fine* (almeno nell'accezione territoriale), della cui «bontà» tutti devono alla fine convincersi (o essere convinti: «compelle intrari!»), è il loro comune orizzonte.

3. Che cosa intendo dire? Che la contraddizione, la *forza del negativo*, da cui dipenderà l'assetto futuro dei rapporti internazionali non sta tra l'idea di «epoca globale» e qualche punto di resistenza nei suoi confronti o qualche difficoltà all'interno del suo dispiegarsi. Essa è tutta interna all'idea stessa. La contraddizione può avvenire soltanto tra due idee contrapposte di «epoca globale»; senza infingimenti, senza timidezza, senza esercizi irenistico-conciliativi col mondo di ieri.

E qui torna «degnò da pensare», non per i concreti esiti del suo discorso, ma per la sua filosofia, il saggio già citato del Kojève. Se l'epoca globale, l'epoca dello sradicamento del *Nómos*, dell'*Ordnung ohne Ortung*, si configurerà ancora politicamente – ovvero, se l'attuale occasionale interdipendenza tra organismi sovranazionali, autorità sovranazionali dotate di competenze «tecniche», politica degli Stati, politica direttamente svolta dal potere economico, legislazione statuale, *lex mercatoria*, fantasmi di diritto internazionale<sup>33</sup>, assumerà progressivamente la forma di *istituzioni politiche globali*, queste non si produrranno in nessun caso come logico sviluppo della forma-Stato. La politica *oltre lo Stato* è diventata davvero il problema dell'epoca – problema che potrebbe avere anche come risposta che non si dà politica oltre lo Stato, ma solo «governo debole» dei fattori autenticamente decisivi nella

<sup>32</sup> A. Bolaffi-G. Marramao, *Frammento e sistema*, Roma, 2001.

<sup>33</sup> L'intreccio caotico di queste forme di «giurisdizione» è ormai al centro dell'indagine scientifica dei giuristi più storicamente avvertiti. Di particolare interesse mi sono parsi i contributi di N. Irti, *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, Bari 2001, e di S. Rodotà, «Diritto, diritti, globalizzazione», *Rivista giuridica del lavoro*, n. 4/2000.

distribuzione del potere, nell'articolazione gerarchica dello spazio, nell'attività legislativa. (A questo proposito, non si presta di solito sufficiente attenzione a quanto sia *forte* il presupposto di una *governance* mondiale tecnico-amministrativa: appunto quello di un inesorabile destino di de-politicizzazione). È certo, comunque, che oltre lo Stato non ci attende lo Stato mondiale, né in forma autoritario-centralistica, né in forma federale. Lo Stato continuerà ad essere, finché sarà, un'«energia» territorialmente determinata, per quanto imperiale possa esserne la politica. La sua sovranità non potrà mai trasformarsi in potenza astratta; essa sarà sempre condizionata da tradizioni, interessi, linguaggi storicamente concreti. L'espressione «Stato mondiale» non va evidentemente confusa con l'idea di uno Stato capace, in determinate circostanze, di svolgere, unico tra gli Stati, una politica su scala davvero planetaria. Per quanto forte, questo Stato sarà sempre «variabile dipendente» del sistema che abbiamo descritto. Potrà fare «tutto», ma non l'essenziale: determinare e guidare un nuovo ordine globale, garantito da istituzioni globali. Dall'ordine degli Stati, nel loro processo di crisi, a quello di ordine globale vi è uno iato, un salto. Non lo si colma fantasticando passerelle, ma «mutando mente», ragionando, cioè, secondo una prospettiva politica *altra*.

4. L'idea di impero fornisce almeno un'ipotesi di lavoro in questa ricerca? È l'ipotesi che muoveva Kojève, del tutto diversa rispetto a quella dello Stato mondiale jüngeriano<sup>34</sup>, anche se maturata dalle stesse esperienze. Se il destino ci riserva un ordine globale, esso non sarà statuale, né post-statuale (se non cronologicamente), né sarà mai l'automatico prodotto dell'affermazione planetaria delle «leggi di mercato» (questa vecchia utopia «belle

<sup>34</sup> E. Jünger, *Der Weltstaat*, Stuttgart 1980 (ma il saggio risale al 1960), che è quasi da leggere in «divergente accordo» (per usare il titolo del libretto in cui J. Taubes raccolse i suoi scritti «ad Carl Schmitt» nel 1987) con l'idea schmittiana dell'«unità del mondo» per «grandi spazi», presente già nei suoi scritti degli anni Trenta – alla quale, di nuovo in «divergente accordo», risponderà appunto A. Kojève nel saggio già citato: i «grandi spazi» schmittiani sono inficiati alla radice e irrimediabilmente da un pre-giudizio nazionalista, destinato alla disfatta.



époque» sembra essere stata dismessa anche dai suoi più appassionati sostenitori). Esso sarà sovra-nazionale nel senso preciso del termine, e cioè comprenderà *nationes, gentes*, piuttosto che Stati; esso guiderà il processo di de-costruzione delle artificiali identità statali, cercando la propria legittimazione politica proprio su quei soggetti, organismi, comunità il cui potere lo Stato aveva sempre considerato come «derivato». Essendo sovra-nazionale esso è in costante riferimento appunto alle nazioni. In questo il suo ordine è più determinato di quello statale. Ma la sua *Ortung* non è territoriale; le nazioni e le genti che lo compongono sono energie culturali in movimento e in relazione, non entità rigidamente classificabili. Un'idea di impero come ordine politico sovra-nazionale, espressione dinamica del *foedus* che collega le nazioni che lo compongono, contrasta *toto coelo*, come è ovvio, con quella del comando di Uno solo, con l'affermazione di un unico *Lógos*. Ma a partire dalla logica degli Stati si può giungere soltanto a questa seconda visione dell'ordine imperiale. Ad un tempo, se si procede nella de-costruzione dello Stato, anche in un'ottica federalistica genuina (e non, cioè, per ottenerne la scomposizione in tanti micro-Stati), senza porsi insieme il problema dell'ordine sovra-nazionale, e cioè delle nuove istituzioni politiche del mondo globalizzato, non si farà al più che un lavoro di contenimento, non si svolgerà che una funzione ritardante, quando non apertamente re-azionaria.

È evidente altresì che l'impero concepito come organismo sovranazionale (meglio: *trans*-nazionale), ma in quanto formato da nazioni capaci davvero, per tradizione e storia, di dar vita ad un organismo coerente di *foedera*, non potrà mai affermarsi come impero *universale*. Esso si configurerà sempre come un *grande spazio*, ma determinato. Come una *forma* politica. Trasposto nella dimensione planetaria questo concetto d'impero si vanifica nella più vuota delle utopie – mentre quello di Stato mondiale può ancora apparire realistico, determinandosi sulla base di una storicamente definita volontà di potenza statale. Lo Stato mondiale è una figura politica destinata al fallimento; l'impero

universale (se per impero si intende ciò che abbiamo visto) esprime, invece, soltanto l'ideologia della de-politicizzazione nella sua quintessenza: la risoluzione del conflitto in una *societas* di tutte le nazioni. Ma il mondo può diventare *un* sistema, o forse lo è già – certo, mai sarà *una* società. Realisticamente, perciò, il problema di istituzioni *politiche* globali può essere oggi affrontato soltanto nella dimensione di grandi spazi trans-nazionali. Globale in chiave astrattamente universalistica può significare soltanto l'affermazione di logiche tecnico-amministrative inter-dipendenti ai poteri economico-finanziari, *affrancate* da ogni problema di legittimazione politica.

Le grandi forme imperiali hanno, d'altronde, sempre mantenuto chiarissimo il senso del proprio *limite*, anche al culmine delle proprie pretese «universali». *Imperium sine fine* indica il tempo, la vita di Roma, e convive con la consapevolezza e la *cura* per il suo *limes*. Roma non vorrà mai ripetere il sogno di Alessandro. Ancora più immanente il limite nell'idea medievale di impero. Essa matura *per contraddizione* tra *duo ministeria*, tra *fides* religiosa e *fides* all'imperatore. Mentre Bisanzio insegue per tutta la sua storia il fine del superamento di tale tensione, l'impero cristiano *vive* di essa, dell'impossibile equilibrio tra le autorità che si ritengono legittimate ad operare la *translatio imperii a Graecis in Germanos*. Ed è quanto mai significativo che in tale lotta sia l'autorità politica a far leva sul riconoscimento della forza delle diverse *nationes*. L'impero cristiano, potremmo dire un po' anacronisticamente, non si batte contro la loro autonomia, ma per impedirne la metamorfosi in Stati. La Chiesa, invece, nello stesso momento in cui contrasta ogni tentativo di «Chiesa territoriale», e si manifesta nella sua essenza universalistica, coglie in ogni processo di smembramento dell'organismo imperiale un'occasione di rafforzamento della propria autonomia e autorità. La paradossalità di tale situazione preserva da ogni soluzione «assolutistica», sia in senso cesaro-papista che in quello di impero politico universale.

5. In questo contesto assume ancora tutta la sua importanza ragionare intorno alla «metafora romana»<sup>35</sup>, combinando, se possibile, memoria, realismo e immaginazione.

Per tutta la sua storia Roma<sup>36</sup> si mantiene fedele ad un'idea di città come energia, forza creatrice (*civitas augescens*), qualcosa di metafisicamente opposto allo stesso termine di *stato*. Anche l'*orbis* imperiale non avrebbe fondamento senza la memoria viva di tale origine (*origo: potissima pars!*): l'individualità dell'*urbe*. Questa città non è la *pòlis* ellenistica, che anche nei suoi momenti più «cosmopoliti» non riesce a superare l'idea delle proprie radici etnico-razziali e a dar vita con le altre ad associazioni stabili. Roma è *ab origine asyllum* di assolutamente distinti e si regge sulla capacità di *rinnovare* la concordia tra le genti e i gruppi che la abitano. Il concetto tutto *politico* di cittadinanza ne domina la storia. Così l'*orbis*, sul modello dell'*urbe*, viene inteso come pluralità di *civitates, nationes, gentes*, riconosciute nella loro individualità, nella concretezza delle proprie tradizioni, e federate nello stesso comune romano secondo diverse, specifiche modalità<sup>37</sup>. Questo sforzo di assimilazione e integrazione «federalistica» fallisce<sup>38</sup>? *Roma communis patria* è anche ideologia? Ciò non toglie sia vissuta anche come idea regolativa politicamente efficace, senza cui non sarebbe spiegabile il processo di allargamento della cittadinanza, l'assenza di ogni forma di vera e propria religione di Stato, ma neppure la tecnica amministrativa che per secoli regge l'impero, dove le diverse città continuavano a godere di larghissima autonomia per tutte le questioni interne. Certo, Roma «si convince» anche di essere predestinata ad ordinare il mondo («debellare superbos») e che la sua guerra è perciò *giusta* (anche

<sup>35</sup> Che io sappia, a prender sul serio la «metafora romana», al di là di alcuni tra i più intelligenti e innovativi romanisti di professione (come P. Catalano e la sua «scuola»), vi è stato di recente soltanto R. Brague, *Il futuro dell'Occidente*, Milano, 1998.

<sup>36</sup> Rinvio per questa parte alle indicazioni bibliografiche contenute nel mio già citato *Digressioni su Impero e tre Rome*.

<sup>37</sup> È A. Toynbee nel suo *Hellenism* (1959) che insiste particolarmente su queste caratteristiche della «polis» romana.

<sup>38</sup> Sembra affermarlo S. Mazzarino nel suo *La fine del mondo antico*, Milano, 1988.

se *mai* in Virgilio compare questo attributo!)<sup>39</sup>, ma l'ordine che persegue non è affatto quello che risulta dall'eliminazione delle differenze, tantomeno dall'imposizione di un modello culturale. Roma non si concepisce affatto come il Centro, ma centro diventano piuttosto tutte le realtà che via via vengono a comporre l'orbe romano. Il *foedus* che si può stabilire tra di esse, e che costituisce l'unico mezzo per superare la guerra e pervenire ad un regime di *amicitia e hospitium*, ha in qualche modo valore anche retroattivo: chi vi fa parte, anche se sconfitto, si trasforma in vincitore («*ambae invictas gentes*» diventeranno, nelle parole di Enea, latini e troiani, se capaci del *foedus*) condividendone ogni diritto (anzitutto, appunto, quello alla conservazione della propria identità). Certo, ripetiamolo, questa idea imperiale è minacciata da tendenze alla «monarchia», che diventano sempre più prepotenti – e tuttavia mai, neppure nei momenti in cui il *principatus* sembra più radicalmente dimenticare le origini repubblicane, esso oserà presentarsi *legibus solutus*, come Autorità che detta la propria volontà a tutti gli organismi dell'impero, sulla base della certezza che la salvezza dell'orbe dipenda dalle sue *decisioni*.

6. È concepibile oggi uno spazio imperiale così strutturato? Sulla base di accordi e patti non meramente convenzionali tra identità ricche di significato storico-culturale? Un impero che viva delle loro differenze? Ed è concepibile che tali differenze possano produrre, *iuxta propria principia* un *foedus*? Che possa valere tra loro una *fidelitas*, che non sia vassallaggio dell'una nei confronti dell'altra? Abbiamo già visto come questa idea non possa corrispondere in nulla con quella dello Stato mondiale né con quella di impero universale-planetario. Uno Stato mondiale è concepibile soltanto come l'affermazione imperialistica di uno Stato; l'impero universale, a sua volta, soltanto come il prodotto dello sradicamento inglobante di ogni differenza culturale, come «afrancamento» del sistema-mondo da ogni nazione, gente, città.

<sup>39</sup> Cfr. F. Sini, *Bellum nefandum. Virgilio e il problema del «diritto internazionale antico»*, Sassari, 1991.

Ma la «metafora romana» può effettivamente valere? Si potrebbe ripetere l'«esercizio» di Machiavelli sulla prima Deca di Livio?!

Anzitutto occorrerebbe rispondere alla domanda: dopo Azio, e cioè dopo il crollo del Muro, dopo la vittoria nella Grande Guerra Civile, possono gli Stati Uniti esprimere quella politica imperiale che Roma avrebbe (invano?) perseguito? Chi ritiene che la politica futura sia possibile soltanto nella dimensione imperiale ha il dovere di formulare la domanda senza alcun pregiudizio. Come interpretano oggi gli Stati Uniti la propria «missione»? Nel senso dell'*Auctoritas* che fonda nuove istituzioni globali? Emerge piuttosto una chiara volontà di limitare al massimo autorevolezza e autonomia delle poche esistenti. O piuttosto la politica americana rivela a questo proposito un'evidente e caratteristica dissimmetria: mantenere deboli gli organismi politici sovra-statali e rafforzare quelli (nominalmente) tecnico-economici. Ciò non deriva affatto solo da calcoli di convenienza, poiché è evidentemente in questi ultimi che il proprio peso politico non può che rivelarsi schiacciante. Qui si esprime una concezione della globalizzazione e del nuovo ordine mondiale. La politica americana *presuppone* che esso possa nascere soltanto dalla compiuta integrazione delle diverse aree del pianeta in un'unica dimensione tecnico-economica. In questa visione tutto il mondo è periferia più o meno prossima della «città sulla collina», da «risanare» con l'esempio, se – come ci si augura – possibile, o con l'intervento diretto («compelle intrari!»)<sup>40</sup>. L'idea regolativa di tale cultura politica non è perciò quella né di un dominio imperialistico, né della creazione di uno Stato mondiale, ma della formazione di un impero universale come Sistema unico, la cui «pace» sia garantita dalla forza militare degli Stati Uniti e dei suoi *veri* alleati. Essa sconta, dunque, i contraccolpi che non potrà non produrre, le drammatiche contraddizioni che possono nascere dalla

<sup>40</sup> Sul grande tema della frontiera, dello spazio aperto e del rapporto centro-periferia nelle tendenze di lungo periodo della politica americana, a me pare che le ricerche ancora più stimolanti siano quelle di W. Appleman Willams, *Le frontiere dell'impero americano*, Bari, 1978, e da lui raccolte in AA.VV., *Da colonia a impero. La politica estera americana 1750-1970*, Bari, 1982.

sua sovra-opposizione «imperiale»<sup>41</sup> – e dunque non ritiene affatto, secondo l'universalismo pacifista di certe tecnocratie, che l'ordine mondiale possa spontaneamente prodursi dagli automatismi e dalle «leggi» del dominio tecnico-economico, ma certamente riduce la funzione del Politico essenzialmente al mantenimento della «pace» del Sistema (la quale naturalmente comporta la piena affermazione di una cultura, una *forma mentis*, una gerarchia di valori).

Gli Stati Uniti non pensano, e non potrebbero non pensare sul fondamento di tutta la loro storia, il nuovo *Nómos* della Terra che come la risultante dell'affermazione universale della Tecnica e della proiezione ubiquitaria del proprio sistema economico-militare. Non amplieranno mai *territorialmente* il proprio dominio, come Roma ha fatto. Ma mai costituiranno una cittadinanza universale, mai sapranno costituire una pace fondata sul riconoscimento reciproco del *foedus*. Potranno mantenere la «pace» per l'Occidente alle proprie condizioni? Tecnicamente, è probabile. A quali costi sociali? Con quale livello di tutela dei diritti? Con quali ricadute anche sull'assetto del potere economico-finanziario, sull'accelerazione delle spinte oligopolistiche anche nei settori più innovativi della *net-economy*? *Hic sunt leones*. Ma nessuno potrebbe seriamente escludere che la particolare logica «imperiale» americana, assolutamente incomparabile con quelle «classiche» si sviluppi in una sorta di «guerra giusta infinita», protetta dall'ideologia dell'«intolleranza umanitaria»<sup>42</sup>. La politica di questo «impero» si trasformerebbe allora, di necessità, in governo dell'emergenza perenne.

7. Prima di addentrarsi in questa prospettiva come in un destino, o credere di potervi reagire ritornando nell'antico grembo degli Stati o dedicandosi alle cattive utopie massonico-illuministiche delle Federazioni planetarie, della Società di *tutte* le nazioni, sarà

<sup>41</sup> Cfr. Ch. Johnson, *Blowback, The Costs and Consequences of American Empire*, trad. it. *Gli ultimi giorni dell'impero americano*, Milano, 2001.

<sup>42</sup> Sul rischio di una tale deriva insiste da tempo, con particolare efficacia, D. Zolo; cfr., almeno, il suo *I signori della pace*, Roma, 1998.

bene almeno «immaginare» la possibilità di una globalizzazione articolata per polarità concrete, per individualità storico-culturali determinate, per grandi spazi che possano riconoscersi per memoria e comuni destinazioni. La globalizzazione in atto ha già distrutto questa possibilità? O, peggio, l'idea di tali *imperi* non farebbe che spianare la via allo «scontro di civiltà»? Lo «scontro di civiltà» è reso possibile esattamente dalla ragione opposta: dal fatto che la globalizzazione in atto esige uno spazio-tempo unico e indifferente e non concepisce il «luogo» se non come il «punto», dove «atterrano», contingentemente, interessi, investimenti – e guerre. Solo una politica che sappia la propria insuperabile *parzialità*, ma sappia anche plasmarla all'altezza dell'«epoca globale», e cioè oltre ogni nostalgia «nazionalistica», può costituire il fondamento di un'intesa tra cultura e civiltà. Analogamente, mai il «locale» potrà «salvarsi» in una globalizzazione che procede nel senso dell'astratta, universale omologazione. La metafora del «globale» mistifica semplicemente il fatto che il «locale» sta appunto trasformandosi in mero *prodotto* del globale. L'individualità del «luogo» potrà ancora avere un senso soltanto nell'ambito dei «grandi spazi» concretamente, storicamente definiti, di cui parliamo – così come lo aveva nell'idea romana di impero. Senza *poliarchia imperiale* nessun «luogo», così come nessuna possibilità di un *Nómos* della terra diverso dall'affermazione universale di una *lex mercatoria* difesa dalla potenza militare e predicata a nome di diritti che nessuna giurisdizione internazionale sancisce e tutela. Un nuovo, vero diritto internazionale, che superi quel garantismo eclettico al servizio di ogni ingerenza o intervento militare, che oggi sembra avere ormai preso il posto del vecchio diritto fondato sugli accordi o patti interstatuali, non potrà nascere che dal *foedus* tra le universalità concrete dei grandi spazi imperiali. Se questa è utopia, mille volte più lo è quella di un diritto internazionale astratto da ogni istituzione effettivamente globale, alla costante, defatigante ricerca di una universale *Auctoritas* per l'affermazione dei «diritti umani».

L'idea di una globalizzazione poliarchica, policentrica, realistica o no che sia, appare tuttavia oggi come l'*unico senso politico*

capace di dare un'«anima», come si dice, all'Unione europea. In quale altro quadro – che non sia quello del «destino» dell'universale depoliticizzazione – interpretare lo sforzo per la costruzione dell'unità delle *nationes, gentes, civitates* d'Europa? Potrebbe l'Europa darsi altra missione politica – ammesso che l'unione *politica* sia il suo fine – che quella di dimostrare la perconibilità, su scala planetaria, dell'idea di una coesistenza, di un *foedus*, tra grandi spazi culturali concepiti come autonomi e «necessari»? Al di fuori di questa prospettiva non vi è che la sua trasformazione in «penisola atlantica» – processo strategicamente cieco per gli stessi Stati Uniti. È realistico, infatti, ritenere che la politica americana avrà sempre più bisogno di alleati capaci di farle intendere i propri limiti e i rischi della propria esposizione «imperiale», piuttosto che di obbedienti vassalli. Comunque, neppure nella sua attuale, precaria composizione; neppure come decisiva area di scambio e mercato, l'Europa potrebbe sopravvivere, se incapace di qualsiasi strategia politico-culturale autonoma e di grande respiro.

È necessario riconoscere che nel suo attuale assetto l'Europa non potrebbe svolgere una politica «imperiale», nel senso più volte indicato. Solo un'Europa perfettamente «bilanciata» tra mondo atlantico, Mediterraneo e «grande terra» russa lo potrebbe. È fatale che un'Europa centrata sul presunto asse franco-carolingio finisca alla fine, per inesorabile eterogenesi dei fini, col trasformarsi in appendice delle potenze anglosassoni. Questa considerazione non ha nulla a che fare con anti-atlantismi velleitari. Si tratta ancora una volta di sapere se si vuole un'Europa come grande spazio capace di autonoma iniziativa politica, oppure no. Se questo è il *senso* dell'Unione europea, allora esso potrà essere realisticamente conseguito soltanto se l'Europa diverrà uno *spazio plurale*, saprà mostrare in sé la pluralità stessa dell'idea di Occidente – e cioè apparire davvero erede delle tre Rome, delle *translationes imperii* che ne hanno segnato la storia, nel loro vitale dialogo-conflitto con le altre civiltà mediterranee<sup>43</sup>. Nessun

<sup>43</sup> Sulla «mente mediterranea» d'Europa, cfr. F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Bari 1996; negli aspetti di più drammatica attualità politica ed economica cfr. B.



altro spazio europeo potrà bilanciare, nella costruzione dell'unità politica, la potenza culturale, tecnologica, militare del polo costituito dalla Gran Bretagna nel suo proprio indissolubile *foedus*, che sarà *sempre* prioritario rispetto ad ogni altra alleanza, con la grande isola americana e la sua vittoriosa «eresia europea». Qui corre tutta la differenza con l'idea di Kojève. Impossibile un «impero latino». Impossibile e foriero davvero di nuove contrapposizioni col mondo germanico e l'Europa orientale. L'«impero europeo» sarà, se sarà, *l'ambigua potenza*<sup>44</sup> *che si forma dall'accordo tra le sue sempre contrastanti voci – comuni* proprio per tale secolare contrasto e giunte finalmente, attraverso esso, al reciproco riconoscimento.

8. Ma se questa prospettiva vuole avere effettualità politica dovrà saper rispondere alla domanda: quali soggetti vogliono questa Europa? Quali forze *costituenti* ne possono diventare il soggetto? Potrà questa Europa risultare dal lavoro di qualche «intelligenza separata»? Un «felice» mix di disincantato realismo sul crollo politico delle potenze continentali dopo un secolo di inaudita guerra civile, di potenti interessi economici, di illuminismo cosmopolita contingentemente alleato all'universalismo cattolico, hanno condotto fin qui. Uno straordinario risultato. Ma i prossimi non saranno perseguibili sulla stessa via e con gli stessi mezzi. Il grande spazio europeo di cui abbiamo parlato sarà, se sarà, la costruzione di cittadini europei, di movimenti sociali per una cittadinanza politica europea più ricca di quelle nazionali ed *esemplare* prefigurazione del nuovo ordine globale<sup>45</sup>.

Il *soggetto europeo* oggi drammaticamente manca. E non saranno ideologie o prediche a formarlo. Sarà anzitutto lo sforzo

Amoroso, *Europa e Mediterraneo*, Bari 2000; per la conoscenza delle cause storiche dei disastri attuali, cfr. A. Riccardi (a cura di), *Il Mediterraneo nel Novecento: Religioni e Stati*, Milano, 1994.

<sup>44</sup> B. De Giovanni, *L'ambigua potenza dell'Europa*, Napoli, 2002.

<sup>45</sup> «Alla ricerca» del soggetto europeo sembrano anche molti dei saggi raccolti da H. Friese, A. Negri, P. Wagner, (a cura di), *Europa politica. Ragioni di una necessità*, Roma, 2002.

politico volto a definire nuove e più alte forme di cittadinanza e solidarietà al di là del contesto nazionale. Esattamente l'opposto di ciò che avviene: le resistenze conservatrici (assolutamente trasversali) all'unione politica europea trovano costante alimento nella constatazione della dissimmetria tra Costituzioni nazionali, che impongono criteri redistributivi a una visione universalistica dell'obbligo per lo Stato di garantire positivamente il godimento di determinati diritti, e i principi ispiratori dei Trattati, assolutamente formali a questo proposito (vaghissimi principi di «coesione», di sviluppo «equilibrato e sostenibile», ecc.). La filosofia dei Trattati è essenzialmente «ferma» a quella liberale classica, alla garanzia di giustizia e sicurezza per l'individuo di fronte allo Stato. Manca qualsiasi formulazione positiva di una cittadinanza sociale europea. Non si definiscono i tratti positivi della relazione tra il cittadino e l'Unione, del vincolo tra i cittadini e l'Unione a prescindere dalla loro nazionalità e residenza<sup>46</sup>.

I cittadini europei non partecipano *direttamente* ad alcuna decisione dell'Unione. E non formano perciò una società (a differenza che in tutti i paesi federali, dove sussiste relazione diretta tra i cittadini dei singoli Stati e il governo centrale). Ma senza una società europea non c'è unione *politica*. E tale società può essere costruita soltanto dimostrando che a livello comunitario è possibile arricchire, approfondire, implementare i diritti di cittadinanza.

Qui ritorna prepotentemente la «metafora romana». Poiché la costruzione di un duplice livello di cittadinanza, in cui quello più «universale» non elimina le specificità nazionali, ma incrementa e più efficacemente tutela i diritti che in esse sono maturati, è «romana» nella sua essenza<sup>47</sup>. Una cittadinanza europea che non richiede un Popolo europeo, una Nazione europea, ma una società come federazione di popoli e nazioni, è idea romana. Una

<sup>46</sup> Questi problemi sono stati indicati con grande lucidità da A. López Pina in un importante saggio, «La Ciudadanía: presupuesto de una republica europea», *Civitas europea*, Nancy, n. 4/2000,

<sup>47</sup> Sulla dibattutissima questione della cittadinanza romana, cfr. il punto che ne fa M. Bretone nella sua bella *Storia del diritto romano*, Bari, 1987.

cittadinanza estranea ad ogni pregiudizio etnico-razziale, fondata sulla *concordia* politica, e un'idea di *concordia* che non considera il conflitto come distruttivo, ma che proprio dal conflitto si rigenera e rinnova, sono energie costituenti l'unione politica europea che solo dalla memoria della «radice romana» possono venire.

Senza una tale «identità» europea, con un'Europa dove la sovranità popolare non si esercita, di fatto, su scala continentale, dove *nationes, civitates, gentes* sono ancora «prigioniere» degli «Stati nazionali» – con un'Europa incapace di rappresentare la *propria* comunità plurale, ridotta alla sua dimensione tecnico-economica (l'unità economica, sia chiaro, rimane *conditio sine qua non*) e ad una sola delle sue dimensioni geo-politiche (quella atlantica), sarà impossibile equilibrare le tendenze fisiologiche della politica «imperiale» americana, il suo secolare indirizzo «monologante» e pensare la costruzione di un ordine globale fondato su quella «legge delle pluralità» che Hannah Arendt diceva (o sperava?) essere la legge della Terra.

Natalino Irti

Le categorie giuridiche della globalizzazione<sup>1</sup>

### 1. *Dialogo tra giuristi e filosofi*

Perché così assiduo e vicendevole interrogarsi di giuristi e filosofi? Perché il diritto è chiamato, ancora una volta, a dar conto delle proprie ragioni? a spiegare la forma, che esso è in grado di imprimere al mondo?

C'è intanto che i concetti fondamentali del sapere giuridico – norma ordine sistema (a indicarne soltanto taluni) – sono pure e schiette categorie filosofiche. E tutti i giuristi, con varia e diversa consapevolezza, si fanno filosofi, e procurano di dotarsi di quelle categorie, e le utilizzano nel quotidiano lavoro. La proposizione, ormai passata in luogo comune, con cui si apre il terzo capitolo della *Teologia politica* di Carl Schmitt – essere «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato ... concetti teologici secolarizzati» – perde alquanto della propria verità, se appena si considera che i concetti del giurista sono assai spesso categorie filosofiche ridotte al consumo giornaliero.

Ma vi sono tempi – di crisi o svolta o transizione, o come che si preferisca chiamarli – in cui i concetti giuridici, *sentendosi incapaci o incerti nel dominare nuove realtà*, vogliono riacquistare la loro densità speculativa. Tempi, che perciò vedono

<sup>1</sup> Per la prospettiva di queste pagine, cfr. N. Irti, *Norma e luoghi – Problemi di geo-diritto*, Bari-Roma, 2001.

filosofi e giuristi farsi incontro gli uni agli altri: i primi domandando ai secondi quali forme e criteri abbiano apprestati per la nuova epoca, i secondi ai primi, di riscoprire insieme il contenuto originario di taluni concetti, o di piegarli e adattarli alla situazione sopraggiunta.

E proprio questo accade nei nostri anni: i fenomeni globali costringono i giuristi a ripensare il problema dello spazio. Il capitolo sull'«efficacia della legge nello spazio», vecchia e stanca pagina di libri istituzionali, si ridesta e rianima. Il concetto giuridico di spazio si ripiega nella propria essenza, si ritrova come autentica categoria filosofica. Donde nasce la necessità dell'incontro e del dialogo: non è proprio un caso che, nel medesimo giro di tempo (sullo scorcio del 2000), i due relatori introduttivi di questo convegno abbiano meditato, con assoluta indipendenza e reciproca inconsapevolezza, il filosofo sulla categoria del confine, il giurista sul rapporto tra norma e luoghi.

## 2. *Forma spaziale del diritto*

È appena da ricordare che il diritto ha, e non può non avere, una *forma spaziale*. La quale si manifesta in duplice profilo: da un lato, perché la norma ha sempre bisogno di un ambito applicativo, è norma di questo o di quello spazio; dall'altro, perché la norma prescrive al destinatario di tenere una certa condotta in un dato luogo. C'è, per così dire, un «*dove*» applicativo della norma e un «*dove*» esecutivo dell'obbligo derivante dalla norma. Il grande Savigny discorreva, nel volume ottavo del *Sistema*, di «sede» dei rapporti giuridici, e così enunciava il criterio direttivo dell'indagine: «Per ogni rapporto giuridico cercare la sfera del diritto, al quale, per la sua particolare natura, appartiene o è sottoposto». Che è formula ineguagliabile per chiarezza e sobrietà linguistica.

Qui preme soltanto di cogliere l'*intrinseca e originaria spazialità del diritto*, la necessità di determinazioni topografiche così per il vigore come per l'osservanza delle norme. Si direbbe kantianamente che lo spazio è una forma *a priori*, in cui il diritto

ordina e dispone i fenomeni regolati. Unità, che raccoglie una ricca molteplicità; sintesi, che permette di isolare un campo di azione giuridica. Orbene, nella storia moderna d'Europa, codesta esigenza spaziale si è attuata nella *territorialità degli Stati*. Risolto il diritto nella legge, assunto dallo Stato il monopolio della produzione normativa e dalla forza coercente, spazio giuridico e territorio statale coincidevano appieno. La dottrina giuridica provvede a costruire lo Stato con triplice materiale: popolo territorio sovranità. Il territorio individua la dimora del popolo e il luogo d'esercizio della sovranità; e conferisce allo Stato, a ciascuno Stato, la sua forma spaziale.

Il territorio, anzi la molteplicità dei territori statali (posti, o immaginati, l'uno *accanto* all'altro), implica il decisivo concetto di *confine*. Il confine separa e divide, determina e isola; esso rompe la continuità estensiva della terra, e (per dirla con Massimo Cacciari) *costituisce i luoghi*. L'umana storicità dei confini, sovrapponendosi all'indistinta naturalità della superficie terrestre, genera i luoghi. Così la forma spaziale dello Stato è tracciata dal confine, che racchiude e distingue, e segna il *punto del non-oltrepassamento*.

### 3. *Confine: la funzione includente*

Il giurista assai si sorprende e conforta di trovare in pagine di Georg Simmel quella *duplice funzione* del confine; che egli conosce e studia per secolare dottrina. Il confine – si dice dal filosofo e dai giuristi – *include* ed *esclude*, separa il dentro e il fuori. Fermiamoci su questi profili nel modo, che sia utile al nostro tema.

La funzione inclusiva si rispecchia nell'*appartenenza*: quegli, che è al di qua del confine, appartiene, ossia è *parte di un tutto*. L'identità topografica, generata dalla *limitatio*, è anche identità storica: di lingua costumi tradizioni. Qui la forma dello spazio è tutt'uno con la forma del tempo: il *permanere* del territorio, il suo durare come sede del gruppo e del potere sovrano, stringe insieme presente passato futuro. L'apposizione del limite segna,

in certo modo, una fine nello spazio e un principio nel tempo, un termine della terra e un inizio di storia. Osserviamo una minuta e banale esperienza: se, lasciando le strade affannose della metropoli, ci rifugiamo in un vecchio casale su queste colline, e curiamo di segnare i limiti del poderetto, avvertiamo che essi imprimono una nuova figura, spaziale e temporale, alla nostra vita: insieme, una cosa finita del mondo esterno e una stagione della nostra esistenza.

Questo nesso tra spazio e tempo suggerisce ai teorici della territorialità statale di ricorrere, sempre o quasi sempre, all'*immagine geometrica della sfera*: dove i punti della superficie racchiudente sono tutti equidistanti da un centro. E confine racchiude i membri di un gruppo intorno alla potestà politico-giuridica. Anche al confine si congiungono idea e sentimento della *conterranità*. Conterranei non sono coloro che abitano accidentalmente la medesima terra, ma coloro che *traggono origine dallo stesso luogo*: i compaesani. Tornano a intrecciarsi le forme di spazio e tempo, poiché conterranità è sempre ricordo comune, tempo insieme vissuto e insieme rammemorato.

#### 4. *Confine: la funzione escludente*

Al dentro dell'appartenenza e della cittadinanza si contrappone ciò che sta di là dal confine. Qui si dispiega *la funzione escludente* di ogni limite; e sorgono le figure di *coloro che vengono*, gli stranieri o forestieri.

La moderna dottrina del diritto ha costruito intorno all'*esclusività* tutti i concetti fondamentali, e, per primi e fonti di ogni altro, quelli di *sovranità e proprietà*. Come sovranità indica la potestà suprema; che domina sul territorio, e non tollera – né logicamente né storicamente – una pari simultanea potestà, così proprietà è il diritto di escludere gli altri. L'art. 832 del nostro codice civile (codice del 1942) la descrive come «diritto di godere e disporre delle cose in modo pieno ed *esclusivo*»; e gli artt. 950 e 951 la proteggono mercé le azioni di regolamento di confini

(l'antica *actio finium regundorum*) e di apposizione di termini. I confini, ed i termini che ne offrono la veste visibile e riconoscibile, determinano il «mio», il luogo da cui gli altri sono rigidamente esclusi.

Per poco che si rifletta, l'esclusività si risolve in un perentorio e ineludibile *aut-aut*. O la sovranità di uno Stato o la sovranità di un altro; o la proprietà di un soggetto o la proprietà di un altro. Sulla stessa terra non possono insistere, nel medesimo tempo, né due sovranità né due proprietà. Ancora una volta, forma spaziale e forma temporale concorrono nella determinazione del concetto: sovranità e proprietà postulano l'assunzione cronologica «*dato un istante di tempo*». L'*aut-aut* può sciogliersi soltanto nella successione temporale: così, quando uno Stato occupi il territorio d'un altro, o la proprietà passi, per negozio tra vivi o a causa di morte, da questo a quel soggetto.

È appena da aggiungere che l'*aut-aut* della sovranità territoriale incontra, *per sua stessa e revocabile decisione*, le deroghe del diritto internazionale e dei trattati internazionali. Ma, appunto, *inter nationes* e, dunque, riaffermanti la molteplicità di Stati sovrani, i quali deliberano, per convenienza o per coazione, per ruvidi interessi o per nobili idealità, di auto-limitarsi.

## 5. *La soluzione di Fichte*

La logica dello Stato territoriale vorrebbe politica diritto economia rinserrati entro i confini: tutti racchiusi nella sfera, disegnata dai termini geografici. Ben per questo lo «Stato secondo ragione», teorizzato, all'alba del secolo decimonono, da Johann Gottlieb Fichte, è uno «Stato commerciale chiuso». Il principio di esclusività viene esteso agli affari economici: «Ogni uomo – scrive Fichte – è cittadino di uno Stato, o non è tale; parimenti, ogni prodotto d'un'attività umana appartiene alla sfera commerciale di esso o no; non si dà un terzo caso». E ancora: «Chiusura del territorio e chiusura del commercio si condizionano e assodano a vicenda».



Ciò che Fichte propriamente rifiuta è l'immagine del mercante che, sottraendosi ai vincoli territoriali degli Stati, e dunque allo stringente *aut-aut* dell'esclusività, si muove in spazi neutrali, e negozia con altri mercanti, e così ignora o dimentica la distinzione tra cittadino e straniero. In quell'immagine si esprime una logica avversa alla «chiusura del territorio»: lo *spirito del capitalismo moderno*, impaziente di confini, agitato dalla volontà di profitto, proteso alla conquista di nuovi mercati. La *tensione globale* gli è intrinseca ed originaria: come la volontà di profitto non è mai soddisfatta, e mai si quietava e riposa, così l'espansione del capitalismo è di per sé *sconfinata*: non conosce misure di tempo e di spazio, trascende limiti opposti dalla natura e dalla storia, aspira all'indistinto «dovunque». Pura orizzontalità, sciolta dalla verticalità del radicamento.

La *rottura della sfera*, dell'unità in sé raccolta e conclusa, è inevitabile. Mentre politica e diritto rimangono fedeli alla terra, l'economia varca i confini, si spoglia di ogni passato, converte i luoghi in mercati. E se diritto e politica si provano a inseguirla e raggiungerla, essa si volge in accorti ripari, e si fa ad invocare la neutralità degli affari o l'etica dell'impresa, o consimili formule d'ingannatoria dissimulazione. Ma questo è tema, che per ora va soltanto accennato.

## 6. *La s-confinatezza della globalizzazione*

E davvero illuminante che Werner Sombart, nel proposito di fissare il carattere smisurato e frenetico del moderno capitalismo, volga al negativo un celebre verso delle satire oraziane: «*Non sunt certi denique fines...*». Dove l'incertezza riguarda insieme *i fini* ed *i confini*, gli scopi e l'orizzonte geografico: la volontà di profitto, non obbedendo ad una misura conclusiva, si fa volontà di un illimitato produrre e scambiare. In questa *s-confinatezza* risiede l'essenza della globalizzazione: in questo ossessivo e indefinito *oltrepassare*. Si affollano qui considerazioni di varia indole, e storiche e sociologiche e culturali, che godono ormai di larga bibliografia,

ma che restano, e debbono restare, estranee alla linea del nostro discorso. Il quale si concede soltanto di osservare che la borghesia capitalistica, nell'espandere gli affari oltre i confini, e così trascendendo ogni vincolo e limite, *giunge a vulnerare lo stesso principio costitutivo della proprietà*: il carattere esclusivo, che questa condivideva con la sovranità territoriale degli Stati. Che è poi il problema di tutela della proprietà intellettuale nella rete telematica.

Ed anche è superfluo fermarsi sull'alleanza fra capitalismo e tecnica, se non per rammentare che la rete telematica ha generato uno *spazio* fuori da ogni territorio e da ogni storia: un *non-luogo* astratto ed artificiale, dove si svolgono gli affari dell'economia planetaria. Il concetto di spazio, che soleva designare la totalità *fisica* di terra acqua aria, viene sottoposto ad un *processo di astrazione*, ridotto a pura artificialità tecnica. Non a caso i trattati europei assegnano all'Unione il compito di creare uno «spazio senza frontiere interne»: non – si badi – un territorio più largo e vasto, ma uno *spazio* deputato alle attività economiche.

Lo spazio telematico è sciolto dalla fisicità: non tanto sta oltre i confini territoriali, quanto *non ha confini*. La tensione globale, propria del moderno capitalismo, vi raggiunge il grado più alto e rarefatto. La razionalità dell'economia può dispiegarsi con inaudita pienezza: i negozi prendono carattere di assoluta oggettività; le parti, spogliate di qualsiasi identità, svolgono *funzioni* tipiche di mercato; gli attriti psicologici sono prevenuti o repressi: il tempo non è più storia, ma, nella «assolutezza della momentaneità» (per dirla con Bruno Romano), criterio di calcolo quantitativo (tante merci prodotte o scambiate in un anno, un mese, un giorno...).

I fenomeni globali determinano una diversa concezione di tempo e spazio. La società agricola, e la società del primo industrialismo, ragionano con criteri di *distanza* e di *durata*. Al distacco tra punti dello spazio corrisponde l'intervallo tra momenti di tempo: per farsi vicini occorrono un principio ed una fine del viaggio; partenza ed arrivo designano insieme il segmento geografico e cronologico. Ma velocità di trasporti e rapidità di comunicazioni, come annullano la distanza e costruiscono un indistinto «*ovunque*»; così sopprimono la durata e la convertono in pura *simulta-*

*neità*. Né il succedersi delle «simultaneità», cioè dei singoli istanti di tempo, in cui le parti decidono ed attuano i negozi di scambio, genera una vera e propria durata. Qui non c'è propriamente nulla che duri, che si faccia nella memoria del passato e nella continuità tra l'ieri e l'oggi. Rimane soltanto l'ora, la registrazione meccanica del quadrante, che serve a misurare la quantità del produrre o dello scambiare in singole unità di tempo.

7. *Negazione della capacità autoregolatrice del mercato (il solipsismo negoziale)*

Quale diritto governa i mercati planetari? Quali modi e forme della giuridicità riescono compatibili con lo spazio telematico? Piace, proprio nel punto in cui il discorso si fa più interno al sapere giuridico, di muovere da una fine notazione di Massimo Cacciari: «L'economia internazionale si “libera” del diritto interstatale europeo; fondato sull'esistenza di Stati effettivamente sovranici. L'ultima espressione del moderno Stato, il “*cuius ratio, eius oeconomia*”, è stato spazzato via dal crollo dei sistemi socialisti». Il filosofo coglie e denuncia l'essenza del problema: se il mercato è globale, e, dunque, illimitato e sconfinato: se la massima dimensione spaziale è raggiungibile dal diritto solo mercé accordi fra Stati, e perciò sommando territorio a territorio; allora l'abisso è incolmabile, *le due potenze presentano una diversa misura*, e il diritto non può vantare alcuna pretesa di dominio sull'economia.

Eppure si osserva che quello spazio è in grado di esprimere, *come tale*, il proprio diritto: un diritto, diverso da leggi di Stati o unioni di Stati, ma ben capace di disciplinare e ordinare l'economia globale. Consimili tesi – mai, o quasi mai, raccordate con una filosofia o teoria generale del diritto – vagheggiano che le parti s'incontrino in una zona estranea ai diritti statali, in una sorta di primitiva e originaria naturalità; e che gli accordi abbiano forza di vincolarle a dati comportamenti nell'interesse dell'una o dell'altra di esse.

Assumere l'accordo – il patto, qui ed ora concluso fra Tizio e Caio – per fonte originaria di obblighi significa *trasferire la so-*

*vrantà dello Stato alle singole convenzioni*, e così cadere in un indefinito *solipsismo negoziale*. Se l'accordo non ha sopra di sé la sovranità dello Stato, che lo preveda e munisca di efficacia giuridica; se esso sta da solo, *e si appoggia su se stesso*; allora ciascun accordo – quale che sia la *Grundnorm* postulata, *pactum est servandum*, o altra e diversa –, ciascun accordo, si diceva, è luogo di una primordiale sovranità. Tanti accordi altrettante sovranità. Ogni accordo è un mondo: chiuso in sé, incapace di riconoscere gli altri e di riconoscersi negli altri.

Nel medesimo arsenale rientra il consueto fondamento della *autonomia privata*, come di dotazione che spetti per natura ad ogni uomo. Ma delle due l'una: o l'autonomia si aggancia ad una norma autorizzante, che le stia prima e sopra, ed allora essa perde il carattere originario (è, appunto, autonomia, e non sovranità): o l'autonomia si presenta da sola, e rifiuta qualsiasi derivazione da altra norma, ed allora non è più autonomia, ma sovranità. E di nuovo ci troveremo dinanzi allo spettacolo di innumerevoli accordi, che, facendosi originari e sovrani, si esauriscono nell'atto stesso del loro accadere.

L'indefinita moltiplicazione delle sovranità non è soltanto *anti-statalistica*, ma pure radicalmente *anti-democratica*, se appena si rifletta che titolare della sovranità, nei moderni Stati democratici, è il popolo; e che le volontà individuali vi sono sottomesse alla volontà generale. La collocazione degli accordi in un immaginario stato di natura giova a sottrarli al principio costitutivo di ogni democrazia, e finisce per riaprire l'antagonismo – d'altronde, mai sedato – tra volontà popolare e libertà dell'*homo oeconomicus*. E qui si mostra che, almeno sul terreno politico-giuridico, la globalizzazione è una *categoria* essenzialmente *negativa*: si risolve, cioè, in una *serie di rifiuti* e di *estraneità*: nei confronti di politica Stato autorità, e, dunque, dei principi fondativi degli stessi regimi democratici.

## 8. *Potestà coercitiva dello Stato*

A ben vedere, quell'assoluto ed estremo solipsismo ha pur bisogno di appoggiarsi *fuori di sé* e di presupporre gli ordini giuridici degli Stati. Il negozio di scambio presuppone la determinazione del *mio* e del *tuo*, ed implica altresì che il valore dei beni sia espresso nella misura quantitativa di una moneta. Ecco allora che l'accordo meta-storico o extra-storico si popola di figure (*mio, tuo, moneta, ecc.*), appartenenti ai diritti di singoli Stati, senza le quali *la volontà delle parti non potrebbe neppure manifestarsi e il negozio risulterebbe del tutto inintelligibile*.

Né l'accordo solipsistico, né la *lex mercatoria* sono poi in grado di garantire la loro concreta attuazione. La *potestà coercitiva*, che aggiunge la paura della sanzione ai soggettivi calcoli di convenienza, è tutta in mano degli Stati, i quali giudicano, di volta in volta, se metterla a disposizione dei privati. Gli accordi – diremo con Hobbes – sono «parole ed emissioni di fiato», e ricevono garanzia dalla «pubblica spada»; ma questa concede la propria protezione solo dopo aver controllato il negozio, e approvatone il contenuto, e ammessolo alla tutela statale. La prova decisiva di giuridicità di una norma – o, se si vuole, della sua pratica efficacia e concreta vincolatività – sta nella *risposta coercitiva alla violazione*: il diritto risolvendosi, a ben vedere, in un complesso di illeciti, civili o penali, e di corrispondenti sanzioni.

L'appoggiarsi, il necessario concretizzarsi, del mercato globale nei diritti degli Stati riconduce gli accordi entro i confini territoriali, dove ancora vigono il «dove» *applicativo* e il «dove» *esecutivo*. I *presupposti* giuridici dei negozi sono sempre nella sfera dei diritti territoriali, i quali vi apprestano forme e modi di attuazione coercitiva.

## 9. *Nomos schmittiano e artificialità normativa di Kelsen*

Il problema si sposta così dal mercato planetario alle scelte dei diritti statali. I quali possono o *offerirsi in concorrenza* al calcolo delle imprese, scatenando quella che bene si è chiamata «corsa al

ribasso», ovvero congiungersi *mediante trattati* e instaurare una disciplina planetaria dell'economia. Insomma, o gli affari scelgono il luogo del diritto o gli Stati fissano gli affari ai luoghi del diritto. O l'ordine giuridico del mercato o il mercato degli ordini giuridici. La soluzione dell'alternativa è tutta nella *volontà della politica*, che o accede alla logica del mercato o si fa disciplinatrice di esso.

Il tema costringe a prender posizione su profili di filosofia e teoria generale dal diritto. E subito si contrappongono le concezioni dominanti nel secolo ventesimo, legate ai nomi di Carl Schmitt e Hans Kelsen. Discorsi e riflessioni e proposte intorno al mercato globale debbono necessariamente confrontarsi con gli autori, nei quali più acuta è l'indagine sulla categoria filosofico-giuridica di spazio. A racchiuderne l'antitesi in rapide e scarne parole, può dirsi – come in diversa sede ho provato a distinguere – che in Schmitt lo spazio è *fondamento* costitutivo del diritto, in Kelsen mera dimensione quantitativa; nell'uno *nesso verticale-orizzontale* (insieme, radici e luogo), nell'altro artefatta *orizzontalità*.

Per il grande giurista di Plettemberg, «occupazione e divisione primeva della terra» già costituiscono un concreto ordine del diritto. Nulla è più necessario: norme ed altri istituti giuridici procedono da questo fondamento, che tutti li determina e impronta di sé. Il *nomos* schmittiano non è la nuda *lex* della tradizione romana, ma *principio originario*, unica e insostituibile radice dell'ordine giuridico. Lo spazio si solleva, da categoria e forma *a priori*, capace di accogliere e unificare ogni empirica molteplicità, a *luogo determinato*, denso della più profonda e individua storicità. Quando la tecno-economia, distendendosi sul globo, sconvolge e abbatte i *nómoi* della terra, Schmitt ne tenta l'estremo soccorso con la teoria del *Grossraum*; ma lo sforzo ingegnoso, durato fino agli ultimi anni di vita, non riesce a salvezza. Altro è il fondamento primordiale della terra, stretta dai confini in unità e storicità; altro il grande spazio, l'*area* dominata da imprese di produzione e di scambio.

Qui si affaccia irresistibile il carattere di arbitraria artificialità, che contrassegna lo spazio kelseniano. Dove non c'è fondamento, ma semplice *posizione topografica* della norma: la quale, destinata com'è a prescrivere comportamenti dell'uomo, non può non

avere una *validità temporale* e una *validità spaziale*. Il diritto non trae origine da un luogo, non proviene da un evento terrestre; ma *vale* in uno spazio stabilito dalla volontà normativa. Gli ambiti spaziali di validità sono arbitrari e fungibili: vi regna l'*assoluta artificialità* del volere.

Anche la categoria del tempo presenta la stessa diversità di indirizzo. Nella teoria schmittiana del *nómos*, il tempo del diritto è tutt'uno con la *durata* del gruppo: fino a che le radici non siano recise, e sconvolta o rovesciata l'originaria occupazione della terra, l'ordine giuridico permane. Qui la categoria giuridica del tempo coincide con la *storicità* dell'evento fondativo. I conterranei sono tali perché hanno una *memoria* comune. La forma del diritto è spazio-temporale, o, meglio, *storica e localizzata*. Nella concezione di Kelsen – e, aggiungerei, in una qualsiasi dottrina dell'artificialità normativa –, il tempo indica soltanto una *modalità cronologica di validità*: arbitraria sostituibile modificabile al pari della modalità topografica. E, come non si danno giuridicamente conterranei, ma semplici destinatari della norma; e come lo spazio viene ridotto ad ambito applicativo: così il tempo è consegnato alla *determinazione* del legislatore. È un *tempo astratto* (a dirla con Gerhart Husserl), che d'ordinario riguarda e anticipa il futuro, ma che anche può rivolgersi al passato (è il caso delle norme retroattive), qualificando e valutando fatti già accaduti. Non c'è alcun vincolo, né di luoghi né di gruppi né di comune memoria: il tempo si muta in *categoria artificiale, manovrabile dalla volontà umana*. Alla rammemorante terrestrità del *nómos* subentra l'effimera discontinuità, la nichilistica provvisorietà, della volontà normativa. La forma spazio-temporale è risolta, o dissolta, in mero contenuto di proposizioni giuridiche. La fatticità non parla dell'orecchio di Kelsen, che, riducendo o degradando spazio e tempo a campi di vigenza normativa, obbedisce a quella stessa *razionalità tecnica*, la quale regge la moderna economia di mercato. Max Weber indica la razionalità giuridica e la semplificazione concettuale del diritto privato tra gli elementi fondativi del capitalismo.

10. *La comune essenza nichilistica (tra teoria kelseniana ed economia planetaria)*

La sradicante latitudine dei mercati, mentre minaccia o divelle i confini dei *nómoi*, si rivela intimamente *fraterna* al formalismo kelseniano. Essi si ritrovano sull'artificialità tecnica di un puro volere. Lo studioso di diritto, che s'arrischi ad affacciarsi alla filosofia, sarebbe tratto a vedervi una comune *essenza nichilistica*: artificialità della tecno-economia e artificialità normativa sono pronti ad accogliere *qualsiasi contenuto*, indifferenti all'uno e all'altro di essi. Il loro senso, l'unico senso, è nella regolarità del funzionamento. Questo crudele processo di distruzione e costruzione non lascia il vuoto dietro di sé: i *nomoi* della terra, gli spiriti dei luoghi, si fanno custodi della memoria, *asili delle differenze*. Qui si agitano oscure energie, movimenti ancora incerti e irregolari, che oppongono all'uniformità del mercato globale l'*unità* storica dei luoghi, alle tipizzanti funzioni dello scambio l'identità di individui e di gruppi. Risuona la disincantata profezia di Jacob Burckhardt: «Da oggi in poi, una volta o l'altra, la crisi principale sarà quella che si rivolgerà contro il genio affaristico della nostra epoca».

E come lo spazio si scinde nei territori e nell'atopia telematica; e gli individui si fanno propriamente *dividui*, rotti fra luoghi e illimitatezza del mercato globale; parlanti ora nel gergo inglese della rete ora in lingue e dialetti dei paesi nativi; allo stesso modo il diritto (e basti ora riguardare le cose d'Italia dopo la riforma costituzionale del 2001), il diritto, dico, si spezza in diritto della particolarità e diritto degli scambi planetari. Rinasce la distinzione fra diritto civile e diritto commerciale.

11. *Scelte della politica: ordine giuridico dei mercati o mercato degli ordini giuridici*

Forse incomincia a profilarsi la posizione del diritto dinnanzi ai fenomeni globali. Poiché questi non esprimono alcun criterio giuridico (un'*Ordnung* separata dall'*Ortung*); e poiché all'orizzonte non si scorgono soggetti diversi dagli Stati, ma, al postutto, sog-



getti internazionali, *costituiti dalla sempre revocabile volontà degli Stati*, può ben accadere, e in fatto accade, che gli Stati più forti detengano il dominio del mondo. L'imperialismo è anch'esso un riconciliare l'ambito del potere politico con l'ambito dell'economia: rovesciando lo «Stato commerciale chiuso» di Fichte, esso non restringe scambio e produzione entro il territorio statale, ma estende il potere statale fino al massimo punto di espansione degli affari (di quegli affari, come è ovvio, di cui assume il patrocinio e la difesa). L'immane *imperium* ha cura di nobilitarsi sotto lo schermo d'un vago universalismo giuridico: così le guerre divengono «interventi umanitari»; e i diritti dell'uomo, diritti del genere biologico «uomo», occupano il luogo di concrete e specifiche pretese a beni della vita, esercitabili contro soggetti determinati e tutelabili dinnanzi alle potestà giudiziarie. L'umanitarismo s'industria di *compensare* la smisurata vastità dei mercati, rimedio consolatorio per la solitudine dell'individuo.

Insomma, *dagli Stati si parte ed agli Stati si ritorna*; e fuori dalla logica di essi il mondo non sa ancora trarsi. Non già – è ovvio – purché gli Stati siano entità a-storiche, definitive e immutabili, ma perché non si vedono altri soggetti; altre formazioni politico-giuridiche atte a prenderne il luogo. E così agli Stati si ricorre per irrogare pene agli autori di crimini (e proprio gli Stati, dominatori dei mercati globali, rispondono alle crisi finanziarie con l'inasprimento di sanzioni detentive: prova, se mai necessaria, che l'economia è incapace a regolarsi da sé); e ancora gli Stati si invocano per la disciplina degli «accessi» alla rete telematica, poiché in altro modo né definibile né tutelabile è la proprietà intellettuale (prova, codesta, che il capitalismo, nello scemare o ridurre la sovranità dello Stato, vulnera il principio costitutivo della proprietà, la esclusività, così distruggendo se stesso).

Questo, diretto o indiretto, ricondursi agli Stati – o alle qualsiasi formazioni, che siano capaci di difendere e attuare un sistema di norme mercé l'esercizio della forza –; questo tornare agli Stati, dicevo, sospinge in piena luce il problema della politica. Conosciamo bene la pretesa dell'economia – o, più grezzamente, degli affari industriali e finanziari – di rivendicare *neutralità*

*tecnica e autonomia dalla politica*: quasi che quegli affari siano concepibili *senza presupposti*, cioè fuori dalla tutela politico-giuridica della proprietà privata e della volontà di profitto. Ed anche conosciamo i politici, che il vecchio Marx chiamerebbe «becchini di se stessi», disposti ad ogni resa, pronti a riconoscere e venerare naturalità e oggettività tecnica dei mercati: quasi che libertà dagli affari e profitti delle imprese non dipendano da una scelta compiuta da loro medesimi. Fuori dalla politica – cioè, dalle lotte, ideologiche religiose culturali, che accompagnano posizione ed attuazione del diritto – noi non possiamo uscire; e, quando pur ci sembra di starne fuori, e professiamo lo starne fuori, facciamo, anche allora, pura e schietta politica.

L'autonoma energia del diritto, la sua potenza di prescrizione e di tutela, nasce sempre dalla *critica al naturalismo*: e, come essa si esercitò in passato contro il *naturalismo giuridico*, così oggi deve volgersi al *naturalismo economico*. Soltanto la *liberazione dal naturalismo*, che nei nostri anni assume il mercato come luogo oggettivo e neutrale, è in grado di restituire alla politica dignità e responsabilità di scelta.

I fenomeni globali – nell'intima contraddizione di dichiararsi oltre il diritto degli Stati e, insieme, di appoggiarsi ad esso e talvolta d'invocarne l'intervento protettivo – mostrano l'essenzialità del problema. La risposta non è certo nel ritorno ai *nómoi* della terra (i quali, dal loro canto, apprestano le difese dei luoghi e sprigionano tensioni drammatiche), ma nell'*uso politico* dell'*artificialità giuridica*, cioè negli accordi inter-statali, idonei a valere oltre i confini dei singoli Stati. Soltanto le intese inter-statali sono in grado di *riconduurre gli affari economici nei luoghi applicativi del diritto*, colmando così il divario, o *dislivello di piani*, tra spazio globale e territorialità delle norme. Questo ritorno sulla terra nulla ha che vedere con la primordiale efficacia dei *nómoi*, ma è soltanto *determinazione topografica* necessaria per la vigenza delle norme e l'esercizio della potestà coercitiva. La forma spaziale del diritto, non più racchiusa entro i confini dei singoli Stati, ma *tuttavia riconducente al territorio di uno od altro di essi*, acquista così, almeno in qualche parte, la stessa latitudine dei feno-

meni globali. Solo artifici della spazialità normativa permettono di superare il dislivello, e di *adeguare la misura della regola alla misura del regolato*. Perché qui sta il problema giuridico della globalizzazione; e qui incalza il bisogno di categorie concettuali, che abbiano, per così dire, la stessa apertura planetaria.

È davvero singolare che i problemi dello spazio politico-giuridico, genialmente diagnosticati da Carl Schmitt, trovino, o possano trovar, soluzione soltanto nel quadro teorico del kelsenismo. A Schmitt si deve la profetica denuncia dell'«interventismo illimitato e globale», che giudica e discrimina ogni altro Stato; a lui ancora la terribile previsione che gli Stati possano mutarsi in «semplici filiali nazionali o locali decentralizzate di un unico «signore del mondo»»; ma la sua risposta è sempre nella linea del *nómos*, che viene, per così dire, aggiornata in una «pluralità di grandi spazi concreti, pieni di significato». Il punto è che, mentre gli antichi *nómoi* si ritirano a protezione delle differenze terrestri, e la tecnica genera la sconfinatezza della telematica, gli Stati hanno a disposizione l'unica strada degli accordi: non c'è traccia di «grandi spazi concreti, pieni di significato» se non forse nel conflitto tra spazio dei paesi ricchi e spazio dei paesi poveri. Volgendo al diritto la proposizione, che si legge nella *Critica della ragion pura*, possiamo chiudere il nostro tema, e considerare «lo spazio... come la condizione di possibilità dei fenomeni, non come una determinazione dipendente da essi»: cioè, come una condizione di possibilità della forma, che il diritto s'industria di imprimere al mondo. Questa forma, costruita da accordi fra Stati, può sola sfidare l'economia planetaria sul fraterno terreno dell'artificialità, e così sottrarla al dominio dell'unico signore. Non c'è mai un vuoto di diritto. Il problema riguarda soltanto gli Stati capaci di porlo ed imporlo.

## Dibattito

*Bruno Romano*

Le tesi essenziali della relazione di Irti sono state da me discusse in un saggio. Dunque, adesso non avverto l'urgenza di tornare su di esse, anche se forse qualcosa dovrò dirla; sento invece di dover fare alcune domande che toccano la questione così com'è stata proposta da Cacciari sulla lettura dell'epoca della globalizzazione. Mi sono chiesto ascoltando, ma forse anche voi potreste avere avuto questa domanda: che cos'è il contenuto della globalizzazione contemporanea? Continuare a usare questo termine senza nessun riferimento ad un contenuto è un po' evitare la discussione, soprattutto da un punto di vista filosofico-teoretico. Si globalizzano i diritti fondamentali? Certo no; si globalizza una situazione di riconoscimento tra gli uomini, di non esclusione? Neanche questo.

Quando ho incontrato Heidegger in una piccola strada che dalla sua *Hütte* lo portava a *Todtnauberg* mi capitò di ascoltare, tornando ad alcune pagine di *Essere e tempo*, la sua attenzione nel richiamare lo studioso a ciò che nella quotidianità accade all'uomo, al singolo, a partire da ciò di cui ciascuno si prende cura, da ciò con cui ciascuno ha a che fare quotidianamente. La globalizzazione presente, non i destini della globalizzazione, poiché questo attiene ad altri ordini di studi, è confinata nell'incontrare la globalizzazione stessa a partire da ciò di cui l'uomo contemporaneo si prende cura. «Si prende cura» vuol dire ha che fare con l'altro da sé, che nella globalizzazione contemporanea, nella

parte più intensa e più estesa della giornata quotidiana, non è più l'altro uomo. Sono, come si dice in certa letteratura, gli *infoggetti*, sono le macchine o le nanomacchine che hanno *microchips* che hanno una qualche presenza di un'intelligenza artificiale, per cui l'uomo sostituisce, in questa condizione contemporanea, alle alterità dell'altro parlante un'alterità tecnico-informatica.

Bisogna allora cominciarsi a chiedere se, forse, non sia l'alterità tecnico-informatica il contenuto attuale presente della globalizzazione; ciò che viene globalizzato, che spezza i confini, i territori, dalla telefonia cellulare all'accesso ad *Internet*, a quanto contiene un'ibridazione tra intelligenza umana e intelligenza artificiale. Questo porta a considerare che la globalizzazione contemporanea, alimentandosi a questa alterità tecnico informatica, si alimenta ad una trasformazione dell'uomo che diventa, come si dice in molta letteratura attuale, una entità ibrida, una parte della *sensienza*, indicando con il concetto di *sensienza* sia i computer sia i viventi, cioè sia i sistemi biologici sia i sistemi informatici.

Bene, a partire da questa alterità così trasformata, si può rispondere, con qualche preoccupazione di rigore, a che cos'è il contenuto della globalizzazione cercando di non nominarla; questo processo così descritto non appartiene ad un uomo definito, a un gruppo di uomini, a qualcuno che ha un potere, a un luogo della terra. Un paese, un mercato, un'economia non sono capaci di questo; sono i collettivi cognitivi e nessun singolo attualmente è in grado di trattare e di governare i dati; la memoria di ogni cervello, di ogni massa cerebrale, è insufficiente per trattare una quantità di dati minima che possa consentire la stessa continuazione della vita sociale. Sono dunque i collettivi cognitivi; ma i collettivi cognitivi sono senza volto, sono ciò che in qualche modo era stato già annunciato da Sartre nella *Critica alla ragion dialettica*; essi rendono l'uomo una mediazione inessenziale, così come descritto nell'analisi della noia, rendono l'uomo un indifferente nessuno, impotente davanti al potere. Il potere è così questo spettacolo degli infoggetti, dell'ibridazione tra intelligenza umana e intelligenza artificiale, è uno spettacolo che non appartiene a nessuno e che è difficile da contrastare. Lo stesso Sartre dice

che la terza forma di noia è così forte e impegna nell'intimo la libertà, perchè ciò che annoia non si lascia individuare, è senza volto. Così è il contenuto della globalizzazione contemporanea; è ciò che serve a un fondamentalismo funzionale; questo, allora, sollecita a pensare il diritto, tema che si è sentito poco nella relazione di Cacciari. Cacciari fa riferimento a Kojève e ricorda forse bene che Kojève ha scritto *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, tradotta in italiano a cura del collega Francesco D'Agostino. In questa fenomenologia del diritto Kojève si chiede se il diritto abbia una sua specificità, se non sia confondibile con gli altri fenomeni, se non sia niente altro che una macchina immunitaria del fondamentalismo funzionale, una macchina immunitaria che serve alla globalizzazione che come contenuto ha un'alterità, che non sono gli altri, ma è lo spettacolo di nessuno, davanti a cui ciascuno è assolutamente impotente. Una considerazione sulla globalizzazione, oggi, non può, quindi, che muovere dal prendere con serietà il fenomeno diritto e tornare proprio alle pagine di Kojève per leggere il diritto.

*Maria Rosaria Ferrarese*

Solo qualche brevissima considerazione, per riprendere soprattutto le cose dette dal professor Irti; farò qualche riferimento anche a qualcosa detto da Cacciari. Il professor Irti si è presentato con grande modestia, dicendo che è un giurista positivo, ma in realtà egli fa da sempre molte incursioni nel territorio dei giuristi che io chiamo «negativi». Io sono una giurista negativa, amo definirmi così, essendo una sociologa del diritto e proverò a muovere alcune considerazioni critiche a partire da una ricognizione di tipo sociologico in quello che sta accadendo nella sfera giuridica. Il professor Irti ci ha detto che è assurda la pretesa che l'economia si possa autoregolare ed io concordo del tutto con lui, ma anche con Cacciari che ha detto la stessa cosa nel definire assurda questa pretesa. Tuttavia, vorrei specificare che una cosa è definire l'assurdità di questa pretesa, altra cosa è dire che solo lo Stato

possa avere capacità normative nel campo economico, così come in campo sociale o in qualsiasi altro campo. Questo è il punto: oggi c'è una dissociazione tra questi due aspetti, l'economia non è in grado di autonormarsi e al contempo lo Stato ha perso poteri normativi nei confronti di un'economia che per altro è divenuta transnazionale. In realtà, io parlerei di una crisi del confine o comunque di una diversa funzionalità oggi dei confini, perché i confini non scompaiono, continuano a svolgere ancora una serie di funzioni molto rilevanti. Quello che cambia è – come dire – il tipo di funzionalità attribuibile ai confini, perché le funzioni dei confini possano essere variabili in rapporto a distanze diverse e questo accade anche nel campo dell'economia.

L'economia si fa transnazionale, quindi attraversa i confini, definisce di volta in volta i propri confini. Da giurista negativa, non ho mai avuto la fortuna economica di fare grandi arbitrati privati, di quelli a cui è aduso il professor Irti, a cui credo non sia affatto sconosciuto quanto sia poco presente il diritto degli Stati in questo aspetto e quanto in esso i poteri normativi coercitivi o punitivi degli Stati abbiano poco ruolo. In realtà, in tutto questo settore ci sono quelli che sono stati definiti, a giusta causa, degli ordinamenti privati, che svolgono con efficacia la propria funzione; questo è vero soprattutto perché l'economia non si può autonormare, però, ha bisogno di funzionare, ha bisogno essa stessa di regole. Questo rende idiote le pretese di autonormazione assoluta, le pretese liberiste che l'economia si possa autonormare. La storia ci dice che le pretese normative degli Stati sono state soltanto un piccolo frammento storico nell'arco di un tempo molto lungo che ha visto il diritto esistere in forme molto diverse, non soltanto attraverso il formato statale. Inutile tornare qui soprattutto al precedente medievale, che, d'altra parte, ha coniato il termine *lex mercatoria*, materia nella quale il professor Irti è certo molto più competente di me.

*Simona Carlotta Sagnotti*

Molto brevemente, una domanda ed anche una riflessione; il problema legato alla globalizzazione è il bisogno di datare il termine globalizzazione, cioè, cosa intendiamo per globalizzazione. Mi veniva da pensare che la globalizzazione, probabilmente, ha un'origine precedente rispetto a quella in cui la si data solitamente ed è un fenomeno non legato esclusivamente a *Internet* o a problemi telematici. Il problema della globalizzazione, per esempio, si riflette anche nelle tematiche del nucleare, che sono più antiche rispetto a *Internet*, oppure nella minaccia della guerra chimica, della guerra batteriologica, che peraltro è ancora attuale. Queste tematiche precedono in qualche modo il problema di *Internet*, pur essendo, ugualmente, legate alla globalizzazione, nel senso che non hanno dei confini ben precisi. Dico ciò riflettendo sulla relazione del professor Irti, il quale, secondo me, più che a ragione individua nella risposta normativa interstatale la risoluzione dei problemi legati alla globalizzazione. Anche dalla relazione del professor Cacciari il problema della globalizzazione è quello dei confini del territorio e dello spazio. Sicuramente mi sembra corretta la risposta del professor Irti, ma vorrei solo aggiungere una breve considerazione. Mi sembra che la storia si sia già mossa in questo senso; se noi retrodatiamo in qualche modo il fenomeno della globalizzazione, dobbiamo chiederci a che cosa abbiamo assistito in quest'ultimo quarantennio. Forse all'incremento della normazione interstatale? Faccio già poco la filosofa, non voglio far molto la giurista; però credo, anche rispetto all'intervento della professoressa Ferrarese, che forse anche in questi arbitrati il diritto entri, come legge scritta, come norma artificiale ed entra nella forma del diritto interstatale. È interessante, a questo proposito, vedere come, per esempio, i manuali di diritto positivo, quelli che troviamo nelle nostre facoltà, sono in qualche modo cambiati; i famosi capitoli sulle fonti sono cambiati e dove prima noi trovavamo soltanto o principalmente gli articoli della nostra Costituzione, dei nostri codici, oggi invece troviamo ampiamente citata la normativa interstatale, quella comunitaria ed altre. Ovviamente,



ci sono intere materie che hanno cambiato l'organizzazione delle fonti; penso, tanto per fare un esempio tra i molti, alla materia relativa al diritto d'autore, che è una materia legata ad *Internet*; è una materia tipica della globalizzazione e della quale nessun avvocato, cioè nessun pratico del diritto, può dire una parola senza avere presente non solo la nostra legislazione, ma la nostra legislazione inserita all'interno di un corpo legislativo ugualmente artificiale, ugualmente positivo che però è interstatuale.

*Francesco Viola*

Volevo semplicemente cercare di capire meglio questo richiamo all'artificialità, all'esigenza di artificialità, che ha fatto il professor Irti che in fondo non è condiviso dalla relazione di Cacciari, se artificialità vuol dire qualcosa di consapevolmente istituito, qualcosa che è legato ad una dimensione volontaria. Ora, da questo punto di vista, esiste un'artificialità giuridica che non sia politica? Esiste un'artificialità del diritto che non poggi sulla politica? Questo mi resta oscuro; se cioè la vera artificialità è quella politica, nel momento in cui crolla la sovranità, crolla, secondo me, l'artificialità politica e conseguentemente anche quella giuridica.

Vorrei fare questa domanda: è possibile concepire un'artificialità giuridica che non si debba in fondo ridurre ad una dimensione politica? Nella relazione di Cacciari, che è in fondo una relazione più politica, la proposta di questo concetto di impero non poggia sull'artificialità, pur essendo una proposta politica, perché in fondo mira a ricostruire una *fidelitas*, una dimensione di affidamento fra le *nationes* che, ovviamente, non può esser un prodotto artificiale, ma è un prodotto che deve avere una certa spontaneità; non può essere governato, perché, nella misura in cui è governato, è, per così dire, imposto; quindi, io direi che oggi noi assistiamo ad una crisi anche dell'artificialità.

Possiamo chiederci se assistiamo ad una crisi di una certa forma di artificialità e se dobbiamo sostituire ad essa un'altra forma di artificialità; ma c'è anche da chiedersi se il concetto stesso di

artificialità giuridica e anche politica abbia più un senso e non debba invece esserci un ritorno non dico al naturalismo, ma comunque a delle forme di governo, di realtà che si impongano da sé, che non possano essere mortificate, che non possano essere represses e allora, da questo punto di vista, richiamerei non solo l'insegnamento di Schmitt e di Kelsen, ma anche quello di Hayek.

*Luigi Lombardi Vallauri*

Uso da vent'anni la terminologia 'impero', ma riferendola sempre all'imperialismo di una forma di pensiero e cioè lo scientismo tecnologico e inclusivo dell'economia. Invece, recentemente, l'uso di questo termine sta slittando verso un'idea più politica, cioè verso l'idea che ci sia proprio l'impero statunitense. Credo anche che, se esaminiamo l'ipotesi di accordi interstatuali, li dobbiamo per definizione immaginare paninterstatuali, perché altrimenti non sono coestensivi alla globalizzazione economica. Immaginare accordi paninterstatuali, tuttavia, come se la rete degli Stati fosse isotopa, come se si parlasse di universo isotopo, è illusorio; cioè questa rete, diciamo politica, degli Stati, interstatale, subisce formidabili torsioni da parte del potere degli Stati Uniti e domani da altri poteri, quindi non è affatto isotopa, è profondamente deformata e io sento qui la mancanza di analisi politologiche. Abbiamo sentito parlare di economia, forse di un po' di sociologia, ma, secondo me, i politologi, che anche loro fanno parte della nostra società, dovrebbero dirci se è vero o no l'imperialismo americano, cioè, se i rapporti di potere stabiliti dagli Stati Uniti sono tali effettivamente da rendere non isotopa questa rete. Infatti, supponiamo che si producano le due polarità, come in un libro che ho letto recentemente di Giulietto Chiesa sulla guerra; supponendo che le due polarità siano oggi gli Stati Uniti e domani potenzialmente la Cina, non si potrà parlare di accordi interstatuali astruendo da questi fenomeni politici. Vorrei allora che qualcuno rispondesse alla domanda: è vero o no che la rete degli Stati è dominata dagli Stati Uniti? Esiste una autonomia della rete degli Stati rispetto alla po-

litica statunitense? Quali *chances* hanno le altre macromolecole, cioè, ad esempio, una macromolecola che includa la Russia in una nuova Europa, isolando l'Inghilterra, di cui si dia per scontato che aderirà comunque agli Stati Uniti? Tutto questo è utopico o reale? Vorrei qualcuno che fosse uno specialista di politica e di relazioni internazionali per fornire elementi su questo.

Una seconda brevissima osservazione sulla rete: io sono un difensore della rete come ultimo luogo dell'anarchia, perché se gli Stati si coalizzassero tutti contro la rete la riterritorializzerebbero e cesserebbe quella prodigiosa società, quasi una specie di comunione dei santi non santi, ma, insomma, questa sovraterritorialità dove non si sa nemmeno chi siano i cittadini, non si sa nemmeno chi siano i partecipanti. Allora, le televisioni sono in mano ai poteri, i giornali sono in mano ai poteri, il diritto in mano ai padroni delle televisioni e dei poteri. È necessario, allora, che ci sia un luogo non recensibile e, prima di rinunciarci in nome di chissà quali normalizzazioni, io ci starei molto attento. Forse la rete è l'unico luogo non dominabile dalle plutocrazie, dalle mediocrazie e da tutte le altre *crazie*.

*Valerio De Luca*

Volevo semplicemente sottolineare alcuni punti di contatto fra il pensiero del professor Irti e quello del professor Cacciari. Il professor Cacciari in un brillante saggio su Walter Rathenau si interrogava su quali fossero i problemi in quello scorcio di secolo che affrontava la Repubblica di Weimar. In quell'occasione, si poneva lo stesso problema di come la rivoluzione del capitale monopolistico, che tendeva a sconfinare dagli Stati nazionali, richiedesse la risoluzione del problema di quale forma di Stato si potesse opporre allo sconfinamento di queste multinazionali del capitale monopolistico, soprattutto nel settore energetico. Il professor Cacciari, interpretando questa fase attraverso le categorie *Kultur* e *Zivilization*, si richiamava alla centralità della cultura politica in ambito internazionale e nazionale che cercasse di mediare fra le forze di lavoro e il capitale. Qual è l'affinità con il pensiero del professor Irti? Sembrerebbe che

il professor Irti, nella sua ricostruzione delle problematiche globali, richiamasse anche in questo caso una *Kultur* politica in grado di essere una forza frenante dell'economia globale. Qui ci potrebbe essere un'affinità fra la soluzione proposta dal professor Irti e quella del professor Cacciari; su questo punto volevo chiedere al professor Cacciari se sono ancora valide quelle categorie che nascono dal laboratorio di Weimar. Un altro punto di concordanza, secondo me, l'ho rinvenuto ne *Le icone della legge* dove il professor Cacciari interpretava il pensiero di Kafka davanti alla legge e si poneva il problema su cosa fosse l'aperto; ancora oggi torna il problema del grande spazio aperto. In quella occasione, il professor Cacciari si riferì alla concezione, immagino kantiana, della norma e diceva che di fronte all'aperto «si è»; non possiamo entrare nell'aperto, nell'aperto «si è» e basta; non possiamo entrare laddove non possiamo aprire e, quindi, propone una concezione kantiana e, in questo senso, anche kelseniana della norma. In un altro testo, *Arte e tragedia* ripropone la stessa concezione della *Téchne* ripresa da Simmel e ancora nel paragrafo di uno dei suoi ultimi libri, *Il gelido mostro*, il concetto di spazio rientra nella concezione kantiana-kelseniana, diciamo così di matrice kantiana. Quindi, vedo anche in questo caso un'affinità fra la concezione kelseniana del diritto come dimensione spaziale della norma e questa concezione filosofica proposta da Cacciari. In questa occasione, sentito l'intervento della professoressa Ferrarese, autrice di un famoso libro sulla risposta al problema dell'arbitrato privato, ho ripensato alle cronache attuali, al lodo Mondatori che evidenzia quanto sia ancora forte la presenza dello Stato, anche negli affari privati. Un intervento interessante l'ho colto nel problema se ci sia un'artificialità normativa che prescinde dalla politicità; questa credo che sia una domanda veramente interessante, dal mio punto di vista, perché ripresenta anche quel problema di Foucault dei cosiddetti saperi nascosti, che erano stati occultati dalla forza della razionalità dello Stato, che adesso si liberano, si sradicano e tornano così ad esser presenti. Possono essere quelli che anche la stessa professoressa Ferrarese ha colto nelle *law firms* internazionali; questo sapere razionale che ritorna sempre e comunque proprio quando quello dello Stato viene meno.

## Repliche

*Natalino Irti*

Sono lusingato dai radi consensi e grato dei vivaci dissensi a cui riserverò brevi notazioni. La professoressa Ferrarese, con qualche ironia, ha voluto contaminare due ambiti della mia vita che io curo di tenere assai distinti e separati, ma non mi sottraggo al perverso connubio tra l'uno e l'altro. La professoressa Ferrarese ha ancora recato l'esempio dell'arbitrato che sarebbe l'argomento decisivo per dimostrare che l'economia planetaria è capace di regolarsi da sé. Non scriverò qui una pagina di autobiografia professionale, mi limiterò soltanto a narrarvi un caso per rendere anche più lieve questo tardo pomeriggio.

Una società elettrica francese vende energia ad una società italiana nel cui contratto è inserita una clausola compromissoria: quando vi sia controversia essa sarà deferita alla decisione di un collegio di arbitri. Il collegio emana il lodo, la società italiana acquirente è, ahimè, soccombente e, aggiungo, delusi i difensori.

Allora, incominciamo con il riflettere. Già la posizione nella controversia è tutta popolata di istituti che appartengono agli ordinamenti statali: la società francese, la società italiana, l'energia elettrica come bene mobile, la moneta con cui fu misurato il prezzo. In sostanza, non è un accordo senza presupposti, ma c'è un accordo carico di presupposti e di tutti i presupposti collegati agli ordinamenti statali. La società francese, forte del lodo ottenuto, pensa di eseguirlo e la società italiana non paga la somma; allora la società francese si rivolge ad un nostro giudice, affinché vi sia

quella che si chiama la pronuncia di delibazione, parola che sembra innocente. Lo Stato che deliba, *futa*, *assaggia*, *assapora* il lodo pronunciato dal collegio arbitrale; questa delibazione significava soltanto che lo Stato italiano diceva «vediamo se la controversia poteva essere affidata agli arbitri, se gli arbitri l'hanno decisa secondo norme che io, Stato, reputo condivisibili o invece con norme che collidano con diritto imperativo o con l'ordine pubblico». Questa delibazione non è altro che controllo di un ordinamento statale, dell'unico ordinamento detentore della potestà coercitiva sul lodo pronunciato dagli arbitri. Ecco, mi pare che, proprio perché la professoressa Ferrarese ha voluto che io mi affacciassi o ritornassi nell'altro ambito della mia vita, questo caso dimostra che le controversie economiche non sono capaci di autoregolarsi, come è ovvio. Lontano da me l'identificare la normatività giuridica con la legislazione statale; l'importante è indicare quei soggetti che, in luogo degli Stati, siano detentori del potere coercitivo.

Il professor Viola mi domanda: ma qual è la fraternità tra l'artificialità normativa e l'artificialità della tecnoeconomia; ecco, è una fraternità che, osando un linguaggio filosofico, chiamerei nichilistica, ossia, come le procedure produttive di norme sono indifferenti ai contenuti, così i negozi dell'economia sono indifferenti ai contenuti. Tutto può essere versato in loro, essi sono disposti ad accogliere tutto, a meno che non vi sia un contenuto materiale che provenga da fuori ed è il contenuto materiale dei *federal*, quelle *civitates* a cui appunto accennava l'amico Cacciarri. Non ho questa fede e dunque non interpreto così gli eventi del nostro tempo e allora, se fede può dirsi, mi limito soltanto a cogliere questa, come dire, fraternità nichilistica fra la teoria kelseniana e l'artificialità della tecnoeconomia.

Certo, non posso concludere queste notazioni senza ringraziare ancora una volta Gaetano Carcaterra e Bruno Romano che, volendomi generosamente ospite, mi hanno offerto questa occasione straordinaria di incontro e di dialogo.

*Massimo Cacciari*

Volevo partire da questa idea ripresa anche nell'ultimo intervento; che non si sorvoli su questa questione, non si creda di dire cosa da poco nel constatare la sconfinatezza, in tutte le nostre categorie, non soltanto quelle giuridiche. Anche in Schmitt era chiarissima la drammaticità della cosa, cioè che il venir meno del *Nomos der Erde*, non significa soltanto il venir meno, lo sradicamento del diritto; è anche lo sradicamento del nostro linguaggio. Il linguaggio filosofico europeo si costruisce giocando sulla differenza tra limite e illimitato, *ápeiron* e l'essente; l'essente ha valore, ha forma, ha bellezza, ha pregio nella misura in cui presenta una grandezza determinata, un *mégthos*, diceva Aristotele. C'è quel passo importante che fa capire che il dio infinito è un assurdo, non sarebbe perfetto se fosse infinito; qualunque organismo, lo stesso organismo divino, per essere perfetto deve essere finito, compiuto. L'infinito non sta dopo il finito, sta prima del finito, l'infinito è il finito in potenza; badate che tutta la nostra *forma mentis* si costruisce intorno a ciò; *ápeiron* è l'Asia, sono gli eserciti del Gran re, è il barbaro che non ha finitezza nel suo discorrere, nella sua parola. Quindi, quando noi diciamo sconfinatezza, diciamo qualcosa che non riusciamo neanche a dire, perché le forme del nostro linguaggio sono tutte costruite per sottrarci al fascino barbarico dell'infinito.

Quando appare l'America – se voi leggete le pagine di Hegel sull'America o anche di Tocqueville, ma ancora più quelle di Hegel – ecco i nuovi barbari, perché lì, appunto, si viene sedotti di nuovo da questa infinitezza e tutto il nostro destino, non nel senso deterministico del termine, viene da lì: appare una potenza, erede dell'Europa certamente, ma metaeuropea, al di là dell'Europa, che di nuovo mette in gioco nella forma politica l'idea di sconfinatezza fin dalle sue origini. Fin dalle sue origini, la politica americana verso West, è una politica che si muove *ápeiron*, escludendo il limite, tendendo ad escludere il limite; porte aperte, le porte devono essere tutte aperte, la porta chiusa fa impazzire la politica, la cultura, la mentalità americana; non possono trovarsi porte chiuse, le porte chiuse vanno sfondate. È una *forma mentis*

che contraddice la *forma mentis* europea; in questo non ha nulla a che vedere con l'imperialismo europeo, perché l'imperialismo europeo è l'espressione di una volontà di potenza statale che vuole allargare i propri confini, ma rimane completamente all'interno dell'idea di confine: allargare i propri confini su basi etniche, su basi nazionali, su basi determinate; si tratta di un popolo definito che tende ad allargare i propri confini, quindi sta tutto all'interno della *forma mentis* europea. Se noi usiamo il termine imperialismo per gli Stati Uniti commettiamo un equivoco terminologico, possiamo soltanto fraintenderci; non ha quindi senso usare questo termine in questo modo.

Gli Stati Uniti rimettono in gioco un'idea barbarica, nel senso niente affatto negativo o spregiativo del termine, privo di ogni pregiudizio, «barbarica» come lo avrebbe detto Aristotele, come lo dicevano i Greci nei confronti del Grande re, che non pensavano affatto fosse un barbaro, anzi, lo ammiravano per tanti aspetti, ma il suo linguaggio tendeva all'infinito, voleva porte aperte, non voleva ostacoli, era globale. Queste per i Greci, per noi, per i Romani – perché, come dicevo nella mia relazione, i Romani non si sono mai sognati di essere un impero planetario – sono stupidaggini; i Romani sono stati per secoli disperatamente attaccati al *limes* e se uscivano dal *limes* era soltanto per poterlo difendere meglio, per prevenire attacchi, ma non gliene fregava niente di conquistare i Parti, le Indie, ecc. Non erano Alessandro Magno; lo scandalo che fa Alessandro Magno agli occhi della mentalità greca è proprio questo: *de-lira, de-lira*. Quindi sono in gioco, quando noi parliamo di globalizzazione, le categorie fondanti e costituenti della nostra *forma mentis*.

Sono d'accordo con l'intervento di Romano, la globalizzazione va riempita di quei contenuti lì; per ragioni di brevità, ma è esattamente quello che diceva lui, è tecnica nel senso non tecnico del termine. Però, attenzione: il cervello sociale è quello di Marx; se voi leggete i *Grundrisse* – non *Il Capitale*, con cui ha cercato di fare il manuale – c'è scritto tutto, tutto questo c'è scritto, pari pari, non andate più in cerca di capitalismo personale, non andate più in cerca di Stati, non andate in cerca di diritti localizzati, ci sarà un *cervello sociale*. Ma attenzione a non cadere nella



ideologia del fondamentalismo funzionale, non nell'analisi, ma nella sua ideologia che dice: "non c'è più sovranità, tutto è autogestione, tutto è servomeccanismo." Non è affatto vero, ci sono sovranità eccome, ci sono nomi e cognomi; certo che tutto si combina in termini occasionalistici, perché manca un diritto che li combina e manca un'autorità politica che li combina. Però ci sono gli organismi sovranazionali; ci sono e hanno competenze specifiche; gli Stati continuano ad esserci, con forze politiche con nome e cognome che li governano. Certo che, come dicevo all'inizio, tutto ormai è dipendente da questo sistema; ma questo sistema non è anonimo, è ricco e pieno di nomi e cognomi. Allora l'analisi sociologica, l'analisi politologica è fondamentale per non cadere appunto in un'ideologia anarchica della globalizzazione; la globalizzazione che non ha più *archè*; no, ce li ha eccome e dopo verrò anche a questo, perché, proprio riguardo alla *net economy*, si vede quanto poco sia anarchica la rete.

Molte globalizzazioni: la mia idea di *poliarchia* è un auspicio, non è certamente globalizzazione come occidentalizzazione; non cadiamo nell'ideologia opposta e complementare a quella della globalizzazione come sparizione di sovranità, ossia in quella che dice che la globalizzazione è occidentalizzazione, che è tutta dominata da un impero, Stati Uniti o Stati Uniti e alleati. Anche questa ideologia è complementare e opposta all'altra, perché appunto neppure gli Stati Uniti possono oggi essere soli sulla scena internazionale e non lo potranno mai, a mio avviso, proprio per le ragioni che sono state accennate. Non solo la Cina, ma anche la Russia; come si fa, realisticamente, in chiave politologica, ma con un minimo di consapevolezza storica, non cadendo nel fondamentalismo funzionale, a ritenere che la Russia possa essere da qui all'eternità uno Stato satellite; bisogna essere dei perfetti folli per pensarlo, dei pericolosi folli per pensarlo.

Ritengo allora che gli scenari siano questi: non esiste lo scenario della Russia satellite, non esiste strategicamente, può esistere per fasi, per contingenza, non strategicamente; può rinascere una grande area russa, ma se rinasce una grande area russa tutta da sola, il che è possibile, l'Europa, con tutta la buona volontà del

mondo, non potrà più essere quella grande area in grado, non di fare la guerra agli Stati Uniti, ma di contraddire, cioè di avere una voce capace di articolare lo spazio globale, perché è evidente che la vocazione atlantica può essere contrappesata soltanto dalla presenza della terza Roma. È evidente, basta che ci ragioniamo un momento, basta che pensiamo a quello che abbiamo letto da piccoli, basta che pensiamo da Dostojevskij a Tolstoj, non ci vuole tanta fantasia, non ci può esser un grande spazio europeo senza la Russia e il Mediterraneo. Forse all'epoca di Kojève si poteva pensare che il latino potesse controbilanciare l'anglosassone; adesso saremmo degli sciocchi utopisti a pensarlo. Quindi, è un auspicio che ritengo fondato sulla base di una memoria storica, sulla base di una minima analisi di ciò che è oggi la globalizzazione.

Molte globalizzazioni adesso, oggi? Anche qui, calcoliamo. Chi sono gli operatori di questi processi? C'è una tendenza oligopolistica sempre più accentuata alla faccia del «piccolo è bello»; c'è una tendenza oligopolistica documentata, accertata. Sapete che la *General Motors* fattura ogni anno esattamente l'equivalente del prodotto interno lordo di tutti paesi africani subsahariani? Sapete che, tra le mille prime economie del mondo, cinquecentouna sono imprese? Quindi, la globalizzazione in atto è quella, la globalizzazione in atto è quella che in questi anni hanno portato avanti il Fondo monetario internazionale, l'Organizzazione mondiale del commercio. Altro che *many globalization!* Questo è il fatto. È un destino? No, non credo che sia un destino, per tutte le cose che anche sul piano giuridico ha detto Irti; perché questa cosa non può autoregolarsi, né dal punto di vista, come dire, dei concetti, della forma, né dal punto di vista politico. Non può autoregolarsi e ormai c'è questo felice incontro fra economisti, giuristi, filosofi, ecc., che, da diversi punti di vista, mettono in evidenza come l'ideologia dell'autoregolazione, l'ideologia *belle époque*, come l'ho chiamata, sia appunto un'ideologia.

La cultura americana, la *religio civilis* americana è formata da quello che qui è stato detto e poi anche da un'anarchia libertaria; ci sono entrambe le tendenze, anche per questo gli Stati Uniti non saranno mai una potenza imperialistica nel senso tradizionale.

Nel profondo delle vene dell'America – se leggiamo quel meraviglioso libro di tanti anni fa di Carlos Williams – nel profondo delle vene dell'America, ci sono gli anarchici, la disobbedienza civile, eccetera; la rete nasce da loro, nasce da una serie di invenzioni. Chi era Gates? Nasce negli scantinati, proprio come «piccolo ma bello»; le invenzioni fondamentali della rete nascono da lì, nascono da una rete informale di inventori, di creativi, proprio nel più perfetto stile americano di frontiera. Adesso però siamo in una fase che il recente libro di Formenti documenta in modo perfetto, amplissimo, siamo in una fase in cui, soprattutto dopo l'11 settembre, l'effetto fondamentale è un ricontrollo durissimo della rete da parte, anche qui, non di potenze anonime, ma del governo americano degli Stati, è un ricontrollo durissimo, attraverso una serie di leggi che andrebbero tutte studiate, analizzate. Quindi, quella fase lì della rete secondo me è finita, si è chiusa.

Concludo sulla questione che a me sta più a cuore. Il grande spazio che io dico non è il *Grossraum* di Schmitt; per le ragioni che ho detto già e ho ripetuto ora, non ha quell'aspetto naturalistico, di carattere etnico e anche un pp' razziale che aveva nell'idea di *Grossraum* schmittiano. È un artificio? Certo, l'impero romano è un artificio: più artificio di quello non c'era; l'ebreo e il germanico erano cittadini romani: più artificiale di così! Quella cittadinanza certo che è un artificio. Ma chi è il soggetto di questo artificio? Una volontà politica, una volontà politica che può essere, oggi come oggi, nella situazione attuale di globalizzazione, soltanto l'Unione europea ripensata, una volontà politica che costruisce un artificio, questo grande spazio in cui almeno la potenza statale sia controbilanciata federalisticamente da *gentes, nationes, civitates*, e costruisce quest'artificio. Una volontà politica su basi non artificiali; le materie con le quali si costruisce l'artificio sono materie storiche, psicologiche, culturali, *gentes, nationes, civitates*, anche storia e memoria di Stati. «Costruisco un artificio con materiali non artificiali»: questo è combinare, in qualche modo compromettere il formalismo kelseniano con l'idea di grande spazio, però non è certo il grande spazio naturalisticamente inteso, la norma stabilita sulla base della terra di Schmitt.

Il diritto fra libertà e controllo: regole giuridiche e mercato



Carlo Menghi

Libertà e controllo giuridico nello spazio globale

È schematica e riassuntiva questa mia relazione sul rapporto tra diritto e globalizzazione. Il tempo a disposizione e il complesso fenomeno da analizzare male si accordano con un discorso che abbia una vera e propria dignità scientifica. Alcuni limiti sono pertanto inevitabili, altri invece evitabilissimi e appartengono alla parzialità e insufficienza delle mie osservazioni di cui mi scuso con gli illustri colleghi, che ringrazio per la loro partecipazione.

Alcune riflessioni rinviano criticamente a *Die Erfindung des Politischen* di Ulrich Beck e sono state sollecitate dalla discussione con gli studiosi dell'Istituto di Filosofia del diritto dell'Università di Macerata che, da diverse angolazioni, analizzano il nesso tra globalizzazione e diritto .

Ho diviso questo contributo in tre parti: 1) considerazioni storiche; 2) riflessioni sul nesso tra società, Stato, economia; 3) considerazioni sull'identità e differenza nell'ipotesi di una logica flessibile del diritto.

### *Considerazioni storiche*

Ritengo storiograficamente corretta l'opinione, peraltro diffusa, che l'Ottocento abbia decretato la supremazia dell'economia sulla politica (liberalismo, marxismo). Ritengo altrettanto storiograficamente corretto sostenere che il Novecento abbia decretato la preminenza della politica sull'economia attraverso le varie ideologie e dottrine dello Stato. La modernità attuale sembrereb-

be ritornare, secondo questa schematizzazione storiografica, alla preminenza ottocentesca dell'economico sul politico. L'attuale globalità dell'economia costituirebbe un ritorno al modello ottocentesco causato dalle crisi e dal fallimento di quello novecentesco. La mancanza di autonomia della struttura giuridica rispetto a quella politica avrebbe permesso il ritorno ad un economico progressivamente sempre più indeterminato, coesteso alle labilità micropolitiche. La micropolitica della nuova economia finanziaria sostituirebbe lo Stato, non come un prodotto dei bisogni effettivi delle società civili bensì come accordi virtuali di centri sovrastrutturali o di forze occasionali.

In questa direzione, il desiderio al potere avrebbe oltrepassato la sostanza della legge in un privato universalizzato a cui, tuttavia, mancherebbe la generalità dei bisogni. In altri termini, nella condizione attuale, l'interesse generale che caratterizza e fonda le società civili sarebbe agiuridicamente sostituito dagli interessi particolari universalizzati (Finanziario).

Sostiene Beck che la fine del comunismo – evento fondamentale della seconda modernità – sarebbe stata causata dall'incrocio tra differenziazione etnica e nazionalismi, che la sintesi tra etnie e autodeterminazione avrebbe fatto implodere il potere centrale comunista in tanti neonazionalismi come micro-Stati; tutto questo dopo il 1989, dopo la caduta del muro di Berlino. Beck sembra dimenticare che c'era stata tutta una lunga preparazione a determinare le spinte all'autodeterminazione (dall'invasione dell'Ungheria alla Primavera di Praga, sino ai fatti di Piazza Tien-An-Men).

La rappresentazione di date come storia e della storia come date, che distingue e divide il processo storico per paragrafi brevi, rende più difficile la lettura critica del Novecento o, se si vuole, dei due Novecento significativamente separati dalla seconda guerra mondiale.

È mia opinione che non siano nati i micro-Stati, comunisti ex-comunisti; sono nate le società civili sul modello di quelle produttivistico-consumistiche occidentali. È stato un contagio d'informazione, un'accelerazione per invidia di benessere deter-

minata dalla rappresentazione dell'Occidente. Non sappiamo ancora quanto questo processo sia stato pensato e pianificato ma è mia convinzione che il vero problema del secondo Novecento, che prepara l'attualità della globalizzazione, sia l'*informazione*: il sistema occidentale o, meglio, nordico dell'informazione (modello statunitense-europeo-giapponese). Questa informazione è massiccia e capillare come una pubblicità estesa e invasiva che promette desideri molecolari e contemporaneamente si organizza intorno a investimenti molari e globali, rilanciandoli.

La caratteristica comune di tutte queste realtà che agiscono in trasversale e invasiva direzione è la molecolarizzazione sociale e informativa di fronte a cui sembrano assai poco rilevanti i neonazionalismi di Beck. Tutto ciò costituisce il quadro dell'attualità come un insieme seriale di semisovranità di tipo sartriano dove ognuno è potente e impotente, ricco e povero, desidera e ha bisogno del desiderio per avvertirsi protagonista di un progetto che non è il suo.

Tutto ciò delinea un processo di flessibilità, di integrazioni e disintegrazioni rapide, dove compaiono società civili non autodefinite, tra le rovine dello Stato o, meglio, sulla fine dei blocchi contrapposti di Stato.

Piace pensare che siamo agli inizi di una nuova era, in un punto altamente significativo del diagramma storico che è il moderno politico in attesa di una giuridicità adeguata.

### *Riflessioni sul nesso tra Società Stato Economia*

A partire dal secondo dopoguerra è accaduto per lo spirito della legge costituzionale un fatto fondamentale. Criticamente o inconsapevolmente, l'uomo occidentale, reduce dalla seconda guerra mondiale, ha ritenuto come una delle cause fondamentali del disastro la forza delle costituzioni fondate su principi giusnaturalistici e/o giuspositivistici, quindi tutta la complessa fondazione del diritto. Entrambe queste radici del diritto, e dei diritti costituzionali in particolare, sembravano non a torto – ma il giudizio



si modellava insieme al terrore e alla depressione storica – essere state le cause di quel fallimento sociale umano. Il secondo dopoguerra è caratterizzato pertanto principalmente da una reazione alla legge nella sua complessa fondazione. Il secondo dopoguerra assume, per rifondare i «diritti umani», una categoria extragiuridica a principio del diritto: *il concetto essenzialmente politico di democrazia*.

Il secondo dopoguerra ha posto la politica a fondamento del diritto e, nello stesso tempo, ha preparato consistentemente l'attuale atteggiamento di degiuridicizzazione. È nato così quel riduzionismo giuridico i cui frutti sono cresciuti nelle attuali tendenze di destatalizzazione. Ma questa discrasia che ha sostituito, attraverso operazioni normative, la fonte del diritto con una fonte extragiuridica, ha prodotto la iperstatalizzazione politica degli Stati attraverso la forza delle ideologie.

Il moderno legato al secondo dopoguerra ha una data di morte riconosciuta che coincide con la caduta del muro di Berlino. Questo evento inaugura l'inizio del nuovo moderno che nasce all'insegna della sfiducia nel politico, anche qui in reazione ai fallimenti delle politiche ideologiche.

C'è nell'Europa attuale tutta una vasta, e da non sottovalutare, rete micropolitica di rinascenti spiriti antidemocratici e persino totalitari che con mille ambiguità tendono a coniugare l'individualismo con l'antipartitico e l'antidemocratico. Ma c'è una tendenza tanto rilevante da essere già un'effettiva realtà: uno spirito antidemocratico che sostituisce al giuridico fallito nel secondo dopoguerra e al politico fallito alla fine del secolo un'economia planetaria transnazionale, oltrestatale: il Finanziario come nuova economia. Questa realtà vive di micropolitiche che labilmente ma potentemente si molarizzano preconfezionando stili e gusti del desiderio. Il finanziario lavora sul privato individuale e promette di incoronare l'anarchia dei produttori, dei consumatori e dei risparmiatori come nuovi attori appagati dalla produzione, dall'acquisto, dal servizio. In termini più propriamente critici, il giuoco tra identità e differenza ha attraversato tutto il ventesimo secolo. Esso ha contrassegnato il superamento dell'identità

normativa nella differenza politica, molarizzata poi in identità ideologica sino a compromettere le differenze della democrazia nell'identità del modello globale.

L'attuale commistione tra promesse di differenza (desideri) e identità virtual-finanziaria globale è più identitaria dell'identità degli Stati nazione e tanto flessibile da non lasciar riconoscere le proprie regole. Questa commistione disegna una cronologia dell'asinteticità degli stessi termini propriamente teoretico-giuridici quali identità del fine comune e differenza dei bisogni.

La nuova razionalità è un giuoco di saperi che non si sanno, di progetti improgettabili in preda alla dromocrazia della sperimentazione, alla ricerca delle più labili funzionalità.

*Riassuntivamente, la dromocrazia ha sostituito la democrazia così come la democrazia aveva sostituito i principi giuridici che erano alla base dell'eguaglianza e del consenso.*

Il nesso tra dromocrazia e democrazia, ovvero tra la tensione economica del sociale e il principio politico dello Stato può chiarire la crisi attuale del concetto di sovranità.

Lo Stato moderno nasce di fatto con la rivoluzione francese come momento storico fondamentale per la determinazione della sovranità. Lo Stato moderno nasce concettualmente all'inizio del XIX secolo con la filosofia del diritto di Hegel. Questa invenzione moderna incontra oggi la sua crisi più radicale. Si tratta della crisi dello Stato nazionale retto dal principio di sovranità, fondato sulla costituzione come fonte sostanzialmente immutabile dei diritti. I vari Stati che hanno la propria determinazione esclusiva su base costituzionale sono così tra loro essenzialmente distinti. Ma, altresì, i diritti costituzionali determinano sistemi normativi differenziati, talvolta assolutamente differenziati, tra gli Stati. Ciò è concettualmente all'origine della giustificazione della guerra come radicalizzazione dell'incomunicabilità tra gli Stati nazione. Alla strutturale incomunicabilità tra gli Stati si è aggiunta una progressiva comunicazione tra società civili (*informazione*) che da un lato mettono in crisi il principio di sovranità e dall'altro tessono rapporti transnazionali istituendo un mercato allargato, ossia una dromocrazia degli interessi.

Alla politica statale si sostituiscono progressivamente la dromocrazia transnazionale degli interessi economici, le dinamiche e i processi delle società civili. Alla prima riduzione giuridica – nata nel secondo dopoguerra come reazione alla forza antagonistica dei diritti e dei principi di sovranità – si associa in modo evolutivo la nuova degiuridicizzazione economica o dromocraticamente finanziaria.

Nella prospettiva dell'integrazione transnazionale sono fondamentalmente in discussione il concetto stesso di sovranità e la legittimazione di quel presupposto. Da questa osservazione nasce l'esigenza di ripensare o, meglio, fondare un *diritto pubblico transnazionale come diritto essenzialmente sociale*, compito tutt'altro che semplice che richiede – come meglio si vedrà più avanti – il superamento della logica della non-contraddizione o dell'identità in un rapporto tra dromocrazia e democrazia giuridica, in un processo di contraddizione compatibile tra enunciati di differenza e dispositivi di identità o di normalizzazione. Infatti, non si dà globalizzazione realisticamente possibile se non a partire dal superamento del principio dello Stato. Ma in che misura le istanze sociali della globalizzazione preparano questi diritti di differenza come effettive politiche di compatibilità?

La nuova volontà globale deve essere volontà di certezza e la certezza deve soprattutto apparire per farsi riconoscere e imporre le sue strategie. La volontà di apparenza è strutturalmente legata alla sperimentazione che tende a realizzare il massimo grado di certezza. In questo circolo funzionale, il concetto di globalizzazione è il medesimo del concetto di universale apparizione nella indiscussa e indiscutibile verità della sperimentazione tecnico-scientifica, dove la scientificità è «potente» se è tecnicamente certa e rappresentativamente pervasiva. Allora, il sapere scientifico diventa il concetto stesso della rappresentazione che non può ammettere dubbi, o bisogni diversi dal suo desiderio, giacché questi introdurrebbero meccanismi di debolezza (distanza) all'interno dello stesso processo.

Questa concezione della rappresentazione tecnocratica è per sua struttura essenzialmente *amorale* in quanto non può contem-

plare principi esterni all'agire; è essenzialmente *alogica* in quanto non può sillogizzare estremi differenti dalla sperimentazione del principio stesso; è essenzialmente *antiestetica* in quanto non può contemplare criteri di armonia diversi dal fare come presupposto ordine produttivo dell'apparire.

Se questa è la condizione del nesso obbligato tra scientificità e rappresentazione e se questa è la sua universalità moderna, allora la differenza, fosse anche semplicemente funzionale, può solo essere legata realisticamente all'insorgere dell'incidente, all'implosione di questa identità compatta della nuova volontà di potenza/certezza/apparenza.

Il destino del moderno globale sembra essere legato a una differenza solo come incidente dell'identità. In altri termini, l'assenza di un nemico (come esterno, come altro) equivale all'assenza di differenza o all'universale dipendenza che non può far nascere dubbi o incertezze e reclude il desiderio nell'invarianza e nella ripetizione di questa universale dipendenza, nel circolo identitario della rappresentazione (universalità globale).

Secondo Beck, nell'epoca della modernità riflessiva, le decisioni partirebbero dalla società civile e non dallo Stato: infatti le «decisioni subpolitiche» sono in effetti decisioni sociali afferenti all'auto-organizzazione, agli stadi della negoziazione, cioè in definitiva al reparto economico del sociale. La sovranità come concetto cardine dello Stato avrebbe già lasciato il posto alle transazioni economiche e allo Stato rimarrebbe solo una residuale e ridotta funzione astratta o simbolica. Questa analisi sociologica della sovranità merita alcune considerazioni giuridiche.

Finora il principio di sovranità fondava la legittimazione dello Stato, la giustificazione della sua autorità, cioè coincideva con il diritto/dovere dello Stato nazione. La principalità degli interessi negoziabili fonda una società post-statale costituita da centri variabili di economia. Tutto questo complesso subpolitico vivrebbe ancora, secondo Beck, accanto alla presenza di uno Stato tuttavia sempre più privo di sovranità, di un proprio diritto. Ma il termine stesso «negoziazione» rinvia a *negotium* come qualità essenzialmente giuridica del rapporto, come strumento fondamen-

tale dell'autonomia dei soggetti nel diritto privato. La volontà è giuridica solo in quanto è contrattuale. Allora, se traduciamo in termini propriamente di diritto le intuizioni sociologiche di Beck, nel nuovo residuale dello Stato assisteremmo ad un passaggio dal diritto pubblico al diritto privato o, nella migliore delle ipotesi, ad un suggestivo ma ancora giuridicamente infondato diritto civile sociale.

L'autodeterminazione della sovranità, ossia l'autonomia della potestà normativa e giurisdizionale della società civile, è l'operazione ancora mancante e in attesa di fondazione per realizzare il passaggio di consegne dallo Stato alla società, ovvero dall'ente di sovranità al reale organizzativo delle negoziazioni. In questo senso, l'ambiguità di Beck coincide con l'ambiguità del moderno, sospeso tra la progressiva delegittimazione dello Stato e la progressiva capacità transattiva delle società. La parte ancora da costruire come evoluzione del diritto pubblico e insieme come socializzazione del diritto privato sembra essere quella configurazione in cui la società ritrova se stessa come base reale, che impropriamente Beck chiama «subpolitica» avendola legata alla mancanza strutturale di giuridicità e di sovranità. La subpolitica senza diritto sarebbe l'orizzonte necessario della seconda modernità, del sociale post-nazionale, post-statale con capacità di negoziazione economica ma non giuridica.

Una tale visione ha il merito di rilevare la crisi della giuridicità nel sistema del mercato globale ma, allo stesso tempo, rafforza l'ambiguità di una normatività subgiuridica, i cui regolamenti all'opera non possono trovare fondate la certezza, la coerenza, la giustificazione della decisione.

Lo Stato, sempre più astratto nelle sue virtualizzazioni, vede crescere la distanza dalle società civili come luoghi reali del mercato, tuttavia prive di autonomia normativa su cui fondare e garantire le negoziazioni, le pianificazioni, gli interessi.

Bisogna rischiare di essere perentori, provocatoriamente chiari e distinti: o c'è lo Stato o c'è la società civile; non possono esserci e coesistere un residuale dello Stato senza diritto o senza sovranità (simbolicamente negoziante) ed una società con dirit-

ti negoziabili ma non giuridici. Formule di moda e di successo come «meno Stato e più società» possono solo essere *slogans* o rappresentazioni commerciali della politica, insostenibili dal ragionamento giuridico.

Accettando la visione di una società civile micropolitica, l'attività economica che la struttura appare disancorata, ambigualmente molecolare e allo stesso tempo nuovamente molare. Il finanziario, come principio della moderna economia, della molecolarità o differenza ha il carattere della flessibilità, della virtualità, della velocità e della discontinuità; della molarità o identità ha il carattere del vettore crescita, del vettore progresso, della formazione del mercato. Risulta allora un quadro dove la molecolarità sociale dell'utenza convive con le funzioni normativo-rappresentative, identitarie e molarie dell'informazione, della formazione e della pianificazione. Si delineano così nuovi ruoli post-giuridici del potere o, forse meglio, delle forze, tuttavia legati alla virtualità e alla semplicità quali piani indistinti di molare e molecolare. In breve, il finanziario come dislocazione dell'economia tradizionale è il giuoco tra la rappresentazione di una statualità metanazionale, ossia deterritorializzata, e il realmente semplice di un'individualità immediata, ossia detemporalizzata, dove gli estremi di questo sillogismo formale si sostituiscono e si confondono. Il carattere principale di questo *status* dinamico è la *partecipazione* immediatamente e pervasivamente produttiva che realizza la *coincidenza tra democrazia e dromocrazia*. Ma, a ben vedere, la dromocrazia è essenzialmente partecipativa, fatta di partecipazioni rapidamente dislocabili. Allora meglio, la democrazia è ciò che la dromocrazia consente e tollera.

Lo Stato come molarità ha trovato la sua nuova forma nelle molecolarizzazioni economiche del finanziario, nel nuovo ordine virtuale, in questa molarità sostitutiva. La virtualizzazione dell'economico operata dal finanziario ripete la molarità del sistema di sovranità deterritorializzandola attraverso le forme della flessibilità, attraverso i meccanismi stessi del desiderio e della degiuridicizzazione. Questa pre-potenza dell'ordine virtuale o rappresentativo sull'ordine reale funziona come nuova assolu-

tezza, molare e molecolare insieme, come circolarità conchiusa dell'identità e della differenza.

La deterritorializzazione della sovranità legata alla nuova economia coincide con la fine della sovranità giuridica, con la nascita di una indefinita e indefinibile democrazia dromocratica, con la fine dello Stato nazione e non è prevedibile se e quando si affermerà una nuova sovranità giuridica post-nazionale o transnazionale come effettiva sovranità internazionale. Sembra comunque che il disordine strutturale al sistema finanziario operi e cospiri contro questa prospettiva.

Alla prima alternativa provocatoria: o la società civile o lo Stato, segue la seconda: o il diritto o il mercato finanziario. Queste provocazioni critiche intendono prospettare l'alternativa radicale di un diritto sociale civile, quindi già strutturalmente economico, di una normalizzazione dei desideri produttivi globali o globalizzabili verso interessi e bisogni effettivamente generali (non universali), in cui i particolari locali siano elementi strutturali della sintesi.

*Considerazioni sull'identità e differenza nell'ipotesi di una logica flessibile del diritto*

Assistiamo oggi ad una dittatura della differenza o ad una dittatura dell'identità trasformata? Sembrano non guidarci più le categorie logiche classiche per interpretare ciò che accade; le tradizionali categorie sembrano non funzionare più come contenitori logici efficaci. Tutta una nuova logica inconsapevole sembrerebbe essere all'opera nelle connessioni tra sistemi (diritto, politica, economia ecc.).

Siamo portati a ricondurre il discorso sul nesso tra diritto e globalizzazione alle categorie logiche (classiche) di identità e differenza ma, forse, non sono esse in giuoco nella mondializzazione. Il sistema non è identico né differente, né autonomo né eteronomo. Il termine «autoreferenziale» è essenzialmente improprio, in quanto i sistemi sembrano concatenarsi al di là di se stessi, in

una specie di eteroreferenzialità a cui conseguono imprevedibilità, incalcolabilità, rischi.

Forse il sistema attualmente operativo non è identitario né differenziale, non è semplice né complesso e neppure sintetico; sembra essere essenzialmente *neutro*. Ma, la categoria di «neutralità» sfugge alla riflessione filosofica, alla logica tradizionale e appare impensabile. È un «qualcosa» che consente di essere a ciò che prima non era, senza tuttavia esserne la causa definita. Questo «qualcosa» non è una mediazione determinante e assomiglia a quel concetto davvero inconcepibile di Hegel che era la «mediazione immediata». Un sistema che ha questa specie di neutralità spaziale e temporale si formerebbe e si trasformerebbe al di là delle determinazioni ma tuttavia non *ex nihilo*. Nell'anomicità del sistema cd. neutro, tutto può essere identitario e differente contemporaneamente: identità e differenza si elidono. In altri termini, il globale non è identitario né differente e non può essere letto o interpretato a partire dall'identità e dalla differenza, così come dalle categorie della causa e dell'effetto, dalle categorie della presupposizione e dello scopo e addirittura dell'essere o del nulla. Ateleologica ma virtualmente finalizzata, questa concatenazione sistemico-neutrale (insoggettiva e anonima) è all'opera come un *contagio* nella sua invalutabilità che coincide con il rischio globale.

Questo sistemico neutrale con impossibili certezze di immunità, per le sue assenze di determinazioni logo-classiche non è neppure leggibile secondo gli schemi della sovranità e della dipendenza, della diagnosi e della prognosi. Produce al di là dei soggetti, degli scopi, dei territori, dei tempi, ovvero al di là delle scansioni determinanti.

Il rischio globale è l'immediato del presente come assoluta de-temporalizzazione o assoluta sperimentazione. L'informazione in diretta televisiva o via Internet, dispotica e insieme asservita, produce la globalità del presente: *i media saperi*. Essi appartengono all'asinteticità tra molare e molecolare, all'universalizzazione del particolare e insieme alla particolarizzazione dell'universale e si riproducono in questa indeterminazione.



Affinché un processo non sia *semplicemente* sistemico ma *riflessivamente* funzionale e funzionante non è sufficiente l'enunciato della contraddizione e della molteplicità. Si ricadrebbe infatti nella differenza semplice, persino incommerciabile. Occorre dunque aggiungere come caratteristica della c.d. neutralità i modi della *compatibilità*. Il dosaggio della compatibilità solo apparentemente può attenere alla sperimentazione tecnica semplice. Allora, teoreticamente la questione si complica e non poco. Perché una molteplicità o una contraddizione, ovvero un sistema di differenza, sia compatibile occorre che la sua semplicità o immediatezza in qualche modo si interpreti per sintetizzarsi con un modello di identità, con un metro comune anche progressivo che la renda appunto compatibile. A mio avviso, questo metro flessibile non può che essere una convenzione o, se vogliamo, una finzione cogente. Così, la compatibilità della contraddizione evoca e reimpone di pensare non semplicemente in modo sistemico al dover essere, al limite su cui si formano il consenso e il suo progredire. Un tale orizzonte non può che essere progettuale, ossia proiezione di differenza verso i modi delle identità comuni come effettive generalità. Se la generalità equivalesse al principio di universalità ricadrebbe nella logica dell'identità normativa, ritornerebbe all'astrazione delle presupposizioni ideologiche del diritto. L'identità e l'ideologia sono i pericoli concreti dei principi di astrazione e di universalità, teoreticamente riconducibili al modello hegeliano dello Stato etico. Altresì, un diritto della differenza semplice o delle spontaneità micropolitiche e sociali che prenda a modello l'assoluta molteplicità equivale non solo alla perdita del senso della legge ma alla perdita dello stesso limite che consente di articolare i significati sociali.

Se il *principio di identità* è assoluta coerenza logica che tuttavia non può fondare il progresso normativo (la processualizzazione dell'enunciato giuridico), il *principio di differenza* è in sé contraddizione logica altrettanto assoluta che non può fondare alcun significato normativo. È persino evidente che il diritto abbia bisogno di divenire per essere: ha bisogno di differenza per sussistere come identità. Allora, solo una dimensione sintetica ed effettivamente dialettica che coniughi le esigenze differenziali

con le provvisorie identità della formalizzazione può garantire la progressività della legge. In questa direzione, è auspicabile che si giuochi la scommessa della riflessione giuridica contemporanea di fronte alla crisi dei principi identitari della sovranità nazionale statale e di fronte alle esigenze molteplici e veloci, ossia despatzializzate e detemporalizzate delle concatenazioni sociali.

Sarebbe probabilmente fallimentare il tentativo di riesumare le presupposizioni classiche del diritto fondate sulla presupposizione primaria dello Stato. Non appare compatibile con il nostro tempo la reinvenzione dello *status* dello Stato. Appare assai più plausibile l'instabilità del sociale tra conflittualità degli interessi, transazioni, arbitraggi per consensi e adeguazioni variabili.

Ritengo auspicabile una rifondazione essenzialmente teoretica e non teorematologica o assiomatica delle categorie guida per la compatibilità tra differenze, per formalizzazioni provvisorie di identità giuridico-concettuali. L'autonomia dell'orizzonte giuridico e della gestione della differenza può nascere solo nel terreno naturale della differenza che sono le società civili con i loro bisogni di riconoscimento e di legittimità. Qui si assisterebbe ad una contrazione del macropolitico a favore di micropolitiche di raccordo per una progressione effettiva e realistica del consenso sulle rappresentazioni astratte della rappresentanza. In questa ipotesi, tutta da costruire, il consenso stesso è essenzialmente giuridico se è effettivamente e innanzitutto micropolitico, se gli interessi particolari convergono in un interesse generale ma non universale.

Il passaggio dalla giuridicità classica a quella moderna è stato contrassegnato dal passaggio dai doveri ai diritti come determinazione della responsabilità individuale nel dibattito tra giustizia e libertà. I nuovi diritti legati ai sistemi sono sistema essi stessi di funzionalità metaindividuali e metasociali, ossia gruppuscolari e collettivi nel senso del globale che è generale solo in quanto innanzitutto locale e localizzabile. La giustizia finisce per identificarsi con il sistema di equilibrio e/o riequilibrio-compensazione, come correttore mutuato dall'osservazione naturale e riproposto micropoliticamente. La libertà è la qualità stessa delle concatenazioni dinamiche e molteplici tra sistemi. I diritti non nascono da

doveri come nella classicità ma dall'emergenza dei rischi presenti o possibili: diritti di prevenzione suggeriti dai modi delle concatenazioni sistemiche. I doveri non nascono da diritti astratti o presupposti ma dal paradosso della "cogenza della spontaneità", ovvero dall'emergenza connessa alle concatenazioni sistemiche.

In questo orizzonte, si assiste alla destrutturazione dei fondamenti e dei motivi della giuridicità quale, pur nella sua evoluzione, la conosciamo. In questo orizzonte, si assiste alla destrutturazione della responsabilità politica come promessa del consenso. Tutta una serie di micropolitiche destruttura il principio soggettivo e il principio oggettivo dei diritti e delle politiche tradizionali.

In senso propriamente teoretico, il sistema micropolitico della pretesa e dell'autodifesa, della produzione e della consumazione giuoca destrutturazioni di responsabilità nella modificazione della sopportabilità dei rischi stessi prodotti dal sistema. Non più, dunque, identità e differenza della legge che hanno senso tra contorni di spazio e di tempo, tra soggetti e oggetti, tra progetti e risultati, ma un'unica categoria sembra imporsi: quella della *compatibilità fra sistemi deresponsabilizzati o neutri*. La compatibilità che si sta delineando nel moderno avanzato non è progetto ma prodotto delle presunte capacità immunitarie dei sistemi stessi.

Un tale quadro – liberamente interpretato a partire da Luhmann e da Beck – sembra essere la narrazione sociologica fedele dell'*exitus* moderno della giuridicità. Tuttavia, è mia opinione che esistano e non possano non esistere, tra le articolazioni sistemiche, dei *foyers* di razionalizzazione-programmazione. In che misura questi centri siano ancora in qualche modo soggettivi non è di facile determinazione, ma non per questo si può condescendere alla loro innocenza. Il concetto stesso di micropolitica è appunto un concetto e un concetto di deresponsabilizzazione. Tale concetto è anche contemporaneamente un programma di regolamentazione.

Se il diritto classico con i suoi enunciati e i suoi dispositivi stia diventando «sistema di regolamentazione» o «sistema di normizzazione tecnica» è la questione interpretativa giuridicamente fondamentale.

Se la flessibilità tra normazione e contestualizzazione, tra normatore e giudice confonda, al di là del sovrano classico e nella semisovranità contemporanea, la divisione tradizionale dei poteri è questione teorica generale di non secondaria importanza.

Se infine la colpa – su cui tanto avevano discusso a livello di principi il giusnaturalismo e a livello di coerenza il giuspositivismo – sia sostituibile dall'accettazione del rischio e dalle deleghe assicurative è l'altra domanda fondamentale di fronte alla deresponsabilizzazione sistemica.

In conclusione, un diritto di differenza non può non avere come sua costituente normativa anche il principio di identità, di formalizzazione, di responsabilità su cui si fondano efficacia, validità e giustificazione. Tuttavia se è vero, come io ritengo, che il processo di autodeterminazione normativa dello Stato nazione è entrato in una crisi irreversibile, e se questa crisi ha come sue ragioni fondanti il bisogno di dilatazioni spaziali e il bisogno di interconnessioni temporali con altri Stati che non sono più nazioni, il principio di eguaglianza non può non fare i conti con le differenze, con tutte le problematiche realtà transideologiche, ossia con i particolari della generalità. Il particolare del generale è il vero oggetto teoretico del nuovo ragionamento normativo come ragionamento flessibile per la determinazione di un concetto di sovranità che non sia astrattamente universale ma in grado di sillogizzare differenze compatibili, di sillogizzare tra differenze compatibili.

La scommessa attuale si giuoca sulla qualità della collaborazione tra micropolitica e diritto della differenza. La giuridicità delle contraddizioni della differenza compatibile è certo compito non facile ma sembra essere *il* compito di questa generazione.

Voglio sottolineare che una logica normativa flessibile non può essere formulata senza la rifondazione dell'intero sistema logico occidentale, senza ripensare il fondamento e la critica del *logos* classico.



Discussant: *Giuseppe Zaccaria*

Nella densa relazione di Carlo Menghi, che spero di aver correttamente decrittato quasi leggendo tra le righe di un linguaggio originale e molto soggettivo, moltissimi sono gli spunti capaci di aprire una feconda discussione e di stimolare positivamente una reazione ed un confronto.

Tra i tanti possibili punti d'avvio del dibattito – e sia per questa amputazione di complessità sia per l'inevitabile arbitrarietà della mia *reductio*, chiedo preliminarmente scusa all'autore della relazione e al nostro uditorio – sarò costretto dalla tirannia del tempo ad isolarne tre soltanto, quelli che a me sono apparsi come particolarmente appropriati per discutere le tre parti in cui Menghi ha articolato il suo contributo.

È inevitabile, quando si affrontano in chiave teorica fenomeni assai complessi e di origine recente come la globalizzazione, fare ampio uso delle “stilizzazioni storiografiche” e sforzarsi di leggere i nuovi contenuti ed i nuovi orizzonti sottoponendo a più o meno forti torsioni interpretative occhiali e categorie del passato. Anche l'analisi di Menghi non sfugge a questa regola. Pur egli dichiarando di non amare tali “stilizzazioni storiografiche” del “breve termine”, e giustamente auspicando una prospettiva capace di trascendere le rappresentazioni in chiave di cronaca giornalistica, ossia circoscritte e contratte nell'arco di pochi anni se non di pochi giorni, lo stesso Menghi è poi indotto ad assumere una premessa, da cui muove l'intera prima parte del suo discorso, che merita di essere discussa e approfondita.

Si tratta della tesi secondo la quale il secondo dopoguerra avrebbe “posto la politica a fondamento del diritto” e sviluppato

un “atteggiamento – che è anche quello attuale – di degiuridicizzazione”.

Su queste affermazioni di Menghi occorre – io credo – intendersi. Probabilmente, a meno che non mi inganni, esse contengono un aspetto condivisibile, nella loro prima parte, ed un aspetto meno condivisibile, nella loro seconda parte. Vediamo.

Quando si dice che il secondo dopoguerra ha posto la politica a fondamento del diritto si dice cosa esatta se si pensa alla costituzionalizzazione del diritto e alla figura dello Stato costituzionale.

È ben noto, anzitutto, che la storia degli stretti e alterni rapporti tra diritto e politica registra tra Ottocento e Novecento una progressiva presa di possesso da parte del potere politico del diritto e delle sue fonti. Nell'epoca della codificazione, così rilevante nell'improntare di sé il modello del diritto nell'Europa continentale, il diritto è totalmente politico o, almeno, questo rappresenta il suo modello ideale. La statualità del diritto, l'esclusività delle fonti del diritto, la territorialità del diritto, ossia il possesso di una sfera di dominio delimitata nello spazio ed esclusiva, sono tutti aspetti che rinviano ad una forte e stretta dipendenza del diritto dalla volontà politica. L'imperativismo giuridico costituisce lo specchio fedele di questo modo di configurare i rapporti tra diritto e politica. Nella concezione kelseniana, com'è noto, il territorio altro non è che un elemento del contenuto normativo dello Stato e il pensiero normativistico considera lo spazio, i luoghi e le cose come meri *ambiti*, orizzonti applicativi di norme: è la volontà politica tradotta in norme che provvede a stabilire e determinare tali orizzonti applicativi. È vero: Kelsen aspira a liberare il diritto ed il sistema giuridico da questa dipendenza dalla volontà politica, ma la sua pur lucida teoria non riesce su questo punto ad avere successo. La volontà politica è bensì esercizio di potere normativo se è conforme ad una norma superiore, ma resta piuttosto incerto, per dirla con le parole di Norberto Bobbio, se al vertice del sistema kelseniano si trovi una norma giuridica fondamentale o un atto fondamentale e strutturante di decisione politica, nel senso ben noto di Carl Schmitt.

Notoriamente il processo di costituzionalizzazione del diritto ha mutato però profondamente i termini del problema. A segui-

to della costituzionalizzazione del diritto, il principio di legalità, ossia la supremazia della legge propria dello Stato di diritto, va coniugato con il principio di legittimità, ossia con la conformità della legge ai valori ed ai principi costituzionali. Nello *stato costituzionale* l'autorità politica, ma anche gli organi giuridici e gli stessi cittadini, non soltanto hanno a che fare con i limiti che sono dettati dalla legge nell'orientare i loro comportamenti, ma in più hanno limiti di carattere contenutistico, costituiti dai diritti dell'uomo e da quei principi etico-politici di carattere valorativo che sono contenuti nelle prime parti delle costituzioni. Si ricordi qui soltanto l'art. 1 del *Grundgesetz* tedesco, che proclama solennemente come principio cardinale dell'ordinamento l'inviolabilità della persona umana. E non c'è bisogno di sottolineare come l'introduzione e la grande diffusione in Europa del principio di costituzionalità, attribuendo ad un organismo giurisdizionale il potere di giudicare la volontà legislativa generale, abbia determinato una prima importante cesura nello schema volontaristico che consegnava totalmente nelle mani del legislatore il potere normativo.

In questo senso – ossia nel fatto che elementi contenutistici, in senso lato politici, divengono obiettivi e fini primari del diritto – può aver ragione Menghi nel sostenere che la politica diviene fondamento del diritto. In effetti le opzioni politiche di fondo, tramite la costituzionalizzazione dei principi etico-politici fondamentali ed il successivo controllo di costituzionalità, entrano a far parte a tutti gli effetti del sistema giuridico. Meno sono d'accordo invece sul fatto che ciò implichi un atteggiamento di degiuridicizzazione, che sarebbe poi, secondo Menghi, alla base dell'attuale globalizzazione.

È infatti convinzione ormai assai diffusa che oggi, almeno sul piano del diritto nazionale o del territorio, si stia assistendo ad un *trend* del tutto inverso, ossia ad una rivincita del diritto sulla politica. I diritti che sono alla base delle costituzioni sono valori etico-politici sottratti alla decisione politica. I diritti umani divengono principio di legittimazione dell'ordine democratico. Essi fungono anche, come ha recentemente mostrato il Rawls della *Legge dei popoli*, da criteri di legittimazione internazionale. Basti qui citare



la recente Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, in questo senso estremamente chiara: la tutela dei diritti fondamentali, vi si afferma, costituisce un principio basilare dell'Unione europea e insieme il presupposto inderogabile della sua legittimità. In altre parole, non si può neppure parlare di una dimensione costituzionale in assenza dei fondamentali diritti umani.

Dunque, mentre in passato, in ragione della monopolizzazione della produzione del diritto da parte dello stato moderno, si trattava in qualche modo di difendere l'autonomia della sfera giuridica dalla politica, oggi invece, in ragione della crisi della sovranità e dei fenomeni di globalizzazione, si tratta fundamentalmente di recuperare il ruolo della politica e di ridisegnare i luoghi del suo esercizio.

Un secondo aspetto di possibile discussione delle tesi di Carlo Menghi attiene al difficile tema dei rapporti tra stato e società civile nell'orizzonte della globalizzazione e ai nuovi rapporti tra diritto pubblico e diritto privato che in questo nuovo orizzonte si vengono a determinare.

Afferma ad esempio Menghi che “nel nuovo residuale dello Stato assisteremmo ad un passaggio dal diritto pubblico al diritto privato o, nella migliore delle ipotesi, ad un suggestivo ma ancora giuridicamente infondato diritto civile sociale”. Ora anche in questo caso si tratta di intendersi.

Non c'è dubbio, anzitutto, che il diritto, così come siamo stati abituati negli ultimi due secoli a pensarlo, o almeno com'è stato realizzato nella sua forma volontaristica moderna, si è identificato con un complesso di regole date dall'alto, ispirate da una capacità di strutturare e di “costruire” la società. Potremmo dire con uno slogan, che potrebbe però farci dimenticare la profondità dell'intreccio che fin dalle origini dello stato moderno ha caratterizzato il rapporto tra Stato e società civile, che il diritto moderno e contemporaneo si è basato sul primato indiscusso dello Stato. Oggi non soltanto lo Stato ha perduto l'esclusività nel suo ruolo di produttore di diritto, per cui sono entrati in crisi tutti quei modelli che, fornendo una rappresentazione formalistica della sovranità, la consideravano come un attributo esclusivo degli stati,

ma ancor più è lo stesso orizzonte della globalizzazione ad imporre un trascendimento della capacità di influenza individuale e collettiva di ciascuno di noi. La “portata” della globalizzazione è qualcosa che, più che subire la nostra capacità di progettazione e di orientamento, ci accade (Baumann) e ci condiziona; ed è in grado di modellare con la sua forza di pressione e con la latitudine planetaria da essa raggiunta non soltanto le nostre esistenze quotidiane, ma anche il diritto e lo Stato.

Sarà anche vero quello che afferma un lucido osservatore del presente come Massimo Cacciari, e cioè che “le leggi della cosiddetta società civile mirano oggettivamente a decostruire la forma statale in un complesso di contratti privati, di scambi tra individui e interessi privati” (*Geofilosofia dell'Europa*, Milano, 1994, 3 ed., p. 108). Ma a noi pare che le cose siano un po' più complesse rispetto ad una cosiddetta società civile globale intesa non soltanto come diversa, ma addirittura come opposta al mondo degli stati e che occorra distinguere livelli e piani diversi del discorso.

Da una parte è senz'altro vero che si assiste oggi ad un indebolimento del soggetto statale- e questo apre la strada ad un rinnovato pluralismo giuridico, alla presenza di molteplici attori sulla scena del diritto globale. Alcuni di questi soggetti, basti pensare alle grandi imprese multinazionali o alle organizzazioni non governative, non sono nati avendo come proprio riferimento gli stati e i paradigmi giuridici creati dagli stati e all'interno degli stati. Non solo: essi mostrano di possedere tratti transnazionali, che annunciano mutamenti difficilmente reversibili non solo dell'azione economica, ma anche di quella politica, non più territorialmente delimitata entro confini e paradigmi mentali statuali e nazionali, ma anche basata su nuove formule organizzative e su nuove modalità di comunicazione. È tuttavia altrettanto indubbio che gli Stati, pur svigoriti dalla sottrazione crescente di quote di sovranità, non sono affatto scomparsi, travolti dall'inarrestabilità della globalizzazione, né sono del tutto impotenti.

Basti pensare alla lotta al terrorismo internazionale – non entriamo qui nel discusso problema se la c.d. guerra al terrorismo, che inevitabilmente si trasformerà in guerra globale, provocherà,

come alcuni sostengono, un drastico rallentamento del processo di globalizzazione o al contrario, come invece sostengono altri, non sia essa stessa espressione della logica profonda di un processo di globalizzazione che, dopo aver instaurato una dimensione unica, ha bisogno di creare esso stesso una sua contraddizione interna. Oppure si pensi alle politiche di intervento nell'economia per contrastare la recessione economica, che, dopo tante celebrazioni della fine del keynesismo, sembrano determinare una battuta d'arresto per le ricette di *market liberalism*, di liberalismo economico, che proponevano "meno stato" e "più mercato".

Sarà allora opportuno distinguere tra processi che hanno investito la trasformazione degli stati al loro interno e processi che invece riguardano i rapporti transnazionali e che hanno ricadute sull'organizzazione giuridica e politica degli stati.

Nel primo caso si è soliti registrare un'espansione del diritto pubblico sul diritto privato. Nel secondo caso si è soliti parlare di una profonda trasformazione del diritto privato, che nelle nuove forme che eccedono la dimensione dello stato riscopre la sua antica vocazione all'extrastatalità, e di un nuovo splendore del diritto mercantile-commerciale, che paradossalmente torna agli splendori delle sue origini medioevali e si afferma come nuova *lex mercatoria* nello spazio globale. C'è insomma, come molti studiosi, da Natalino Irti a Maria Rosaria Ferrarese, hanno osservato, una compresenza tra diritto del territorio e diritto degli spazi globali, che aspira ad una pervasività totale, ma che non è in grado di assorbire, né di annullare completamente il diritto del territorio.

Si può forse allora azzardare un'ipotesi e cioè che quella che a Carlo Menghi appare come un'assenza di giuridicità sia forse più appropriatamente descrivibile come un profondo mutamento delle categorie giuridiche e come una profonda ricomposizione del paesaggio giuridico, in cui diviene sempre più problematico considerare il diritto come un sistema coerente e unitario, dotato di una logica univoca: in linea generale in questo disordine dell'ordine delle fonti perdono peso le fonti scritte, acquista un crescente rilievo il diritto dei privati, mantiene un suo spazio il

diritto internazionale, sia nel senso che quello degli accordi tra stati rimane come uno dei modi per stringere nel diritto i fenomeni planetari, sia nel senso di un ordine giuridico a normatività graduata e stratificata fluido, poroso, elastico e pluralistico (Pastore). Pensiamo, per fare qualche esempio, al diritto di ingerenza umanitaria, ai tribunali internazionali, ai modelli contrattuali internazionali includenti clausole di rispetto dei diritti umani, soprattutto nei paesi in via di sviluppo. Le stesse dichiarazioni o carte dei diritti che si sono moltiplicate negli ultimi anni esprimono la forte esigenza di modelli regolativi che non si pieghino supinamente alla presunta “naturalità” del mercato, ma ribadiscano l’ancoraggio del diritto ad una trama di valori che hanno nella persona umana il loro centro di riferimento. Siamo però in accordo con Menghi quando rileva la destrutturazione dei fondamenti e dei motivi della giuridicità nella forma che ci è più nota e consueta. Vien meno infatti una caratteristica essenziale del classico modello su cui si reggeva l’ordine giuridico statale: l’esclusività del potere di normazione, ossia la non concorrenza con altre volontà normative.

E veniamo così al terzo ed ultimo punto in virtù del quale vorrei sottoporre ad analisi il discorso di Carlo Menghi.

Là dove la complessa analisi di Menghi sostiene che nell’anonimato del sistema neutro tutto può essere contemporaneamente identitario e differente e che la concatenazione sistemico-neutrale è all’opera come un contagio, a me pare – ma non vorrei forzare il pensiero del collega e chiedo quindi in proposito un suo chiarimento- che si finisca qui per riproporre, sia pur implicitamente, la lettura del rapporto sistema ambiente di Niklas Luhmann e di Gunther Teubner, cercando di applicarla al nuovo fenomeno della mondializzazione.

L’approccio sistemico di Luhmann, che, com’è noto, muoveva dall’idea di una chiara e netta “differenziazione funzionale” tra i sistemi, non mi sembra invece più euristicamente utilizzabile in modo efficace per illuminare la giuridicità del mondo globale. Luhmann prospettava infatti un modello di sistema giuridico orientato a delimitare il proprio perimetro, la propria specializ-

zazione e i propri confini nei confronti degli altri sistemi tramite un gioco sapiente tra apertura e chiusura, che gli consentiva certo di aprirsi all'esterno, ma alla condizione di una rigorosa selezione dei nuovi elementi da immettere al suo interno.

In altre parole, l'autoprodursi del diritto grazie a componenti di tipo sistemico comporta inevitabilmente un alto grado di selezione. Questa rigorosa identità autopoietica non è invece dato di riscontrarla nel diritto globale, in cui non si riesce ad istituire una netta separazione del diritto dalla politica e soprattutto dall'economia e nel quale riesce sempre più problematico pensare il diritto nei termini di un sistema, che si componga di parti coerenti e interconnesse in una prospettiva unificante. Se Menghi pare ancora fiducioso in una dimensione sintetica, che coniughi le esigenze di identità e di differenza, io lo sono molto meno. Il fatto ad esempio, già ricordato, che nel nuovo diritto globale abbiano assunto un peso rilevante istanze regolative informali provenienti da soggetti privati privi di un ruolo ufficiale e di una legittimazione paragonabile a quella dello stato nazionale (dalle imprese multinazionali alle organizzazioni transnazionali non governative agli esperti delle *law firms*, ai c.d. regimi, come il Fondo monetario internazionale o la Banca mondiale) e che il *nomos* internazionale conviva oggi, talora contraddittoriamente, sia con il *nomos* statale sia con il *nomos* globale, ci può consentire di misurare la distanza della situazione attuale rispetto alla relativa semplicità di un diritto come quello nazional-statale, che era imperniato su soggetti autorizzati in forma esclusiva alle funzioni fondamentali dell'impresa giuridica, da quella legislativa a quella giudiziaria. Il centro di riferimento del diritto globale non è più il territorio ma il mercato.

Insomma per il momento riusciamo a caratterizzare il diritto globale più in negativo, che in positivo. E allora ne parliamo come di un ordine *non* chiuso, *non* completo, *non* coerente, *non* funzionalmente differenziato. Possiamo anzi aggiungere che ancora profondamente coinvolti, nonostante la consapevolezza della fine della sua esclusività, nel modello teorico del diritto nazionale, riusciamo per il momento a leggere il diritto globale solo

*per negationem* e non in positivo. Ma ciò non significa che invece, nonostante il groviglio di dubbi e di domande che ci tormenta, altre e nuove categorie non vadano cercate ed elaborate: perché, come scriveva Carl Schmitt nell'ultima pagina di *Land und Meer* "molti vedono insensato disordine dove in realtà un nuovo senso è in lotta per il suo ordinamento".



Maria Rosaria Ferrarese

Mercato e diritto nello spazio globale

Ringrazio gli organizzatori del convegno di avermi invitato come relatrice e mi scuso di non aver fornito un testo scritto. Le mie riflessioni attingono al mio ultimo scritto *Le istituzioni della globalizzazione* e in particolare alle parti relative ai rapporti tra diritto e mercato, anche se poi cercherò di aggiungere nuovi elementi alla discussione. Intendo soffermarmi essenzialmente su due forme di intelligenza giuridica che evolvono in connessione con le logiche del mercato globale, riservando al termine *intelligenza* un'accezione del tutto neutrale, volta a far luce sulle profonde interconnessioni tra i processi economici reali e il diritto che li regola. In questa direzione, un aspetto di assoluto rilievo è dato dalle nuove forme e nuove fonti di produzione giuridica, giacché i mercati non sono più soltanto ricettori passivi di norme giuridiche, ma partecipano significativamente al processo di produzione giuridica in materia economica: è il fenomeno, già noto come *lex mercatoria*, di produzione di misure giuridiche da parte di ordinamenti privati, fra le quali l'arbitrato o i nuovi contratti atipici elaborati dalle grandi *law firms* per assecondare le dinamiche di mercato. Non si tratta solo della produzione di nuovi moduli giuridici, ma di nuove opportunità per il mercato, laddove il diritto agevola o addirittura diventa quello che il diritto americano privato è stato da sempre, un *facilitating law*, un diritto che facilita le transazioni economiche. La *lex mercatoria*, con le sue misure pressoché sconosciute ai non addetti ai lavori, ci mostra in vitro un processo che più in generale è estensibile anche ad altri



istituti non strettamente collegati alla vita economica. In particolare, oggi si sta producendo un sorta di codice processuale per le controversie internazionali, elaborato da un gruppo di studiosi secondo i canoni dell'imprenditorialità giuridica dell'*American Law Institute*, che ha incaricato alcuni studiosi di stendere questo progetto, grazie anche alla collaborazione preziosa di giuristi esperti in sistemi giuridici comparati. Questo processo di produzione giuridica per via privata, che ci riporta ai precedenti medievali della *lex mercatoria*, è connotato da due strade maestre. Da un lato si verifica un processo trasparente di privatizzazione del diritto, che accresce il ruolo dei saperi esperti, i pratici del diritto che assurgono al ruolo di fonti giuridiche. Dall'altro, il diritto si deformalizza, perde la sua forma tipica, trasfigura per così dire nelle forme del cosiddetto *soft law*, sconosciute ai nostri manuali di teoria del diritto. Questo processo comporta anche una riappropriazione sociale del diritto: oggi assistiamo alla rinascita degli usi e delle tradizioni giuridiche anche in ambito privatistico, dove gli usi vengono assunti come istituzioni a basso costo, rifugi strategici e poco trasparenti per il soddisfacimento di interessi privati. Nuove forze economiche diventano protagoniste all'interno dell'arena istituzionale, infrangendo quei meccanismi trasparenti di controllo che strutturano il classico Stato di diritto.

Nonostante un forte rilancio di misure giuridiche unitarie sui mercati internazionali, il destino della globalizzazione non sembra essere quello di un'unificazione giuridica, poiché questa tendenza è fronteggiata da quella opposta alla *localizzazione*, come volontà marcata di declinare i paradigmi giuridici del mercato globale secondo propri dialetti giuridici. Ciò valorizza la prospettiva sociologica di analisi del diritto, ovvero l'esigenza di esplorare le pratiche sociali che circondano il processo di produzione normativa, come insegna in modo esemplare Douglas North, la cui analisi delle istituzioni intreccia abilmente aspetti per così dire formali e informali.

Accanto al suddetto processo di privatizzazione del diritto, una forma di interscambio tra diritto e mercato è data dal fatto che quest'ultimo suggerisce alle istituzioni una grammatica nuova, nuovi moduli di organizzazione delle relazioni giuridiche, nel

senso che suggerisce di non lasciare gli interessi fuori dalla porta, di non considerarli un nemico da combattere in ogni caso, ma decide fino a che punto gli interessi possano essere legittimamente ammessi sulla scena giuridica. Ciò attesta che, nello scenario giuridico attuale, sono all'opera rilevanti trasformazioni non solo nel diritto privato, ma anche nel diritto pubblico. Si tratta di una torsione economicistica del diritto che non può non essere ricollegata all'esperienza statunitense nota come *Law and Economics*, ma affonda le sue radici anche nelle teorie di due classici come Marx e Schumpeter. Marx aveva già colto alcune dinamiche della globalizzazione in quel piccolo scritto che è il *Manifesto del Partito Comunista*, quando nel 1848 scrive che il capitalismo è in grado di sciogliere tutto ciò che è solido nell'aria. Nel sottolineare la capacità del capitalismo di plasmare le istituzioni, Marx dichiara per esempio che il giurista, il professionista, ecc. mutano le loro funzioni, mentre Schumpeter, ancora più chiaramente, analizza la capacità del capitalismo di "creare e distruggere" le strutture esistenti, di spostare i muri, di togliere solidità al mondo. In concreto, Schumpeter descrive l'indebolimento delle impalcature giuridiche tradizionali e specificamente la trasformazione della proprietà in pacchetti di azioni, fenomeno significativo di un capitalismo che non è un amministratore neutro delle istituzioni giuridiche, ma le trasforma in modo incisivo. La logica che presiede a questa trasformazione è quella della *contrattazione*, che pone i soggetti contraenti, rispettivamente pubblico e privato, sullo stesso piano, secondo quell'approccio economico, noto come "teoria dei giochi", che trova sempre più applicazione anche allo studio delle istituzioni giuridiche; ciò innesca una dinamica competitiva sulla base delle risorse private, del patrimonio che ogni parte contraente ha a disposizione e impiega come "potenziale di minaccia".

È importante vedere come la logica del gioco competitivo (*game*) penetri dentro le istituzioni, le ridisegni in una maniera profonda e non solo nei rapporti tra diritto ed economia, ma anche in quelli tra politica e negoziazione, come già qualche decennio fa è avvenuto in America, quando la politica si è discostata dalle logiche istituzionali della sovranità e ha imboccato la stra-

da “meno formale” della contrattazione. Quest’ultima si è diffusa sempre più anche nel diritto internazionale, insieme a una progressiva spinta alla giudiziizzazione del diritto, laddove le aspettative di giustizia sono molto più presenti nel nostro mondo di quanto fossero una volta, fino al punto che sono oggi queste aspettative a produrre il diritto, mentre si può dire che nel passato forse era più il diritto a produrre la giustizia.

La prassi della negoziazione incide anche sulla temporalità del diritto, il quale è sempre più esposto alla logica dei *short terms*, propria di un’economia globale finanziaria. La cosiddetta finanziarizzazione dell’economia è un aspetto cruciale per comprendere le trasformazioni del vecchio capitalismo a base industriale, fondato sulla proprietà come suo istituto centrale. Tutto ciò è profondamente rimodellato dal capitalismo finanziario, che persegue obiettivi di rapidità decisionale, secondo la logica del breve periodo che differenzia il modello americano da quello europeo (detto anche renano), una logica che vive della contaminazione – già sottolineata da Menghi nella sua relazione – tra diritto e rischio e la istituzionalizza. Si pensi ad alcune forme di contratto come i *future* – caso paradigmatico di preminenza dell’economia finanziaria – attraverso i quali non si pone un argine contro l’incertezza del futuro, ma anzi si accetta che sia proprio l’incertezza del futuro a determinare l’esito della prestazione finanziaria. Questa forma di contrattualizzazione permanente si traduce in una scommessa continua che fa cortocircuitare ogni ipotesi di progettazione del presente. Così, accanto al tradizionale soggetto razionale, l’*Homo oeconomicus*, si profila l’*Homo ludens*, l’uomo che scommette e rischia, e quanto sia pervasiva e seducente questa induzione al rischio – che già Keynes denuncia nel suo Paese – trova conferma nel fatto che persino persone di bassa condizione economica partecipano a questa euforia collettiva “da scommessa”. Questa storia di seduzione dal rischio evoca quel bellissimo racconto di Borges in cui egli descrive la lotteria di Babilonia come una lotteria che si perfeziona sempre di più alimentando il desiderio di rischio dei soggetti, che si trovano a dover fare i conti con prospettive sempre più terribili di perdite.

Discussant: *Paolo Spada*

A una platea composta di filosofi, sociologi, politici, la mia presenza appare, alquanto strana. Studio e mi occupo di diritto positivo, di diritto degli affari in particolare, ma faccio anche l'avvocato; dico scherzando con me stesso, che faccio l'avvocato per mantenermi agli studi. La ragione per la quale sono qui è dovuta a un caso, forse a un incidente del mio percorso di studioso. Mi sono trovato a un certo punto a riflettere sulla sorte della proprietà intellettuale confrontata con le reti telematiche e, quindi, sulla sorte della privativa per marchio e poi dell'esclusiva accordata agli autori sulle opere che realizzano innovazione estetica o ai produttori di certi articoli culturali. Questa mia riflessione ha interessato una persona, a cui sicuramente l'amicizia fa velo, che è Bruno Romano, il quale ha voluto dialogare anche con me, oltre che con Natalino Irti, che ha ben diverso titolo di me per dialogare con dei filosofi e mi ha in qualche modo, insieme a Gaetano Carcaterra, coinvolto in questo colloquio. Fatta questa premessa che mi sembrava doverosa, cercherò di non portarvi via molto tempo, di restare rigorosamente nel limite dei 15 minuti; per farlo leggerò un sommario che avevo predisposto in riferimento alla lettura, molto suggestiva, delle *Istituzioni della globalizzazione* della prof.ssa Ferrarese. Vi dirò come io ho percepito il contenuto di questo libro e quali interrogativi mi sono sorti dopo averlo letto, interrogativi che vorrei condividere con voi e sui quali sono certo che la prof.ssa Ferrarese ed altri potranno intrattenersi per darmi qualche chiarimento. Per questo ho scritto una sorta di *abstract* del libro di Maria Rosaria Ferrarese, da cui sono scaturite quattro proposizioni, che vi leggerò e che magari chiederò

con qualche osservazione stravagante scaturita dall'ascolto della stessa relazione della collega Ferrarese.

Il primo punto può essere questo: come giurista del diritto positivo, potrei partire da una nozione della globalizzazione come superamento dell'articolazione territoriale della sovranità e delle regole che dalla sovranità promanano, da una crisi della territorialità nazionale delle regole come spazialità, sia dei fatti costitutivi della tutela, sia dei fatti impeditivi della tutela, sia del fenomeno dell'ottemperanza o della trasgressione delle regole ed infine, forse, anche un superamento della spazialità dei destinatari, nel senso che tra i presupposti di applicazione delle regole, l'appartenenza a questa o a quella comunità nazionale perde sempre più di ruolo e di peso. Questo fenomeno è la risposta, cito Maria Rosaria Ferrarese: «a flussi transnazionali di ricchezza e di tecnologia, i motori fondamentali del capitalismo». Ora, secondo la Ferrarese i flussi transnazionali di ricchezza e tecnologia provocano sul piano antropologico le seguenti conseguenze: a) un'ascesa degli interessi ed un declino delle passioni (mi è piaciuto molto questo riferimento alla dialettica tra interessi e passioni, come fattori di orientamento comportamentale; penso che parlando di passioni, la Ferrarese pensasse alle passioni del nazionalismo delle cannoniere, là dove i mercati si adeguano a modelli, o inseguono modelli di razionalità economica); b) l'affermarsi del negoziato, che è una strategia, sulla scelta tutta individuale e, vorrei dire con Calabresi, tragica dell'ottemperanza o della trasgressione alla regola, che è un atteggiamento che vede la regola più come parametro di comportamento che non come regola del gioco; c) il superamento della relazione conflittuale tra decisione politica statale e composizione economica degli interessi in conflitto. Questo sul piano antropologico è quello che mi è sembrato di cogliere come saliente nel lavoro della Ferrarese.

Sul piano giuridico questo processo, mi pare che, secondo la nostra autrice, si traduca in una crisi delle fonti statali del diritto, in una dinamica della morfologia delle regole e in una dinamica della funzione delle regole. Anzitutto, i fatti di produzione normativa degli Stati nazionali lasciano spazio a fatti di produzione

normativa transnazionali piuttosto che internazionali; si pensi, ovviamente, alle regole prodotte dalle istituzioni transnazionali, anche se il più delle volte scaturite da accordi multilaterali internazionali oppure all'azione anche precettiva delle istituzioni nate dal movimentismo, *Green Peace*, o dal volontariato internazionale *Medecins sans frontières*, o ancora da tante altre realtà transnazionali delle quali sono cariche le cronache quotidiane sul divenire dei fatti umani planetari.

Infine, da osservare, direi con un ruolo importante nell'economia espositiva del libro della Ferrarese, anche tutto quel complesso di regole che scaturiscono dai nuovi contratti, oppure dagli arbitrati, dall'attività dei pratici del diritto; complesso di regole, sulle quali la Ferrarese è tornata anche questa mattina parlando di *lex mercatoria* e, a questo proposito, vorrei incidentalmente fare due piccole chiose. La prima è questa: secondo me non è convincente questa inclinazione a ravvisare nella *lex mercatoria* del secolo XXI una sorta di riedizione della *lex mercatoria* medievale. Ho la sensazione che ci sia una differenza fondamentale che è questa: nella civiltà comunale italiana i mercanti costruivano regole al servizio sì dei propri interessi, ma proprio nel momento stesso in cui costruivano una società politica nella quale quelle regole si applicavano. Non a caso noi commercialisti, quando andiamo a pescare l'immagine remota delle figure giuridiche con le quali ci confrontiamo oggi, prima di tutto andiamo a vedere gli statuti dei Comuni, prima ancora quelli delle Corporazioni. Oggi non è così, manca la costituzione di una società politica corrispondente alla società dei mercanti; quindi, non so quanto il paragone tra la *lex mercatoria* di allora e quella di oggi abbia conoscitivamente qualche valenza. Seconda chiosa: l'attenzione di grandi *law firms* ai dialetti giuridici – qui parla l'avvocato –; a questo riguardo la mia esperienza è esattamente contraria in quanto, soprattutto i grandi studi americani, esportano modelli contrattuali che sono pensati senza tener conto della realtà locale nella quale i contratti esportati dovranno applicarsi. Credo che Natalino Irti sarà d'accordo con me se gli dico, da avvocato ad avvocato, che è semplicemente demenziale fare quello che fanno

gli americani, cioè imporre a soggetti, persone o più spesso imprese continentali di sottoscrivere contratti dettagliati come sono i contratti della tradizione anglosassone. L'eccesso di dettaglio è soltanto la premessa per l'esplosione di un contenzioso che, infatti, puntualmente si verifica e dà abbondantemente pasto a noi avvocati. Questo vuol dire, nella prospettiva di cui si diceva, non tener conto del dialetto giuridico, cioè non tener conto del fatto che un disciplinare contrattuale, che nel sistema di *Common law* deve essere dettagliato, deve essere, invece, estremamente sintetico in un sistema di diritto scritto.

L'ultimo punto nel quale ho tentato di compendiare il libro di Maria Rosaria Ferrarese è questo: il diritto è più al servizio di un negoziato permanente tra gli attori dell'economia, magari per ridurne, predisponendo delle regole residuali, i costi di negoziato – *transaction costs*, come si dice bene in inglese, ma male in italiano –, che non una istituzione che serve ad aggiudicare autoritativamente beni a questo o a quell'attore. Il diritto è in funzione di una riduzione dei costi o di un incremento delle economie di negozianti permanenti e non già la voce del sovrano che aggiudica beni. Questo processo, secondo la mia lettura della Ferrarese, esibisce una crisi della concezione continentale del diritto e cioè delle regole autoritarie, scritte, l'applicazione delle quali è legittimata dal rispetto della retorica e comporta una mondializzazione della concezione anglosassone, regole ricavate dalla generalizzazione di regole di giudizio orali, l'applicazione delle quali è legittimata non già dal rispetto della retorica, ma dal rispetto della razionalità economica. Direi che la grossa contrapposizione è proprio questa: il giurista continentale va alla ricerca di una legittimazione retorica della decisione, mentre il giurista anglosassone, oggi più di ieri, va alla ricerca di una legittimazione in termini di razionalità economica.

Essendo questo il modo in cui ho concepito il libro che ho letto, direi che l'atteggiamento dell'autrice è sostanzialmente di ottimismo, atteggiamento che ho visto confermato anche oggi e che, se mi passa una congettura, che mi guardo bene dal tentare di provare, scaturisce anche da una forte simpatia per la cultura

angloamericana. Cercherò, per quanto potrò, di rendermi insensibile a questo, per introdurre qualche germe di pessimismo o di dubbio nel panorama di ottimismo, o nella sensazione di ottimismo che ho ricavato dal libro della Ferrarese e lo farò segnalando quattro punti.

Il primo germina da quella riflessione, a cui facevo cenno, sul rapporto tra istituti della proprietà intellettuale e reti telematiche. La proprietà intellettuale è sempre stata un materiale normativo insofferente dell'articolazione territoriale e lo è stata perché l'innovazione tecnica, come quella estetica, esigono la circolazione dei fattori ideali innovativi. Non è possibile crescere tecnicamente, né crescere esteticamente nel proprio recinto; bisogna aprirsi e di questo gli Stati nazionali, territorialmente parametrati, sono stati subito consapevoli ed hanno predisposto fin dalla fine dell'ottocento degli strumenti di rapporti internazionali che presupponevano la loro chiusura territoriale, per consentire una protezione ubiquitaria dell'innovazione, proprio perché l'innovazione è un bene ubiquitario. Paradossalmente il fenomeno più vistoso della globalizzazione, le reti telematiche, ha reso inefficiente la normativa a protezione degli interessi degli innovatori della tecnica e degli innovatori dell'arte. Lo ha fatto perché la diffusione digitale di testi, di immagini, di suoni ha privato la proprietà intellettuale dei suoi strumenti fondamentali di effettività, essendoci nella rete la possibilità di appropriarsi di questi oggetti. I cd "pirata" si bloccano alla frontiera, sequestrandoli; l'interesse leso dell'autore di fronte al prodotto pirata si realizza attraverso la distruzione degli oggetti prodotti senza la dovuta autorizzazione. È singolare constatare che la produzione più evidente della globalizzazione, cioè la realtà telematica, ha reso inefficiente una normativa già globalizzata.

Secondo punto, e questo è veramente una domanda: la globalizzazione a me pare che lasci del tutto irrisolto il problema dell'effettività della regola, dell'*enforcement*, se vogliamo continuare ad usare il lessico anglo-sassone, a differenza di quanto accade per la lingua, che è un'istituzione autoesecutiva, *self executing*. I linguisti oggi, di fronte all'imperialismo dell'inglese veicolare, si



consolano dicendo che, essendo indiscutibile il primato veicolare dell'inglese, tutte le altre lingue sono ormai sullo stesso piano e, quindi, hanno tutte delle *chances* magnifiche e progressive di sviluppo. Io non so se sia vero, ma fatto sta che questo è un discorso che, almeno agli occhi di un profano, appare dotato di una sua credibilità e non mi pare, invece, un parallelo discorso dotato di credibilità, perché, per quel che riguarda il diritto, c'è sempre il problema dell'uso controllato della forza funzionale a realizzarlo. Pur essendo evidenti nuovi strumenti sanzionatori, una modalità globalizzata di uso controllato della forza non esiste e, quindi, si finisce prima o poi per approdare nello Stato, nella giurisdizione statale.

La Ferrarese ha detto una frase che mi è molto piaciuta e che è stata citata anche da Bruno Romano: “se ieri era il diritto a produrre giustizia, oggi sono le attese di giustizia a produrre diritto.” È verissimo perché c'è una nuova tecnica sanzionatoria che è quella che io chiamerei la “vergogna mediatica”. La vergogna mediatica è una nuova tecnica sanzionatoria, ma presenta una carenza di effettività e queste attese di giustizia prima o poi, quando devono realizzarsi, finiscono nelle aule dei tribunali o negli arbitrati che, come ci ricordava ieri sera Natalino Irti, poi emettono dei lodi che presso i tribunali finiscono per essere deliberati, se lo sono. Quindi il problema dell'effettività mi sembra un problema tutt'altro che risolto e genera un interrogativo inquietante in un panorama di tendenziale ottimismo. Io mi domando quale sia la legittimazione di questo diritto globale come ce lo descrive la professoressa Ferrarese. Direi che possiamo tutti concedere oggi che la democrazia sia un fattore di legittimazione delle regole: qual è il fattore di legittimazione di regole che scaturiscono da fonti alternative come, per esempio, quelle del movimentismo o del volontariato per approvabili che l'uno o l'altro possano essere? Insomma, mi è piaciuta la parola, che io non conoscevo e che non so se scaturisce dall'intuizione di Carlo Menghi, “dromocrazia”, mi piace questa parola e mi domando se la dromocrazia sia un fattore di legittimazione che ha rimpiazzato la democrazia. Io ho la sensazione che Menghi non la pensi così, ma lo domando a me

stesso e a voi; come si legittima questo nuovo diritto disancorato dalla realtà statale?

Ultima riflessione estemporanea e personale, una riflessione che non mi è ancora capitato di sentire in questa aula e che mi inquieta moltissimo, la globalizzazione comporta anche la globalizzazione dell'intermediazione nei rapporti. Non esistono più rapporti immediati, c'è sempre un intermediario, basti pensare ai mercati finanziari, basta pensare alla intermediazione della rete e ai suoi operatori. Pensate che c'è uno scrittore americano che si chiama Lessig, il quale ha detto che non è vero che gli istituti come il diritto d'autore sono in crisi, come modestamente e provincialmente posso aver scritto io. Non è vero per una ottima ragione: oggi si può controllare l'accesso a testi, suoni e immagini tramite congegni elettronici, *digital locks*, codici di accesso e via dicendo. A me sembra che questo forte, enorme potere dell'intermediario telematico sia la negazione della proprietà intellettuale sul piano funzionale. La proprietà intellettuale funzionalmente serve a stimolare l'innovazione, mentre io posso apporre il codice di accesso anche per leggere la Divina Commedia. L'intermediazione telematica può rendere inaccessibili anche materiali tutt'altro che innovativi e, quindi, è funzionalmente impropria, non è il trionfo del diritto d'autore, ma la sua negazione, perché il diritto si legittima attraverso la promozione dell'innovazione, mentre qui l'innovazione viene penalizzata, non promossa. Ebbene, credete, mi inquieta, e vorrei condividere questa inquietudine con un pubblico così addestrato, ben più addestrato di me, sui nuovi rapporti d'intermediazione. Mi è capitato di scrivere a proposito della dematerializzazione degli strumenti finanziari, del fatto che non ci sono più, per le società con titoli, quotate in borsa, dei pezzi di carta, ma soltanto delle scritturazioni elettroniche ed i negoziati avvengono per via elettronica, mi è capitato di scrivere, e tuttora lo sento come vero ed inquietante, che l'intermediazione generalizzata è nella prospettiva della libertà individuale la versione storica del grande fratello.



## Dibattito

*Bruno Romano*

Vorrei segnalare alcune considerazioni sulla relazione del prof. Menghi; mi sembra che il centro sia nei passaggi che Menghi ha segnalato tra la dromocrazia, che si è sostituita alla democrazia, e la democrazia che si era sostituita ai principi del diritto; mi sembra che questa sia la traccia architettonica. La dromocrazia, comincio a chiedergli, meriterebbe di essere pensata in modo più esplicito; questa sorta di ossequio verso la velocità è una sorta di atteggiamento esecutivo del consumarsi rapido dei saperi; noi prendiamo atto che la contemporaneità e lo stesso processo di globalizzazione sono retti dalla usurabilità assai accelerata di ogni sapere. Sapete benissimo che uno stesso *microchip* dura due o tre mesi, poi invecchia; adesso si lavora al *biochip*, ma questo che ci dice? Che c'è una situazione difficile nella contemporaneità, perché questa dromocrazia, ieri lo si è accennato, sembrerebbe toccare una trasformazione del linguaggio; intanto, un'accelerazione della parola, del dire, è resa reale e concreta quanto più il linguaggio lascia il piano analogico, il piano evocante e si fa linguaggio digitale. Il linguaggio digitale è il linguaggio numerico, è il linguaggio che non chiede nessuna verifica, come i numeri che sono successioni già date. Questo mette in discussione il rapporto tra globalizzazione e diritto; così io ascolto la relazione di Menghi. Un linguaggio che si fa digitale sottrae spazio alla giuridicità, il linguaggio digitale non è imputabile, non si presenta in nessuna delle modalità di esercizio della giuridicità, non si processano i numeri, si processa-

no ed entrano nelle aule di giustizia le parole degli uomini per la loro polivalenza, per la struttura polisensa. La globalizzazione ci annuncia di poter fare a meno del diritto, se si costruisce questa globalizzazione contemporanea solo sul modello del linguaggio digitale, che è quello che mi pare regga la dromocrazia.

*Federico Casa*

Più che un intervento sarà una rapida domanda, posta al prof. Zaccaria e al prof. Spada. Vorrei chiedere se quelle categorie di effettività e di legittimazione delle quali parlava il prof. Spada con riferimento al libro della prof.ssa Ferrarese, non siano le stesse, di cui il prof. Zaccaria ha parlato questa mattina: categorie che dovrebbero essere ripensate e tenute superate, comunque frutto di una concezione dell'ordinamento giuridico normativistica, formalista. Probabilmente quella effettività e legittimazione non dovrebbero più essere modi per analizzare lo sviluppo dell'ordinamento giuridico.

*Giulio M. Chiodi*

Un'osservazione rapidissima, che raccoglie sia le osservazioni del prof. Menghi, che quelle della prof.ssa Ferrarese. Innanzitutto mi piace Menghi come logoteta, se è lui il formulatore dell'espressione 'dromocrazia', perché mi sembra profondamente espressiva della situazione di accelerazione costante in cui ci troviamo, in cui i soggetti scompaiono.

Mi chiedo, comunque, se di fronte ai processi di globalizzazione da una parte – la prof.ssa Ferrarese lo ha sottolineato –, e dall'altra parte di particolarizzazione, di localizzazione, in quanto assistiamo a questa doppia valenza, se le categorie politiche, le categorie giuridiche non debbano staccarsi dal dualismo Stato-società nel quale noi ancora in larga misura pensiamo. È la prima provocazione: questa distinzione di Menghi, o Stato o società, sulla quale ci siamo tanto formati e che risente della vecchia im-

postazione della tradizione prevalentemente francese, oggi probabilmente soffre di una completa revisione, perché abbiamo una dimensione in movimento, in cui non è tanto il rapporto privato e pubblico da vedersi in contrasto (società civile e Stato), ma anche una forte zona, che direi intermedia e complessa, che appartiene in senso ampio alla dimensione pubblica, in cui privato e pubblico agiscono con una logica non riconducibile né esclusivamente alla portata privata, né esclusivamente alla portata statale. Noi siamo abituati a legare pubblico a statale, privato a sociale, mentre qui si tratta di una zona intermedia. Anche la cultura tedesca, per esempio, ha molto distinto nel diritto lo *Staatsrecht* da *öffentliches Recht*, che distingue tra pubblico e statale. Mi chiedo se in questa dimensione non si possa cominciare a riflettere identificando ampi centri di gravitazione che non sono né quelli dello Stato, né quelli dell'iniziativa privata, che hanno in parte una natura territoriale, in parte una natura non tanto territoriale, quanto appartenente in senso ampio all'economia dei flussi. La società si organizza attraverso centri di gravitazione in cui si pone la domanda anche giuridica e tra cui si deve anche vedere quali rapporti intercorrono. In queste entità mobili, direi a geografia variabile, l'interesse che noi chiamiamo privato e quello che noi chiamiamo pubblico, si incontrano in dimensioni che devono essere studiate. Comunque il problema è proprio questo: non ragionare nella logica: o Stato o società civile, ma individuare questa terza dimensione, su cui credo sia importante riflettere, in cui anche il localismo e il globalismo si incontrano con una logica completamente diversa da quella a cui siamo abituati.

*Maria Chiara Tallacchini*

La mia riflessione è in linea con quanto ha detto il prof. Chioldi su questa dicotomia tra Stato e società e sulle due diverse letture che scaturiscono rispetto al ruolo del diritto nell'assumere la lettura sistemica della complessità e dell'incertezza. Mi sembra che la lettura sia slittata da descrittiva della complessità socia-

le, a lettura persuasiva e prescrittiva, nel senso che questa idea di neutralità e di evoluzione imprevedibile dei sistemi finisce per essere una sua giustificazione, a mio modo di vedere, autoritaria, in quanto acritica. In particolare, in quella dromocrazia che non dà il tempo di riflettere perché fa subentrare immediatamente il nuovo e il diverso a sostenere, ad accettare, o a giustificare che il determinismo sistemico e tecnologico sia l'unica epistemologia accettabile, perché inevitabile.

Questo determinismo, di cui la velocità è uno degli elementi, consiste nell'assumere il procedere dei sistemi come inevitabile, in quanto l'unico modo di avere a che fare con i rischi sia quello di accettarli, assicurandoli o tutt'al più compensandoli *ex post*. Questo tra l'altro coincide con il tipo di attitudine che deriva dal modello americano di regolamentazione giuridica dei rischi, vale a dire lasciare che i sistemi tecnologici procedano e tutt'al più intervenire con quei *punitive damages ex post*, una volta che i danni si sono verificati.

In questo panorama il ruolo del diritto è davvero residuale, nel senso di mera sanzione e luogo di validazione di questa supposta neutralità. Pensiamo all'idea di norme tecniche; da questo punto di vista contribuisce a creare delle scatole nere, vale a dire dei luoghi di accettazione, di validazione della conoscenza che non sono più ulteriormente discussi. Un esempio palese di ciò mi sembra oggi il diritto brevettuale in campo biotecnologico; per esempio, là dove è uno degli ambiti più accusabili di filotecnica, nell'inseguire la velocità della tecnica. La stessa direttiva europea sulla brevettabilità delle biotecnologie rassicura sulla propria neutralità, sull'essere uno strumento neutrale rispetto all'evoluzione tecnologica.

Di fronte a questa visione, mi sembra che ci siano dei tentativi di riutilizzare la valenza assiologica e di giustizia, di una giustizia che crea dal basso i diritti, che si può trovare in Beck, quando parla del cosmopolitismo procedurale, ma anche in altri autori. Questa idea di rivalutazione della società civile, però, mi sembra che non sia un ulteriore sistema, un mero correttivo o una semplice visione antitetica rispetto al diritto, ma che possa essere la fonte di una nuova visione della giuridicità e della giuridifica-

zione, almeno come tentativo. A questo proposito, mi è piaciuto molto il termine del prof. Romano di prendere tempo, cioè di un rallentamento di questa democrazia, di creare meccanismi antisistemici per certi versi, che realizzino proprio un rallentamento dei procedimenti. Perché la società civile? Perché il modo in cui si sta realizzando questo rallentamento passa attraverso procedure: le rinnovate esigenze di trasparenza nei comitati, l'apertura al pubblico, l'idea di partecipazione. Ci sono dei lavori interessantissimi, in questo senso molto europei come modello di regolazione dei rischi *ex ante*, che cercano di ricomprendere la società civile, non come mera partecipazione referendaria, ma come idea di ripensare il diritto in termini davvero di terzietà e non di intermediazione, nel creare nuove strutture. Il lavoro della Commissione europea sull'idea di *Governance*, dove, per esempio si parla dell'estensione dell'*expertise* scientifico alle frazioni minoritarie della comunità scientifica, del raggiungere i cittadini anche individualmente, realizzando una rinnovata soggettività e capacità di essere partecipi del diritto. Non credo che questo potrebbe essere in contrasto con l'idea di efficienza economica, non lo è necessariamente. Forse il rallentamento può non essere accusato di inefficienza, se è il modo di pensare il diritto come possibilità di partecipazione e non esclusivamente come un modo per rallentare una procedura.

*Daniele Cananzi*

Preliminarmente voglio scusarmi per ciò che andrò a dire e, per rendere effettive queste mie scuse, sarò molto breve. Quello che voglio esporre è un quesito che nasce dall'ascolto delle relazioni di ieri e di oggi, che indirizzo per ragioni meramente disciplinari al prof. Menghi, ma che certo matura dall'ascolto attento della relazione della prof.ssa Ferrarese. Ritengo che, se il diritto ha una forza coercitiva, questo non debba significare necessariamente che il diritto sia la forza. Da questo punto di vista, infatti, trattare la globalizzazione in modo critico mi sembra significhi



semplicemente criticare il sistema di forza così come la globalizzazione lo ha concretizzato per auspicarne un altro.

Il giurista, certo – e il prof. Irti, relatore di ieri, è una esempio mirabile della figura del giurista – è cresciuto col diritto romano, che di questa visione del diritto come forza è, a mio avviso, la manifestazione più emblematica che la storia dell'uomo conosca.

Il filosofo, diversamente dal giurista, nasce, matura, cresce e si sviluppa alla scuola del pensiero greco, respirando l'aria della cultura greca, e come sostiene recentemente Giuliano Crifò, si pone in termini contrapposti rispetto a quelli del pensiero romano. Riprendendo un accenno in tal senso della relazione di Cacciari di ieri, d'accordo con Crifò, penso che la differenza sia quella tra *civitas* e *polis*, cioè tra una città che forma il cittadino e una collettività che nasce dal singolo, dalla determinazione dei singoli. In tal senso la differenza è tra un diritto inteso come forza e un diritto inteso come garante, il garante maggiore del senso.

La domanda che formulo è forse elementare: la filosofia del diritto come si pone in questa prospettiva? Il filosofo del diritto, che è giurista e filosofo insieme, o non è né filosofo né giurista, che cosa fa? Rimanendo nell'ottica della forza, mi sembra che, come ho già detto, si limiti a sostituire un modello di forza, che lui ritiene più corretto e più giusto, a quello attuale; se invece, forse ritrovando l'*humus* originario che lo dovrebbe contraddistinguere, si proietta nella seconda strada, quella del senso, penso che recuperi il concetto di uomo, che spesso latita nelle discussioni, non in questa, e così la sua concreta esistenza nel mondo giuridico. Sottolineo concreta, proprio per opporla all'astrattezza del diritto, inteso come forza, che ieri Irti ha così bene delineato, che viene sostituito da questa concretezza del diritto come senso.

Concludendo, faccio mie le parole di Giorgio Oppo che recentemente, durante il conferimento della laurea *honoris causa*, ha sostenuto che il diritto non è affatto astratto, ad essere astratta è invece la legge. A mio avviso, negare questo significa ignorare l'effettiva portata dei diritti fondamentali dell'uomo.

Certo, prof.ssa Ferrarese, il diritto acquista ormai un valore meramente assicurativo; chiunque da professionista si è trovato

ad avere a che fare con cause assicurative, sa che, procedendo in questo senso, il diritto finisce per perdere, ora e per sempre, il proprio senso.

### *Adalgiso Amendola*

La relazione del professor Menghi ci richiama a una deriva degiuridicizzante che nascerebbe nella seconda metà del Novecento da un eccesso di politicizzazione. Mi interessa particolarmente il tipo di difesa che a questa tesi ha opposto il professor Zaccaria: la politicità delle costituzioni del secondo Novecento, cioè l'inserimento di valori morali nei diritti, di contenuti materiali all'interno delle costituzioni non produce una iperpoliticizzazione, con una deriva poi degiuridicizzante, quanto piuttosto crea in qualche modo una giuridicità di tipo diverso da quella lineare imperativista a cui siamo abituati a pensare nella tradizione moderna. Proprio questa giuridicità è riuscita ad affrontare meglio le sfide del secondo Novecento e io sono abbastanza d'accordo con questa replica, che però non esclude una preoccupazione: in che senso quella operazione di politicizzazione delle costituzioni è riuscita a creare forma giuridica? È perché nelle costituzioni erano inseriti dei valori morali e civili? È perché le costituzioni erano scritte per principi secondo il modello del diritto mite o perché esistevano progetti costituenti, soggetti costituenti, fini, valori anche teleologici, modelli di economia scelti nelle costituzioni contro altri modelli di economia, progetti politicamente intensi inseriti in quelle costituzioni, soggetti sociali cui quelle costituzioni corrispondevano? Ieri Massimo Cacciari ha parlato di volontà costituente. Non so come si possa conciliare il suo federalismo, lo spontaneismo del suo federalismo con un richiamo alla volontà costituente, penso però che quella operazione del secondo Novecento, se effettivamente è riuscita a produrre una mediazione giuridica, una forma giuridica che ha tenuto, è perché sotto c'era il conflitto costituente, c'erano i soggetti costituenti che animavano quelle costituzioni. Se invece noi oggi, alla fine delle condizioni materiali che essa aveva prodotto nel nostro diritto costituzionale,

interpretiamo quella svolta semplicemente come l'inserimento nella costituzione di alcuni principi morali da interpretare alla luce della migliore filosofia morale, penso che ne depotenziamo l'importanza e il senso, creando una moralizzazione del diritto pubblico, che poi produce quell'effetto di degiuridicizzazione che preoccupa il professor Menghi. Insomma, con uno *slogan*, l'operazione di Mortati riusciva a tenere insieme la richiesta di politicità nuova nelle costituzioni e la forma giuridica perché c'erano le condizioni materiali, c'erano i partiti, c'era la socialdemocrazia. Credo invece che leggere le costituzioni e i loro principi materiali alla luce della migliore teoria morale possibile, produca effettivamente un diritto talmente mite, talmente disponibile alle operazioni della filosofia morale, ma anche talmente staccato dai processi sociali e costituenti, da produrre proprio quella deriva degiuridicizzante in chiave di costituzione europea. Su questo dovremmo riflettere per la scelta da fare: una costituzione ispirata a principi morali interpretati alla luce della ragionevolezza, che secondo me effettivamente produce degiuridicizzazione, oppure riaprire anche a livello europeo il discorso sul soggetto costituente e sulla volontà costituente. La lezione del secondo Novecento ci riporta a questa seconda scelta: riaprire la questione dei conflitti sociali, anche a livello di fondazione della costituzione e dei soggetti politici materiali e sociali che devono reggere la lotta per i diritti. Mi convince meno, invece, un'interpretazione di quello che è avvenuto e della nuova giuridicità nel senso del diritto mite, diritto per principi, diritto della ragionevolezza.

*Barbara Troncarelli*

Vorrei proporre una breve riflessione sulla relazione del professor Menghi, che ho trovato particolarmente interessante per questa lettura della globalizzazione in chiave logica, richiamando i principi logici dell'identità e della differenza; peraltro, se ho capito bene, ritenendoli ambedue insufficienti per la fondazione di un nuovo modello di globalizzazione di un diritto pubblico, come dice il professor Menghi, di un diritto pubblico transnazionale. Ora, per quanto

riguarda il principio di identità, sono pienamente d'accordo nel ritenere che esso si presenti assolutamente inadeguato, almeno se assunto nella sua valenza più strettamente formalistica, adialettica e irrelata, perché il principio dell'identità, così inteso, implica necessariamente una logica dell'esclusione dell'*aut aut*, del terzo escluso. Non a caso il principio di identità, di non contraddizione si associa tradizionalmente al principio del terzo escluso. Per quanto riguarda il principio della differenza, proporrei invece – vorrei sapere il professor Menghi che cosa ne pensa – una distinzione fra differenza e diversità; se riduciamo la differenza in termini di diversità, effettivamente anch'essa si presenta come inadeguata a una simile operazione di fondazione di un diritto pubblico transnazionale, perché in questo caso anche il principio di differenza implicherebbe una forma di esclusione e comunque sarebbe, a ben vedere, una reiterazione della logica formale in chiave appunto di diversità. Se invece ci riferiamo ad una differenza riscontrabile a mio parere nello stesso Hegel non come differenza immediata, irrelata, cioè non come diversità, ma come differenza proprio dialetticamente intesa, allora penso che la logica della differenza possa contribuire efficacemente alla fondazione di un nuovo modello di globalizzazione. Forse il nostro problema è quello di avere ridotto la differenza a diversità. Vorrei un'opinione del professore in proposito.

*Luca Baccelli*

Vorrei rivolgere una domanda alla professoressa Ferrarese. Ritornando un attimo sullo scambio di ieri con il prof. Irti, è emersa piuttosto bene una sorta di dialettica tra processi spontanei di autoformazione del diritto, di diritto autoprodotta, da un lato, e intervento autoritativo dei poteri pubblici dall'altro. Ora la sollecitazione è questa: mi domando se non si rischi di operare un'eccessiva riduzione della complessità, nell'immagine che qui è emersa, che in qualche modo tendiamo a dare dei processi spontanei, una tendenza ad identificare spontaneità e mercato; sono molto schematico perché voglio sollecitare l'idea che questa sia

un'immagine troppo semplice. Non solo perché, come sappiamo bene, il mercato è un'istituzione tutt'altro che naturale e spontanea, che ha richiesto un processo secolare di formazione e che per quanto riguarda la sua versione contemporanea, in particolare del mercato finanziario globale, ha richiesto decisioni politiche precise, consapevoli, ma anche perché ho l'impressione che ci siano altri tipi di spontaneità che sono rilevanti.

Faccio un esempio brevissimo; a me è capitato, dopo aver discusso in un seminario a Pisa il libro di Maria Rosaria Ferrarese, di trovarmi in un altro convegno, organizzato dalla Regione Toscana, in cui si sottoponeva al dibattito pubblico la proposta di utilizzare uno *standard* internazionale per la responsabilità etica delle imprese. A me è capitato di pensare che la Ferrarese avesse molte ragioni nel suo libro; lì in fondo ci si trovava in una situazione in cui un ente pubblico fa ricorso a uno *standard* elaborato da un'agenzia internazionale, che sarebbe difficile definire pubblica o privata, in cui entrano grosse *corporations* internazionali. La distinzione etica-diritto – questa mattina siamo stati richiamati dal prof. Zaccaria al fatto che Luhmann ci sembra vetero-europeo – tende a cadere, quanto meno a sfumare; il fatto che ci si affidi per la certificazione e, quindi, anche eventualmente per la sanzione, ad agenzie private, tutto questo mi sembra che faccia emergere che effettivamente il diritto stia diventando qualche cosa di molto simile a quello di cui ci ha parlato la Ferrarese nel suo libro e nel suo intervento. In quell'occasione ho avuto anche modo di verificare un caso in cui quel tipo di certificazione etica delle imprese è stato applicato; un caso in cui si è scoperto, da parte di un'organizzazione del commercio equo e solidale, che degli ananas venduti in supermercati italiani, venivano prodotti in Africa da una di quelle multinazionali in condizioni di lavoro tutt'altro che etiche. La multinazionale, viceversa, aveva il bollino di certificazione etica. Si è attivato un processo, sono stati coinvolti i sindacati locali e si è riusciti a migliorare le condizioni di vita di questi lavoratori.

La domanda è la seguente: le spontaneità rilevanti sono soltanto quelle del mercato? Ci sono anche altri attori importanti che, forse, andranno tenuti in considerazione: agenzie della società civile, orga-

nizzazioni, tutta la questione sociale e politica del conflitto evocata poco fa. Ferrarese nel suo libro parla, per esempio, di ONG, delle agenzie della società civile; mi domando, però, se il rischio non sia quello di reintrodurre, di leggere questo tipo di processi sociali e politici alla luce della logica della spontaneità mercantile, oppure se, invece, non ci sia bisogno di uno sguardo un po' più critico.

*Raimondo Cubeddu*

Vorrei intervenire su due punti relativi alla discussione del prof. Spada sul libro della prof.ssa Ferrarese. Qual è il fattore di legittimazione di regole che provengono da fonti diverse da quelle democratico-statuali? Mi sembra che questo sia il problema, non tanto quello di poterle escludere; non possiamo escluderle, non avrebbe nessun senso fare esclusioni di questo genere.

Sono perfettamente d'accordo con quello che ha detto Spada, i cui temi sono così strettamente connessi con quelli della Ferrarese. Viviamo in una realtà telematica che ha reso evanescente la distinzione tra beni materiali e beni intellettuali e allora che cosa vogliamo regolare? C'è un bel saggio di Coase del 1974, in cui si afferma che tutti possiamo essere d'accordo per quanto riguarda la libertà nello scambio di beni e di idee, ma che non abbiamo possibilità di regolare lo scambio di beni immateriali.

Il controllo della globalizzazione in che direzione può andare? Se potesse essere svolto in qualche modo, chi userebbe la coercizione nei confronti di chi? E nei confronti di che cosa? Come si potrebbe delimitare lo spazio? È possibile delimitare lo spazio? È possibile scandire i due tempi e fare in modo che ci siano dei processi automatici o del tutto condivisi della trasformazione di idee, di conoscenza in opportunità e, quindi, la trasformazione in beni materiali? I beni materiali non esistono più; esiste un'attribuzione di opportunità a una determinata idea, che può trasformarla in bene materiale e, quindi, anche in moneta.

Il problema mi sembra proprio questo: il fattore di legittimazione di regole che provengono da fonti diverse da quelle demo-

cratico-statuali. È chiaro, diceva la Ferrarese, che alla fine la giustificazione del diritto da parte delle autorità democratiche è una giustificazione soltanto retorica. Molto spesso si aggiunge l'aggettivazione etica, un dover essere, ecc.; i tempi che passano dal riconoscimento dei diritti alla loro effettiva protezione, nel caso in cui ci sia una contestazione, sono diventati enormi. Questa giustificazione del processo di legislazione da parte dell'autorità Stato, diventa un assurdo, i tempi sono diventati estremamente lunghi per una serie di motivi. C'è anche una grande incertezza su quello che sono i *property rights*: cosa sono? Sono rimasti gli stessi?

Riguardo alla questione dei diritti fondamentali vediamo che abbiamo un allargamento a dismisura di questi diritti; cosa si protegge? Quando si protegge? Quali diritti dobbiamo proteggere *in primis*? Chi decide la priorità dei diritti da proteggere? Altre fonti di diritto si affermano, ma non si affermano spontaneamente, per via di un processo naturale. È un processo culturale di selezione di quelle regole che non funzionano, oppure, nei termini usati dal prof. Spada, che condivido quasi completamente, il problema è vedere se certe soluzioni hanno costi di transazione più o meno alti, o se altre soluzioni hanno costi di transazione più bassi. Penso che questa potrebbe essere una soluzione, per vedere poi anche quali fonti di legittimazione non sono più democratiche; mai e poi mai affidare scelte collettive ad entità non democratiche. Possiamo vedere questi tipi di produttori di diritto in relazione al tempo che impiegano dall'affermazione del diritto alla pratica del diritto, se riescono a ridurre il tempo. Questo potrebbe aprire uno spiraglio sulle questioni sollevate da Menghi.

*Antonio Punzi*

Una brevissima considerazione sulla relazione del professor Menghi e una domanda. In primo luogo ringrazio il prof. Menghi, penso che vada ringraziato per aver organizzato il Congresso in questo bel contesto. Ho colto il centro della sua relazione nella coppia concettuale libertà e controllo, citata nel titolo. Avrei indi-

viduato alcune tesi – ma naturalmente è un’interpretazione, una lettura personale – da presentare a questo uditorio, omettendo per ragioni di brevità la parte introduttiva. Innanzitutto, credo di aver colto una prima tesi centrale nella relazione, là dove si dice: “il secondo dopoguerra assume, per rifondare i diritti umani, il concetto essenzialmente politico di democrazia.” Quindi i diritti umani non vanno fondati, la loro fondazione si dà per scontata, vanno tutelati; penso alla tesi di Norberto Bobbio nei saggi compresi nella raccolta *L’età dei diritti*, nella quale sosteneva apertamente che oggi i diritti umani non hanno bisogno di fondazione e penso anche alle obiezioni fatte da Sergio Cotta, visto che il Presidente ieri ci ha ricordato questi due maestri insieme, anche in ragione della loro storia.

L’altra tesi di estrema suggestione, proprio sulla linea di questa coppia libertà e controllo: l’Europa come rete micropolitica di spiriti anarchici ed insieme di istanze antidemocratiche; quindi l’individualismo radicale, (penso a lavori di alcuni anni fa di Menghi), che singolarmente si sposa con minacce alla democrazia, con una democrazia che finisce per essere così articolata e gonfiata da divenire irriconoscibile. Si assiste a una commistione tra promesse di differenza, magari artificiali, e identità virtual-finanziaria globale; un’identità che, secondo Menghi, è più identitaria dell’identità classica, dello Stato nazionale. La democrazia al posto della democrazia, secondo la riscrittura felice del concetto di Paul Virilio. È di estrema suggestione la nuova volontà globale come volontà di certezza. Oggi molti dicono, invece, che la globalizzazione sia priva di volontà e, quindi, priva di volontà di certezza. Essa è connessa da Menghi al concetto di sperimentazione, anche in senso tecnologico, al limite anche biotecnologico, secondo l’antropologia filosofica che credo di cogliere nel testo di Menghi, antropologia che non contempla principi esterni all’agire, quindi legge a se stessa.

Vengono qui ad emergere nella relazione di Menghi i concetti di identità e differenza; apprezzo molto il profilo speculativo, dal momento che è un congresso di filosofi del diritto, dove sono stati invitati i giuristi perché ci diano spunti per pensare filosoficamente la ripresa della coppia concettuale identità-differenza.



Mi avvio alla domanda, anche se ci sarebbero molte altre cose da sottolineare proprio riguardo al profilo teoretico, anche in considerazione degli studi che Menghi ha fatto (penso a *La Società dei desideri* del 1990): nel momento in cui si configura un'identità più identitaria dell'identità classica dello Stato nazionale, un'identità che si rende poco riconoscibile scientemente e in fondo invisibile, la cui presa identitaria su di noi è difficilmente avvertibile, nel momento in cui si coglie questa identità, che però è perfettamente compatibile con le differenze, allora, rispetto a questa identità, la rivendicazione delle differenze è non soltanto priva di capacità oppositiva, ma del tutto già assimilata e metabolizzata. Chiedo a Menghi, interprete anche del pensiero della differenza: non c'è una singolare consonanza anche con il pensiero della differenza che ha preparato la molecularizzazione della società dissolvendo completamente il concetto di identità, con la preparazione anche funzionale di certe esigenze, di certe attese del capitalismo finanziario? La preparazione di questa identità virtuale, globale, che è al fondo di certe differenze, ma sempre come differenze virtuali, è la dissoluzione in nome di una differenza radicale dell'identità, quindi anche di una certa forma di soggettività in senso filosoficamente alto? Essa non ha in qualche modo preparato culturalmente l'affermarsi, sul piano storico-istituzionale, di quella che lui definisce un'identità più identitaria di quell'identità che già conoscevamo?

*Vincenzo Greco*

Mi ha interessato il riferimento al principio di non contraddizione nella relazione del prof. Menghi; vorrei però meglio capire qual è la coppia contraddittoria, perché per il principio di non contraddizione, almeno come lo conosciamo, non si può postulare la compresenza di A e non A. Che cosa è A nelle categorie della globalizzazione? Potrebbe trattarsi, nelle interpretazioni che vengono usualmente date, di Stato e società civile? Non mi convince la compresenza di spazio reale e spazio virtuale perché il virtuale

prende dal reale, o mimandolo o superandone i limiti. Sovranità e transnazionalità? Anche questo non mi convince perché, credo che si vada verso una sovranità assoluta, di tipo non territoriale, ma economico, oppure, ma qui si apre un grosso problema, identità e differenza?

È interessante pensare al fatto che ci sia ora una visione neutrale nella globalizzazione che porta ad un'avalutatività. Mi domando se veramente ci sia questa avalutatività, perché a me sembra che predominino certi valori, in maniera magari perversa, che sono quelli della velocità; ha valore ciò che è rapido (soprattutto l'informazione) e poi la commerciabilità (ha valore ciò che ha prezzo).

Altra domanda al prof. Romano riguardo al linguaggio digitale: sono d'accordo con le sue riflessioni, ma come può il diritto evitare una deriva digitale, quindi atemporale e apersonale?

*Gaetano Carcaterra*

È una domanda che non ha nessun sottinteso critico nei confronti di nessuna delle magnifiche quattro relazioni che abbiamo avuto il piacere di ascoltare oggi. È – direi nel linguaggio parlamentare – un'interrogazione, non un'interpellanza; è una domanda sincera, nel senso che c'è qualche cosa che non ho capito. Ho appreso leggendo e ascoltando che uno dei caratteri della giuridicità, del farsi del diritto nella globalizzazione è il suo accentuato antiformalismo, la mancanza di forme e in questo si opporrebbe al diritto statuale, al diritto che abbiamo finora conosciuto. D'altra parte poi vengo a sapere, a leggere e ad ascoltare ancora stamattina che, invece, questo diritto della globalizzazione si realizza attraverso accordi interstatuali, che naturalmente si traducono nella forma del trattato e il trattato è formale, è scritto. Poi vengo a sapere anche che la creazione progressiva del diritto avviene attraverso la negoziazione, ma il negozio si traduce anch'esso in un contratto, in un contratto scritto. Vengo per di più a sapere questa mattina che tali contratti sono generalmente ricchissimi di dettagli, forse deprecabilissima abitudine, ma la realtà del diritto

to, del *law in progress* sembra essere questa; e allora che senso ha l'antiformalismo del diritto nella globalizzazione? Si fa riferimento agli usi; certo, agli usi si fa sempre riferimento, perché gli usi ci insegnano a far meglio un contratto, sono un esempio che noi seguiamo. Ma questa è la funzione che molto genericamente ha il passato rispetto al futuro: non si può fare un passo verso il futuro, non è prudente farlo senza essersi un po' informati sul passato, che può suggerirci qualche cosa. Questa è la funzione che gli usi possono avere come esempio, ma altra è la funzione che gli usi potrebbero avere come fonte tecnica. Allora, ecco la domanda che potrei rivolgere ad uno qualunque dei relatori, ma che forse, può indirizzarsi più specificatamente a Maria Rosaria Ferrarese: che cosa è questa preponderanza dell'antiformalismo nella globalizzazione?

## Repliche

*Carlo Menghi*

Innanzitutto ringrazio il prof. Romano per avermi coinvolto sin dall'inizio, quando era giovane professore nell'Università di Macerata, in questa che ancora oggi considero la bella avventura dello studio. Sin da allora il nesso tra linguaggio e diritto era tema fondamentale, che oggi trova evoluzione scientifica nella riflessione sul linguaggio digitale.

Ho solo accennato alle tematiche della semisovranità, della neutralità e della comunicazione, a cui si riferisce la domanda del prof. Punzi, che mi dà occasione di ritornare, se pur brevemente, sui rapporti complessi del mondo contemporaneo.

Il prof. Punzi sottolinea il rilievo del nesso tra libertà e controllo nell'era globale, di cui in qualche modo ho dato preliminari indicazioni attraverso il tentativo di una storicizzazione. Cerco di rispondere contemporaneamente al prof. Zaccaria sottolineando come abbia usato, nel mio intervento, il metodo della stilizzazione storiografica per cercare di integrare o meglio visualizzare le trasformazioni delle tradizionali categorie teoretiche in un tempo rapido, quale è il Novecento, articolato e definito da avvenimenti di inedita forza storica. Ho premesso come non apprezzassi le stilizzazioni a breve termine e come, per comodità espositiva, non mi sembrasse possibile rinunciare alla divisione del Novecento in almeno due principali periodi. Di categorie storiche, o meglio storiografiche, e di evoluzioni teoretiche ho cercato di parlare contemporaneamente, non trascurando tuttavia i rischi della sovrapposizione. Ha ben

intuito il prof. Punzi, facendo riferimento al mio lavoro più provocatorio di alcuni anni fa, *La società dei desideri*, che il metodo adottato di un'integrazione teoretico-storiografica, era innanzitutto dettato da un'intenzione provocatoria laddove i chiari e distinti sembrano già da tempo avere subito la loro cortocircuitazione. La filosofia del Novecento potrebbe essere definita come discorso sull'identità e sulla differenza. Oggi si assiste a un'evoluzione del tentativo di sintesi tra le due categorie. Certo occorrerebbe più tempo e migliore volontà per affrontare qui il tema. Mi limiterò a sottolineare come il Novecento abbia proposto e lasciato in eredità al presente la domanda sulla simultaneità tra identità e differenza, sulla loro difficile sintetizzabilità. Sembra questo il grande rischio che la filosofia classica (Hegel) ci ha lasciato come monito critico. Allora ho cercato di evocare il significato di una neutralità come medio mediato dagli estremi, perché il sillogismo non torni ad essere un sillogismo formale. Mi limito a questa evocazione teoretica alimentata dalla critica della *Scienza della logica* di Hegel. Voglio aggiungere una brevissima integrazione alla perplessità del prof. Zaccaria sul mio uso di "sistemico". Il termine evoca certamente le analisi di Luhmann, ma in senso diametralmente opposto. Luhmann parla di autoreferenzialità dei sistemi, io parlo di eteroreferenzialità, giacché credo che nulla esista oggi di autoreferenziale.

Il sistema neutro non è proponibile al di là di una logica sui sistemi e ciò in aperta, implicita polemica con Luhmann. Questa intuizione è il tentativo in qualche modo di rispondere alle insufficienze della filosofia e della sociologia nel loro abbandono della logica, come *il* problema per una rifondazione della relazione e comunicazione sociale.

*Giuseppe Zaccaria*

Cercherò di essere telegrafico rispetto ai due quesiti fondamentali che mi sono stati rivolti dal dottor Casa e dal dottor Amendola.

Il primo mi chiede se le categorie di effettività e di legittimazione siano tra quelle categorie da ripensare in quell'auspicato ripen-

samento delle categorie giuridiche che ho sostenuto. Risponderei certamente sì, sono da ripensare come del resto moltissime altre categorie giuridiche, da quella di norma a quella di fonti del diritto, a quella di Stato, a quella di certezza del diritto; tutto, come in fondo ci diceva ieri Cacciari, da un altro punto di vista più politico che giuridico. Tutto il nostro armamentario concettuale ha bisogno di essere profondamente ridefinito prendendo atto di questa novità: ripensare non significa gettare via, non significa che le categorie siano divenute inutili. Due esempi: la categoria di effettività è ancora fortemente utile perché la positivizzazione, come centralità della giurisdizione nel diritto attuale, ha ricevuto ulteriore impulso, ulteriori conferme in questo tipo di ordinamento, che è un ordinamento a normatività graduata e stratificata e, quindi, in cui c'è un grande pluralismo, ma in cui un ruolo ancora molto importante è detenuto dalla giurisdizione. A tutti i livelli, basti pensare alle corti internazionali e sovranazionali, basti pensare al fatto che il diritto europeo, come è ben noto, è in larghissima parte un diritto giurisprudenziale. Per quanto riguarda la legittimazione del diritto globale, su cui più volte ci si è interrogati oggi, il professor Spada compreso, vorrei solo osservare che è assolutamente certo che si è interrotto quel circuito tra volontà, rappresentanza e decisione, che era alla base del diritto e della politica moderni e del modello dello statualismo del volontarismo giuridico, che hanno improntato il nostro mondo occidentale. Questo pone problemi gravissimi. Amendola dice, se ho bene inteso il suo intervento, che, interpretare il fenomeno del costituzionalismo delle costituzioni del secondo dopoguerra nel senso di un inserimento di principi morali in un corpo giuridico, può avere l'effetto di depotenziare il giuridico e depotenziare le stesse costituzioni. Vorrei osservare che, come è ben noto, nelle costituzioni fanno ingresso valori, principi che sono contenuti etico-politici che si positivizzano, che cioè entrano al più alto grado nell'ordinamento e nel sistema giuridico, ma il punto che mi sembra importante è che nello stesso tempo sono sottratti alla decisione politica. Basti ricordare le ripetute sentenze della nostra Corte costituzionale che ha ribadito che ci sono dei principi invio-

labili che non possono essere oggetto di revisione costituzionale. Ritengo allora che le costituzioni siano l'intreccio tra etica, diritto e politica rovesciando in certo senso l'obiezione su Amendola; la sua lettura, se non l'ho male intesa, rischia di enfatizzare schmittianamente o mortatianamente, forse più debolmente di Schmitt, la dimensione politica, ma rischia nel contempo di sottovalutare la dimensione etica che è una dimensione forte anch'essa.

*Maria Rosaria Ferrarese*

Molte sono state le domande poste. Credo che sarò assolutamente insufficiente nel rispondere a tutte. Parto da alcuni punti, come è doveroso, rilevati dal mio *discussant*, il professor Spada. Due questioni: una è quella del *deficit* democratico, che mi sembra uno dei problemi che aleggia sia su questa discussione, sia sulla scena nazionale, sia su quella transnazionale. Certamente oggi ci troviamo di fronte ad una trasformazione epocale della democrazia così come l'abbiamo conosciuta. La democrazia aveva intrapreso un lungo viaggio di trasformazioni, una di seguito all'altra, passando attraverso modalità diverse. Oggi, probabilmente c'è un'enfatizzazione del *deficit* democratico come se le società del passato più recente fossero state società di democrazia perfetta. In realtà, questo è vero solo fino ad un certo punto. Se andiamo a guardare all'interno di alcune società anche di primato democratico, nella tradizione democratica troviamo forti zone di *deficit*: si pensi alla Camera dei *Lords* nel paese a più forte tradizione parlamentare, la Gran Bretagna, per non parlare di vere e proprie zone di aristocrazia che albergano nel modello istituzionale statunitense.

Tuttavia è vero che c'è una rottura forte nella grammatica della democrazia. Come spesso accade, c'è qualche cosa che si perde e qualche cosa che si guadagna; per esempio, oggi alcune delle etichette che vengono spese per qualificare l'attuale democrazia, a loro volta molto criticate, come l'etichetta della democrazia partecipativa o della democrazia deliberativa sono etichette che, comunque, ci dimostrano che c'è una redistribuzione di peso e che

la logica maggioranza-minoranza, anch'essa piena di problemi al proprio interno, non funziona più come nel passato. Le nostre società sono diverse ed è quindi difficile comporre una maggioranza. Una composizione in termini di maggioranza-minoranza nelle nostre società è divenuta più problematica perché le nostre sono società molto più complesse, attraversate da differenziazioni di interessi, di modalità, di visioni etniche, di identità che rendono molto difficile la mediazione a livello della legislazione. Questo fa della legislazione uno strumento giuridico meno spendibile di quanto non lo fosse una volta, soprattutto sul piano sovranazionale e ancor più sul piano transnazionale. Quindi il *deficit* democratico, che certamente c'è, non va enfatizzato oltre una certa soglia; ad esempio, quello dell'Unione europea, a me sembra che possa essere accettato se guardato alla luce delle perdite e dei guadagni che ha prodotto. D'altra parte, sempre ragionando in questa logica conciliatoria, buonista, di mettere d'accordo punti di vista diversi, lo stesso tipo di ottica può essere adottato per altri guadagni e perdite che si verificano nel campo della giuridicità. Si dice: sì, abbiamo produzione di diritto, e vengo a un altro punto, quello della mancanza di coercizione, ma chi tutela queste norme? C'è una perdita vera di effettività? Direi, per certi aspetti, sì; per altri no. Riguardo alla intermediazione, è vero e non è vero, perché contemporaneamente gli individui oggi possono adire le Corti internazionali, transnazionali; gli studiosi di diritto internazionale si misurano sempre di più con questa dimensione dell'apporto anche individuale e questo non accadeva nel passato. C'erano muri statali che facevano completamente blocco rispetto a energie individuali, a lesioni di diritti che avvenivano all'interno degli Stati. C'è allora un mondo meno chiaro, meno ordinato, meno pulito e meno schematicamente descrivibile, però è altrettanto vero che se andiamo a fare un resoconto in termini di benefici e guadagni c'è qualcuno che perde e qualcuno che guadagna – e qui registro anche una critica che prima informalmente mi poneva Lombardi Vallauri, dicendo: tu descrivi il diritto dei vincenti e dei potenti. Il diritto è stato mai qualche cosa d'altro rispetto a questo anche nel passato? Il diritto statale è il diritto dei perdenti? Non lo è. Certo,



il diritto globale nella misura in cui è contaminato da interessi molto forti, anche a livello transnazionale di natura economica, si espone più facilmente a questa critica; certo, la redistribuzione della ricchezza che avviene sul piano mondiale, espone questo processo ad una trasparenza che, forse, nel passato non esisteva, anche questo vorrei sottolineare, perché è dubbio che nel passato si facessero i conti con il terzo mondo. Oggi in qualche modo la globalizzazione porta anche a sentirci talmente tutti interconnessi, da fare i conti con quello che noi siamo e con quello che sono gli altri, ma questo profilo non apparteneva assolutamente alla vecchia cultura giuridica statale. Questo profilo ha una sua rilevanza, perché è vero che le grandi imprese vanno a sfruttare il lavoro del terzo mondo sottopagando anche i bambini. È vero anche che una società civile molto reattiva come quella americana ha, per esempio, imposto un altro tipo di sanzione, e qui veniamo al tema della coercizione, che si può anche espletare attraverso vie diverse da quelle tradizionali. La società civile americana ha imposto delle sanzioni molto significative, tant'è che le imprese americane sono molto attente alla ricezione della propria immagine nella propria terra. Purtroppo, invece, devo registrare in Europa la scarsa reattività che c'è su questi temi: siamo un popolo di consumatori passivi. Probabilmente nella società americana c'è un legame più viscerale, più forte, che può essere visto in tutta la sua negatività, ma anche in qualche suo aspetto positivo, che esiste tra l'economia finanziaria e la società civile; l'economia ha penetrato profondamente anche i gangli più reconditi della società civile. Quindi, da questo punto di vista anche il tema della coercizione, a cui ha già risposto in parte Zaccaria, va riconsiderato.

Certo, oggi le Corti internazionali, che per altro sono penali e che, quindi, intervengono solo a posteriori in materia di diritti già violati, di lesioni già verificate, sono un rimedio insoddisfacente. Se però facciamo un bilancio, rispetto alle lesioni dei diritti a livello transnazionale, fra passato e presente, non possiamo negare la permanenza di zone vergognose del nostro mondo, il ritorno a forme di schiavismo, con trasmigrazioni che espongono i deboli a ogni sorta di possibile lesione dei propri diritti.

Per concludere, vorrei tornare un attimo sulla questione dell'antiformalismo; non ho parlato di antiformalismo, ho detto che il mondo giuridico si deformalizza, il che è un po' diverso, non c'è un esplicito antiformalismo; il problema della globalizzazione è che nulla è mai abbastanza esplicito, tutto accade perché c'è un forte pluralismo di soggetti, di volontà. La tematica dell'antiformalismo, invece, è già vecchia rispetto ad oggi, perché oggi questo non viene neanche formalizzato; in questo mondo di deformalizzazione, tuttavia, rimangono alcuni tentativi molto forti di rieditare una volontà di tipo politico e questo avviene anche attraverso il mezzo contrattuale.

Penso, ad esempio, che la tendenza americana a scrivere contratti iperdettagliati nelle transazioni commerciali transnazionali, risponda proprio al tentativo di fronteggiare il rischio e questo contraddice anche la tradizione americana che era, invece, come hanno dimostrato alcune ricerche, quella del rifuggire dall'eccesso di dettagli e di affidarsi piuttosto ad un contesto di fiducia. Probabilmente questa è soltanto una fase di costruzione del mercato transnazionale, perché uno dei tratti caratteristici del mercato è che non si espande se non si espande quella risorsa di base che è la fiducia dei rapporti transnazionali, anche in quelli commerciali. Probabilmente appartiene ancora ad una fase intermedia questa zona di ipercautele scritte nella redazione di contratti transnazionali, in attesa che il mondo acquisti culture istituzionali e più specificamente giuridiche, più assimilate di quanto oggi non siano. Molto altro ci sarebbe da dire.



Il diritto fra libertà e controllo: innovazioni e trasformazioni  
nell'esperienza giuridica



Giovanni Sartor

## La rivoluzione informatica e la globalizzazione

Vorrei innanzitutto ringraziare gli organizzatori del convegno per avermi dato la possibilità di portare il contributo dell'informatica giuridica all'attenzione dei filosofi del diritto. Nella mia presentazione cercherò di analizzare il ruolo che il diritto può svolgere rispetto ad *Internet* e alla rete globale. Dunque, l'elemento di globalità, nella tematica da me trattata, è dato dalla rete *Internet*. Il fatto che *Internet* sia un fenomeno globale è una proposizione del tutto ovvia, sulla quale non mi soffermerò, quindi *Internet* è globale per il numero dei suoi utenti, per la loro distribuzione nel mondo, per la sua architettura reticolare senza centro, per essere uno dei fattori principali della stessa globalizzazione. Mi concentrerò su un altro punto: *Internet* ha bisogno di una disciplina giuridica? Vi sono state voci importanti che hanno detto enfaticamente di no. Mi permetto di citare alcune parole di uno dei più noti profeti libertari di *Internet*, un tal John Perry Barlow un cofondatore della *Electronic Frontier Foundation*, un'organizzazione libertaria, e anche noto paroliere di un gruppo rock, i *Greatful Dead*, per chi sia appassionato di questa musica. Tali parole risalgono al 1996, quando una legge statunitense, poi abrogata dalla Corte Costituzionale, intese porre dei limiti alla diffusione di materiale pornografico su *Internet*. John Barlow emanò questa dichiarazione di indipendenza del cyberspazio e dice: «Governi del mondo industriale, voi stanchi giganti di carne e d'acciaio, io vengo dal cyberspazio, la nuova casa, la nuova patria della mente, il nome del futuro. Chiedo a voi del passato di lasciarci in pace,

dichiaro che lo spazio globale che stiamo costruendo è naturalmente indipendente dalle tirannie che voi cercate di imporci». Alle preoccupazioni libertarie di Barlow però si oppongono numerose richieste, che sembrano andare nella direzione opposta, sollecitando una disciplina giuridica della rete. Tali proposte vengono tanto dalle autorità pubbliche, interessate a controllare Internet a fini di polizia, per prevenire reati, in particolare terrorismo e pedofilia, per censurare certi tipi di informazione: dalla pornografia all'incitazione all'odio etnico e razziale, alla propaganda neonazista. Altre voci, ancora più forti, e che hanno avuto maggior successo, sono venute dalla comunità degli affari, del *business*, concernenti richieste di una disciplina giuridica del commercio elettronico, per un'energica protezione della proprietà intellettuale *online*, una tutela dei marchi e dei segni distintivi. Il diritto ha dato seguito a queste richieste. Infine, vi sono anche voci che chiedono la protezione della *privacy online*, la conservazione delle cosiddette utilizzazioni libere dei prodotti culturali e, più in generale, la garanzia che i diritti civili, sociali e culturali possano essere esercitati anche in *Internet*. Così, da un lato, *Internet* sembra rifiutare la politica del diritto come ostacolo alla sua autonomia e alla sua creatività, dall'altro lato, invece, sembra chiedere soluzioni giuridiche ad alcuni suoi problemi. Da quale prospettiva generale, quindi, guardare ai fini della regolamentazione della rete?

Possiamo far riferimento ad una proposta formulata alcuni anni fa da un noto studioso americano, Lawrence Lessig, il quale distinse quattro modi mediante i quali è possibile influire sul comportamento del cyberspazio. La classificazione che sto per esporre, si lega a questa proposta di Lessig con alcune modifiche. Il primo, ovviamente, è il diritto che continua a stabilire obblighi e a minacciare sanzioni, anche per i comportamenti tenuti nella rete, comportamenti come la diffamazione, le violazioni della proprietà intellettuale, il danneggiamento informatico, e così via. Il secondo elemento è dato dalle regole sociali, intendendo qualsiasi regola accettata nei rapporti telematici, ma non coercibile giuridicamente. Il terzo elemento è il mercato, che, ovviamente, influisce sugli attori della rete, assegnando prezzi ai beni e alle

opportunità a cui si può accedere in rete; infine, l'ultimo elemento è dato dagli stessi processi computazionali che si svolgono in rete e quindi le regole, gli schemi di comportamento che questi processi seguono. Quindi, mentre le norme giuridiche-sociali disciplinano il comportamento umano, abbiamo delle regole, degli schemi di comportamento che descrivono o prescrivono processi di calcolo. Esaminiamo quest'ultimo elemento degno di attenzione. Quando l'utente, la persona, opera su *Internet*, interagisce con processi computazionali, cioè processi svolti dall'*hardware*, governato dal *software*. Questi processi seguono schemi stabili in modo non difforme dall'operare della natura, che segue leggi causali; tali schemi sono di regola il risultato di progetti e scelte umane. Per indicare, in generale, gli schemi di funzionamento di processi computazionali e di sistemi informatici, parliamo di regole virtuali; sono regole virtuali tanto le operazioni effettuate da singole istruzioni di calcolo, di programmazione, quanto le operazioni effettuate da procedure informatiche anche complesse (l'invio di un messaggio di posta elettronica, o i protocolli, regole che vengono rispettate da queste procedure e che permettono di formare un messaggio che viaggia nella rete).

Qual è il rapporto tra queste regole del funzionamento informatico della rete e le regole sociali? E, in particolare, che rapporto c'è tra tali regole di funzionamento e le norme giuridiche sociali che governano il comportamento umano? Da un certo punto di vista, il primato sembra spettare a quelle che abbiamo chiamato regole virtuali. Le regole virtuali circoscrivono ciò che è virtualmente possibile, ciò che è possibile nella rete, quindi delimitano il campo entro il quale può operare il diritto. Le regole sociali possono intervenire per qualificare certi comportamenti come permessi oppure come obbligatori. Dall'altro lato, il primato delle regole virtuali è messo in dubbio dal fatto che i processi computazionali stessi sono in gran parte una creazione umana. Il mercato plasma, modifica continuamente l'infrastruttura della rete, per renderla rispondente ai suoi bisogni. Vengono aperti nuovi siti, sviluppate nuove tecniche per la sicurezza delle transazioni, per controllare il comportamento dei consumatori, per estrarre informazioni dal-



la rete. Anche regole e valori sociali possono contribuire a determinare le regole seguite dalle applicazioni informatiche. Si pensi ai *software opensource* o ai *software* che consentono di attuare forme di protezione della *privacy* o dell'anonimato. Infine, anche il diritto può imporre forme particolari ai processi di calcolo che si svolgono nella rete. Le normative sulla protezione dei dati, ad esempio impongono di solito che certi dati vengano conservati, che altri vengano eliminati, che l'elaborazione si svolga in modi determinati.

Per cogliere i rapporti tra queste diverse tecniche e strumenti per governare la rete, possiamo dare un breve sguardo alla storia della rete. L'architettura originaria della rete, come caratterizzata dai suoi protocolli fondamentali, il cosiddetto TCP/IP, risulta da una scelta a favore della neutralità e libertà nella comunicazione; messaggi possono essere inviati da un nodo ad ogni altro nodo senza controlli intermedi. C'è una comunicazione paritaria, sono possibili sviluppi nuovi ed imprevisti. Come avviene il coordinamento delle iniziative e in particolare delle realizzazioni informatiche all'origine della rete? Avviene mediante strumenti non giuridici; innanzitutto attarverso l'autorità dei cosiddetti padri fondatori della rete, personaggi di grandissimo valore, sia scientifico che morale, che si impongono proprio per tale loro autorità. Accanto a questa autorità vi è il meccanismo della cosiddetta convenzione e qui faccio riferimento al modo in cui questo concetto è stato elaborato nei classici contributi David Dawes o Thomas Schelling. Per comunicare dobbiamo utilizzare lo stesso linguaggio che viene impiegato dai nostri interlocutori, ma quale linguaggio parleranno i nostri interlocutori? Essi parleranno il linguaggio che risulta essere saliente per tutti e che per tutti rappresenta il più evidente punto di convergenza, quindi, l'interesse personale degli utilizzatori della rete, li spinge a convergere verso regole comuni e verso le regole e gli *standard* che appaiono salienti a tutti. Ma quali sono questi *standard*?

Agli inizi di *Internet* la "salienza" è stata definita soprattutto da decisioni tecniche. Esistono dei comitati, delle commissioni, composte normalmente da personaggi di grande competenza tecnica,

che definiscono le regole di comunicazione comune. Una volta che le regole sono stata adottate dal comitato competente, tutti le seguiranno nella convinzione che anche gli altri faranno lo stesso. Questo è il meccanismo della convenzione, non siamo ancora nel campo della normatività, perché basta l'interesse personale per spingere il singolo ad adeguarsi alla convenzione. Accanto alle convenzioni, nel senso che ho appena indicato, vi sono poi delle regole sociali in senso proprio, cioè, nella rete, emergono credenze condivise, come il seguire modelli di comportamento nell'interesse della comunità, per raggiungere scopi comuni ai suoi membri. Appare evidente a tutti i singoli che è preferibile seguire regole comuni e certe, piuttosto che andare ciascuno per la propria strada; tuttavia, il singolo è consapevole che, qualora gli altri seguano le regole condivise, può non essere conveniente adottare un comportamento deviante. Quindi vi è questa tendenza all'emergere di norme condivise che impediscano di sfruttare l'osservanza altrui; perché questo è un meccanismo ben noto di cui, ad esempio, si parla con riferimento al concetto di situazioni strutturate, secondo il modello cosiddetto del dilemma del prigioniero. Norme di questo tipo emergono nel caso della cosiddetta *netiquette*, regole che prescrivono di vietare comportamenti dannosi nella rete o, in modo più forte, all'interno di progetti cooperativi, sviluppati in rete (ad esempio, se un individuo partecipa ad un gruppo che sviluppa un *software opensource* da mettere a disposizione della comunità, il comportamento di tale individuo, consistente nell'appropriazione indebita del *software* e nella vendita come prodotto commerciale a danno dell'impresa comune, rientra nell'ambito dei comportamenti vietati da norme sociali di questo tipo).

È importante quindi indicare che, all'origine della rete, vi sono meccanismi di coordinamento non giuridici, che funzionano in modo sufficientemente adeguato alle esigenze della rete stessa. Ad un certo punto, nello sviluppo di *Internet*, questi meccanismi di autoregolamentazione entrano in crisi, a causa di alcuni fattori principali, in primo luogo, la crescita esplosiva della rete. Entrano infatti nella rete persone diverse, anche al di fuori dell'originario ambiente tecnologico-informatico nel quale la rete si

era formata, di conseguenza, viene meno una comunità unitaria che abbracci tutti i partecipanti della rete. Ovviamente, i diversi soggetti che partecipano alla rete non hanno ormai niente che li unifichi, se non l'interesse a utilizzare la rete o, eventualmente, a creare all'interno della rete comunità settoriali, che corrispondano alle proprie esigenze. Si tratta di un modello simile al cosiddetto *framework* per utopia descritto da Nozick nel 1974. Ciò che importa comunque, è che viene meno una normatività condivisa. Al tempo stesso, emerge il secondo fenomeno, ancora più importante: l'ingresso degli interessi commerciali in *Internet*. Questo ingresso determina importanti cambiamenti, in particolare, fa saltare i due meccanismi di coordinamento descritti prima, i protocolli innanzitutto. Il singolo è ancora spinto dal proprio interesse personale a conformarsi a qualsiasi protocollo dominante, a qualsiasi regola di comunicazione. Egli si aspetta che tale regola sia adottata dagli altri, ma quale regola diventa saliente? Quella definita da chi domina il mercato. La scelta delle regole salienti non corrisponde più alle regole di comunicazione né all'ottimalità tecnica, corrisponde piuttosto a scontri e compromessi tra diverse strategie commerciali. Quindi, si delinea la possibilità di uno scontro tra interesse collettivo e interesse di particolari attori della rete. Anche le norme sociali tendono a cambiar natura, perché nell'*Internet* delle origini, i singoli avevano posizioni intercambiabili: ciascuno era al tempo stesso fornitore e ricevitore di informazioni, ora, invece, quando le attività commerciali organizzate entrano nella rete, si crea la distinzione tra chi produce informazioni e chi le compera, tra chi realizza il *software* e chi lo utilizza. Emerge ancora una normatività attinente a gruppi particolari, come, ad esempio, il gruppo dei commercianti in *Internet* o di chi realizza un particolare tipo di prodotto, ma non necessariamente questo interesse si identifica con l'interesse della comunità più ampia di *Internet*.

Emergono quindi interessi di gruppo e anche una normatività collegata agli interessi di gruppo. Chi appartiene a un certo gruppo è consapevole che è interesse di tutti i membri del gruppo stesso seguire certe regole piuttosto che comportarsi autono-

mente e quindi, tende ad emergere una normatività interna al gruppo, ma queste norme non necessariamente corrispondono all'interesse di chi è estraneo ad esso. Tale tematica è stata trattata dal professor Galgano in un altro contesto, alcuni anni fa. Basta pensare, ad esempio, al tema del commercio elettronico; quando si tratta di condurre, in modo efficiente e sicuro, transazioni *business to business* tra operatori commerciali, allora, la *lex mercatoria* spontanea, possibilmente specificata e anche imposta dalle istituzioni della comunità dei commercianti, provvederà a fornire soluzioni appropriate; ma, in altri contesti, come nel campo della protezione della *privacy*, c'è un conflitto genuino tra gli interessi dei commercianti online e gli interessi dei consumatori. I primi beneficiano della possibilità di monitorare, nel modo più ampio, tutto il comportamento dei consumatori, di estrarre ed elaborare dati personali, mentre invece i consumatori beneficerebbero della possibilità di conservare il controllo sui propri dati. Un ulteriore sviluppo di *Internet* è stato provocato non solo dall'emergere di potenti interessi commerciali, ma anche da una modifica dell'architettura della rete, architettura che si ispirava a posizioni libertarie. Oggi, in capo all'architettura della rete, vengono elaborati nuovi prodotti, nuovi protocolli e nuove applicazioni che incorporano nuove regole virtuali aggiuntive e diverse rispetto a quelle originarie. Tali modifiche si collegano anche al fatto che *Internet*, il cyberspazio, si va privatizzando e frammentando in un insieme di spazi privati; ad un primo livello, le azioni che non sono desiderate dal proprietario di un'area del cyberspazio o dal fornitore di certi contenuti, vengono disabilitate mediante appropriate regole virtuali; quindi, anziché richiedere che il diritto proibisca certi comportamenti, si preferisce renderli impossibili. Eventualmente si richiede al diritto di proibire e di sanzionare chi intenda eliminare i meccanismi di controllo; meccanismi di controllo meccanici, automatici sostituiscono i controlli giuridici; anziché delimitare un ambito di lecito all'interno del possibile, si restringe l'ambito del possibile. Ciò è particolarmente evidente nel campo della tutela della proprietà intellettuale, dove controlli *software* stanno sostituendo il diritto. Chi acquista quindi un

prodotto intellettuale, un brano musicale, un libro, un filmato, è impedito dall'utilizzare il filmato in modo diverso da quello consentito dal fornitore del prodotto stesso, senza necessità che intervenga il divieto del diritto. Ad un secondo livello, varie tecnologie di controllo personale sono inserite entro *Internet*, tecnologie per identificare i soggetti, per sorvegliarli e per investigare, per elaborare i dati raccolti. Si va avvicinando, infatti, l'era nella quale ogni accesso in un'area protetta di *Internet*, richiederà la firma digitale (firma che, ad esempio, l'Università di Bologna ha richiesto a tutti i docenti per una piena identificazione della loro identità); mentre finora chi operava sui canali di *Internet* si avvaleva dell'anello di Gige, ossia dell'anonimato, potendo compiere qualsiasi azione, anche illecita, anche spregevole, coperto dall'anonimato, oggi si avvicina l'epoca in cui *Internet* potrebbe diventare un panottico globale, in cui ogni nostra azione, anche la più irrilevante, non solo potrà essere registrata, ma anche ricondotta alla nostra identità.

Quindi, in assenza di un intervento del diritto, sembra che il cyberspazio si vada avviando nella direzione che stavo descrivendo, cioè verso la sostituzione di controlli *software* ai controlli giuridici e verso una completa perdita della cosiddetta *privacy*. Vi sono alcune ragioni importanti per conservare un ruolo al diritto anche nel cyberspazio. Pensiamo innanzitutto che il diritto ha una natura cognitiva; per applicare il diritto bisogna pur sempre che il soggetto ne divenga consapevole. Ciò non avviene per le regole virtuali che operano anche e, anzi, di solito, senza che il soggetto sia consapevole, esse producono degli effetti collaterali delle nostre azioni senza la nostra consapevolezza. Può trattarsi dell'invio di una informazione a chi ci ha fornito un prodotto, può trattarsi del fatto che ogni volta che utilizziamo un filmato, una registrazione, la qualità della registrazione degrada, perché questo tipo di controllo è stato incorporato nel *software*. Ad ogni modo, effetti non voluti o anche sconosciuti delle nostre azioni vengono ad esse collegate dal comportamento del *software* con il quale interagiamo. Un altro aspetto importante del diritto è la sua connessione con la giustizia, l'imparzialità, la possibilità di

un'applicazione pubblica e anche di un dibattito pubblico; tutti aspetti che, invece, sfuggono al cyberspazio privatizzato. Non intendo sostenere che il diritto debba imporre una particolare visione dell'interesse pubblico; l'interesse pubblico o l'interesse collettivo è meglio tutelato quando *Internet* rimane uno spazio per il libero esercizio dei diritti di comunicazione, di informazione e anche di libera iniziativa economica. Si rende necessario, però, un intervento giuridico, affinché venga mantenuto il pluralismo di *Internet* e si affianchino l'esercizio della libera comunicazione e l'iniziativa economica, il puro intrattenimento e il dibattito politico sociale, l'autorganizzazione proprietaria degli spazi privati e la tutela della libertà e della dignità dei terzi. A questo riguardo, diverse soluzioni giuridiche sono necessarie in diversi ambiti: l'eteroregolamentazione e il controllo pubblico sono appropriati, ad esempio, nel campo della *privacy*, mentre la tutela dei consumatori in quello dell'auto regolamentazione, il contratto nel campo del *business to business*, la rappresentanza degli interessi, ad esempio, dei consumatori, nella definizione di protocolli e di *standard* tecnici.

Concludo, affermando che la globalità di *Internet* non dovrebbe essere un ostacolo ad una sua appropriata disciplina giuridica, perché quando interessi sufficientemente forti lo hanno richiesto, come nel campo della tutela della proprietà intellettuale o nella repressione del cosiddetto *cybercrime*, una disciplina globale e una collaborazione globale non si sono fatte attendere. Non vi è ragione per cui ciò non possa accadere anche in altri settori, come quello della tutela della *privacy* e della tutela dei consumatori.



Discussant: *Giovanni Degli Antoni*

Ringrazio chi si è gentilmente ricordato di qualche mio tentativo, tuttora in corso, di capire aspetti che riguardano il rapporto fra l'informatica, in primo luogo, e il diritto e successivamente anche tra l'informatica e *Internet*, ma oggi bisogna andare molto più avanti. Facendo riferimento a quanto è stato detto da Sartori, cito subito la posizione di Lawrence Lessig che con quel libro famoso, *Codici e altre leggi del cyberspazio*, intende, per codici, le costituzioni degli Stati. Naturalmente, il senso del libro di Lessig è molto semplice: *Internet* estende e modifica le costituzioni continuamente, in modo dinamico e arbitrario, controllato dai giochi degli interessi, dalla polizia, dai servizi segreti, dalle agenzie, dai liberi cittadini e anche dai libertari. Un'altra considerazione significativa che è stata segnalata riguarda le attività umane che sono in grado di produrre, a qualsiasi livello, documenti in grado di avere, oggi, delle forme di certificazione; con la firma elettronica, si può sapere chi sia il mittente del documento, inoltre ciò che è scritto nel documento non è contraffatto; questo è il senso della firma elettronica. Si può anche determinare, individualmente, la struttura del documento in modo computazionale. In tal modo, il comportamento dell'individuo ha la stessa portata del comportamento degli Stati.

La nozione di Stato credo che oggi vada posta in dubbio. Certamente esiste una nozione storica di Stato, esistono degli enti storici dello Stato, ma corrispondono a quello che era, in passato, lo Stato o non vi corrispondono più? Non è chiaro. Anche l'analisi di Lessig trascura l'elemento della complessità. Non si riesce ad individuare un organismo supervisore del processo di *Internet*. Tempo



fa l'ex Presidente degli Stati Uniti ha dichiarato chiaramente, con estrema lucidità e brutalità, che la regolamentazione di *Internet* in tutto il mondo è affare degli Stati Uniti. Lo ha dichiarato pubblicamente e ciò è comprensibile, ma il proposito è stato disatteso. Oggi c'è una persona che controlla l'intero pianeta, che io considero l'esatto equivalente di Carlo Magno; si tratta di Bill Gates. Sotto l'impero di Carlo Magno non tramontava mai il sole; sotto l'impero di Bill Gates non tramonta mai il sole. L'impero, a quel tempo, era un meccanismo di controllo dei comportamenti amministrativi, che serviva per raccogliere le tasse per l'imperatore. Quindi, Carlo Magno e Bill Gates sono figure del tutto paragonabili, che vivono accanto all'antica nozione di Stati.

La situazione attuale è ancor più complessa; occorrerebbe cambiare la nozione di lavoro, ma non volendo cambiare la nozione di lavoro, né i meccanismi di distribuzione del reddito, la società invecchia, chi ha la capacità di controllo, non è capace di controllare; proliferano nuove regole e si produce una situazione nella quale il Presidente degli Stati Uniti ha perso completamente ogni autorità, almeno rispetto alla rete *Internet* che, nel frattempo, non è più globale: *Internet* in Cina è molto differente dall'*Internet* degli Stati Uniti, *Internet* dei Paesi islamici non ha punti di contatto con la rete degli Stati Uniti. Tutta la vita economica del nostro Paese e dell'Europa dipendono dalle informazioni che vengono, fundamentalmente, fornite dagli Stati Uniti; diffondono le informazioni perché queste inducano a comprare i prodotti. Quindi, mentre i romani avevano le flotte per controllare le rotte dei prodotti commerciali, oggi le flotte, nel senso tradizionale, non ci sono più, ma le flotte *Internet* servono proprio a controllare le rotte dei prodotti tecnologici. Gli Europei non hanno avuto una posizione chiara rispetto ai vantaggi che sono stati forniti da *Internet* e presto gli Stati Uniti porranno dei limiti al suo utilizzo. Inoltre, nel corso di poco tempo, tutti avranno accesso ad *Internet* in modo semplificato attraverso i cellulari. Il cellulare è un oggetto dinamico che permette di elaborare un messaggio il cui significato dipende dal contesto della conversazione; i piccoli messaggi frammentano la comunicazione, senza demolirne l'uni-

tà. Il rapporto fra frammentazione e unità è quello che si svolge nel cervello. Il nostro Paese ha accettato con entusiasmo i cellulari, tutti i ragazzini li usano; l'educazione del futuro sarà la frammentazione e la costruzione di una società di altissima mobilità. La firma elettronica, ad esempio, sarà l'unico modo per costruire una società, poi si dovranno comprendere gli altri problemi. La firma digitale, per il momento, rimane un mezzo di identificazione molto sicuro, salvo che la CIA e organismi nazionali di spionaggio tentino di sabotarla e di romperla. Le conseguenze sociali, economiche, civili, antropologiche, della firma elettronica, sono innumerevoli, poiché essa induce un meccanismo di sicurezza.

Le cose però non sono così nitide, sono, anzi, piuttosto complesse, soprattutto sotto il profilo della regolamentazione. Quello che sta avvenendo è la conseguenza diretta della complessità regolamentatoria. Semplificando oltremodo i processi di regolamentazione, si rischierà di ripristinare l'anarchia, perché è chiaro che la guerra produce anarchia per un certo periodo. Ma, all'interno di questo panorama a tinte fosche, c'è qualcosa di bello, perché una possibile soluzione si sta delineando, proprio a causa della complessità. Nel mondo dell'informatica sarebbe un disastro se tutti gli elaboratori, i sistemi di elaborazione e trattamento dell'informazione, non sapessero integrarsi fra di loro, *Internet* si intaserebbe. La rete non può non essere dinamica e veicolare la globalizzazione, ma non si deve dimenticare che ci sono diverse lingue, differenti culture, più culture giuridiche. Significativo, tuttavia, quello che sta avvenendo nel mondo del commercio che, ovviamente, è nato nel tentativo, previsto da Lessig, di costruire un sistema a-regolamentato. In verità, non si sa se il sistema sarà repressivo oppure libertario, però va detto che la differenza tra libertario e repressivo, in presenza della complessità, andrebbe esaminata con cura.

Cosa sta succedendo di nuovo? Finalmente si parla di contenuto, lo si è accennato con riferimento al *web* semantico, il quale dovrà mettere alla portata di tutti moltissime informazioni in molte lingue, approdando a molte culture. Si prepara, quindi, un'immensa quantità di lavoro per tutta l'umanità soprattutto

per porre rimedio al problema dell'adattamento del sistema giuridico al sistema telematico. Questo è rozzo e brutale, trasporta dati di cui non ha comprensione. Non c'è intelligenza artificiale, sarebbe una bugia sostenere il contrario. Recentemente è nato un oggetto chiamato XML di semplicità concettuale estrema. XML vuol dire *eXtended Markup Language*, proviene dagli Stati Uniti, in verità non è proprio del tutto statunitense; lo stesso gruppo di persone che ha inventato il *web*, il *World Wide Web Consortium* (W3C), ha fatto nascere questo immenso affascinante pasticcio; non so quanti siano oggi i siti *web*, un anno fa raddoppiavano ogni 11 secondi, ogni 11 secondi il numero delle vetrine raddoppiava. Adesso ha rallentato, a causa dell'arrivo del cellulare, ma è aumentata la quantità di lavoro per rendere possibile la comunicazione fra la società, perché è la società a comunicare attraverso il sistema chiamato *web*. Un tempo lo chiamavo iperurania, perché forse il *web* è la manifestazione fisica del mondo delle idee. Oggi ho cambiato leggermente idea e mi dico che *Internet* e l'elettronica non sono altro che una specie di sabbia o di cemento per costruire i palazzi. Sono idee abilitanti, perché pensare che sia una tecnica da imparare è sbagliato; sono idee abilitanti, il materiale di base. Facendo una battuta filosofica, sono un'espressione nell'essere, nel senso filosoficamente più puro della parola. Sono le cose o le parole che cambiano continuamente di significato.

XML è forse la via di compromesso storico fra l'evoluzione delle idee attorno ad *Internet* e la stabilità sociale. Che cos'è XML? XML è *extended markup language*, *markup*, ossia annotazioni, etichette, etichette estese. Cosa sono le etichette? Le etichette servono per definire un affare determinato astrattamente, oltre che concretamente; anche nell'ambito dei documenti legali si potranno confrontare documenti, regole, iniziative, risultati di ricerca, bibliografie, etc. A questo punto la parola *web semantico*, che è quello a cui si accennava, ha senso, perché gli oggetti hanno una struttura interna; la struttura è conoscenza, quindi la conoscenza sta facendo la comparsa nel mondo di *Internet*. Non si comunicheranno più documenti, ma soprattutto si comunicherà di documenti o su documenti, con documenti, attraverso la

loro struttura. La struttura sarà appannaggio di gruppi di interessi. C'è chi si occuperà della parola debito; il debito verrà descritto con un documento e sarà un documento complesso.

Il governo statunitense convertirà presto tutte le procedure in XML, dicendo quale etichette servono; ma anche il governo italiano vi impronterà tutto il sistema della pubblica amministrazione. Ma XML non è tecnica, è cultura filosofica, della conoscenza, della comunicazione. Non è un problema tecnico, è un problema per i filosofi simile alla torre di Babele, o la distruzione o la costruzione di una nuova torre di Babele. Nell'ambito delle etichette e dei gruppi di interesse, emerge il problema della conversione delle etichette in altre lingue, ma è risolvibile, così come è risolvibile il problema delle culture e dei rapporti tra individuo e partecipazione ai gruppi di interesse. Sarà possibile trovare una soluzione adeguata; se ovviamente gli Stati saranno in grado di gestire questo processo, altrimenti non esisteranno più.



Francesco Galgano

## I caratteri della giuridicità nell'era della globalizzazione

1. Premessa del discorso è la condizione attuale del diritto civile: la sua unità o, all'opposto, la pluralità delle fonti e dei sistemi.

L'unità del diritto civile è, anzitutto, unità del soggetto di diritto, che il diritto civile moderno scompone solo nei suoi predicati accidentali, come scriveva Giovanni Tarello<sup>1</sup>: come proprietario, come contraente, come creditore o come debitore, e poi ancora, in epoca recente, come datore di lavoro o come lavoratore, come produttore o come consumatore, e così via. L'unità del soggetto è il portato, sulla scena del diritto, del principio illuministico dell'uguaglianza fra gli uomini, è il fondamento delle codificazioni moderne, in antitesi all'antico particolarismo, che differenziava gli uomini in ragione della condizione di classe, di nobile o borghese, e dello *status* professionale o confessionale, e dava vita ad una pluralità di sistemi del diritto civile.

Ma unità, per il diritto civile, equivale anche ad universalità. E sotto questo aspetto il diritto civile moderno è nato nel segno della pluralità, non dell'unità.

Fino all'avvento degli Stati nazionali e all'affermarsi del principio della statualità del diritto, i rapporti fra gli uomini erano retti da diritti universali. Non aveva conosciuto confini il diritto romano, sopravvissuto nell'epoca intermedia come diritto di natura o di ragione, anche se quale fonte sussidiaria rispetto ai diritti particolari di classe o di *status*.

<sup>1</sup> *Storia della cultura giuridica moderna*, I, Bologna, 1976, p. 35 ss.

La *lex mercatoria*, a sua volta, era stato un diritto creato e direttamente imposto dalla stessa classe mercantile, in forza delle consuetudini mercantili, degli statuti delle corporazioni mercantili, della giurisprudenza dei tribunali dei mercanti. Non conosceva neppure essa mediazioni politiche; né incontrava confini politici: realizzava l'unità del diritto entro l'unità dei mercati. La *lex mercatoria* prevaleva sul diritto romano, sol che una delle parti del rapporto fosse stato un commerciante; ma non prevaleva sul diritto canonico, anch'esso diritto universale della comunità dei fedeli, sicché i commercianti cristiani (esclusi perciò gli ebrei) soggiacevano al divieto canonico dell'usura, non potevano praticare il prestito ad interessi<sup>2</sup>.

Il diritto civile perde universalità con l'affermarsi, negli Stati nazionali, del principio della statualità del diritto. Nessuno Stato riconosce altro diritto se non quello da esso stesso dettato: il diritto diventa, *tout court*, la legge, e le consuetudini, che avevano dominato nell'era precedente, regrediscono all'ultimo livello nella gerarchia delle fonti. Si apre una contraddizione crescente fra il commercio, che si dilata sempre più in ambiti internazionali, ed il diritto, che, all'opposto, si contrae e si frammenta all'interno delle singole unità statuali. All'antico particolarismo giuridico, che era stato un particolarismo di ceti e di *status*, succede un nuovo particolarismo, questa volta di stampo politico. Le corporazioni mercantili vengono definitivamente soppresse dalla Rivoluzione francese; la stessa *lex mercatoria* si statalizza: si converte prima nell'*Ordonnance du commerce* e poi nel codice di commercio, con il quale lo Stato impone una propria visione del diritto regolatore degli scambi.

Per il diritto privato si annuncia, è vero, la stagione delle grandi codificazioni, da quella francese del primo Ottocento a quella tedesca della fine del secolo, esempio a loro volta di molteplici altri codici nazionali, che hanno variamente combinato i due modelli. Come è vero che le codificazioni hanno assolto una funzione per più aspetti solidale alla nuova economia di mercato. I codici

<sup>2</sup> E mi si consenta di rinviare alla mia *Lex Mercatoria*, IV ed., Bologna, 2001.

civili liberarono la ricchezza dagli antichi vincoli, sopprimendo il *dominium eminens* ed il *dominium directum* della terra e facendo del *dominium utile*, ossia della proprietà borghese, la sola forma di proprietà, espropriabile da pubblici poteri solo per pubblica necessità legalmente constatata. Fu introdotto nel diritto successorio il principio della uguaglianza fra i coeredi; ciò che spezzò le grandi proprietà terriere e rese accessibile la ricchezza immobiliare alla borghesia, che nell'arco di alcune generazioni ne avrebbe assunto l'integrale controllo. Più in generale, la penetrazione nei codici civili del principio dell'unità del soggetto di diritto valse a creare le condizioni necessarie per l'instaurazione di una economia di mercato, basata su uno scambio fra uguali, qual è lo scambio di mercato, i cui valori non dipendono più dagli *status* soggettivi dei contraenti, ma sono rimessi al libero gioco delle forze economiche<sup>3</sup>.

È però altrettanto vero che le codificazioni nazionali hanno assecondato le esigenze dell'economia di mercato ciascuna a suo modo, regolando lo scambio in modo diverso; sicché la Francia, seguita dall'Italia, richiede per il trasferimento della proprietà il *titulus adquirendi* (consenso più causa), mentre la Germania richiede in sua vece il *modus adquirendi* (consenso più consegna), e l'Austria, la Spagna, il Portogallo richiedono sia l'uno sia l'altro, così provocando discontinuità internazionale nelle regole di circolazione della ricchezza, ed erigendo giuridici ostacoli alla sua libera circolazione<sup>4</sup>.

Si divaricano fra loro *civil law* e *common law*: l'Inghilterra, nel segno dell'uguaglianza dei cittadini, aveva, già alla fine del Settecento, superato la separazione fra diritto civile e diritto commerciale unificando, per opera di lord Mansfield, le corti di giustizia e facendo confluire il *law merchant* entro il *common law*; nell'Europa continentale, all'opposto, si perseverava nella separazione, contrapponendo codici di commercio a codici civili, obbligazioni e contratti commerciali a obbligazioni e contratti civili.

<sup>3</sup> Cfr. Rebuffa, *Origine della ricchezza e diritto di proprietà*, Milano, 1974.

<sup>4</sup> E cfr. il mio *Atlante di diritto privato comparato*, III ed., Bologna, 1999.



2. Fra la fine del Settecento e il principio dell'Ottocento il diritto perde quota fra le scienze umane. *Droit naturel* è la sola voce giuridica che Diderot e D'Alambert stimano degna di essere estesamente trattata nell'*Encyclopedie*. Evidentemente perché toccava un tema universale: era cultura, per gli enciclopedisti, solo ciò che è o aspira ad essere universale; i diritti positivi, mutevoli da Stato a Stato, non apparivano tali. La nascente scienza economica, imperniata su un *homo oecohonomicus* immutabile nel tempo e nello spazio, può esprimersi in un linguaggio universale; il diritto smarrisce la sua antica universalità per regredire alla condizione di una pluralità multiforme di dialetti giuridici.

Nell'epoca anteriore alla rivoluzione industriale c'era stato, fra diritto ed economia, un nesso di stretta continuità. Era, per l'economia, l'epoca del cosiddetto capitalismo commerciale, cui aveva fatto riscontro, sul terreno del diritto, la già ricordata *lex mercatoria*. Il commercio si era sviluppato grazie anche all'apporto di sistemazione teorica e alla inventiva dei giuristi, italiani prima e inglesi e francesi poi, che sull'osservazione delle pratiche commerciali costruivano le figure giuridiche funzionali al suo più intenso sviluppo. Basti un esempio: fra la fine del Seicento e il principio del Settecento prende vita la cambiale, ossia lo strumento che permette la circolazione della ricchezza futura; e si ritrova attestata con i medesimi caratteri, prova della sua universalità, nell'opera del genovese Casaregis e nelle sentenze del giudice londinese Holt. La stessa separazione disciplinare fra diritto ed economia è assente nelle opere di scrittori secenteschi come il francese Savary o l'inglese Malynes, ugualmente prodighi di insegnamenti giuridici ed economici, merceologici e così via.

Nell'era della Rivoluzione industriale il soggetto attivo del sistema economico, promotore dello sviluppo, non è più il commerciante, bensì il produttore industriale; il diritto resta, per contro, un diritto che regola la circolazione della ricchezza, regredisce allo stato di diritto regolatore di una sola fase del processo economico. E lo stesso imprenditore industriale è visto con lenti antiche: ancora come commerciante, che acquista e rivende beni, sia pure dopo averli trasformati. La fase saliente dell'economia

industriale, ossia la creazione di nuova ricchezza, si svolge ormai entro uno spazio vuoto di diritto. Si alimenta del progresso tecnologico e dell'investimento di capitali, non ha che un limitato bisogno di elaborazione giuridica. Né la cosa suscita scandalo in un'epoca nella quale dominano le filosofie fisiocratiche di Quesnay e di Turgot, fiduciose nella capacità di spontanea autoregolazione del mercato, guidato dalla «mano invisibile», secondo l'immagine di Adam Smith.

3. Le categorie del diritto civile tendono a riacquistare l'antica universalità nel tempo presente, per impulso di due fattori che dominano il mondo contemporaneo, in stretta correlazione fra loro: l'uno è l'avvento della società post-industriale; l'altro è la globalizzazione dei mercati.

La società post-industriale è, anzitutto, la società della ricchezza dematerializzata, è la società del mercato finanziario. Qui la tecnologia industriale è sostituita dalla tecnica contrattuale: i prodotti finanziari prendono corpo e vita solo in virtù dell'uso sapiente della tecnica giuridica. Fino a ieri i contratti avevano assolto solo la funzione di far circolare le cose; oggi servono anche per produrle, per creare i prodotti finanziari, le *new properties*. Come all'epoca dell'antica *lex mercatoria*, tornano di scena i giuristi; è messa alla prova la loro attitudine creativa di sempre nuove generazioni di strumenti finanziari<sup>5</sup>.

L'avvento della società post-industriale non reclama, come reclamò l'avvento dell'era industriale, profonde riforme legislative: il quadro del diritto codificato resta pressoché immutato. Ma resta immutato perché sono altri, non già le leggi, gli strumenti mediante i quali si attuano le trasformazioni giuridiche.

Il principale strumento della innovazione giuridica è il contratto. Le concezioni classiche del diritto non collocano il contratto fra le fonti normative; ma, se continuassimo a concepire il contratto come mera applicazione del diritto, e non come fonte

<sup>5</sup> Sul punto mi sono soffermato nel volume collettaneo *Nazioni senza ricchezza, ricchezze senza nazione*, Bologna, 1993, p. 16 ss.

di diritto nuovo, ci precluderemmo la possibilità di comprendere in qual modo muta il diritto del nostro tempo.

Il mondo degli affari produce, a ritmo incessante, sempre nuove figure contrattuali; hanno la particolarità di essere, rispetto al diritto dei singoli Stati, contratti atipici, ma sono, proprio in ragione della loro atipicità, modelli contrattuali internazionalmente uniformi; sono i contratti degli odierni mercati globali.

Le convenzioni internazionali di diritto uniforme sono rare e di limitato raggio d'azione; gli scarsi risultati raggiunti su questo terreno denotano il forte attaccamento degli Stati ai propri diritti nazionali. Le convenzioni sulla cambiale e sull'assegno si erano dovute circoscrivere all'interno dei paesi di *civil law*, per il rifiuto dei paesi di *common law* di accettare l'idea che la buona fede del possessore potesse coprire la falsità delle girate intermedie. La recente Convenzione di Vienna sulla vendita internazionale di cose mobili corporali ha dovuto lasciare impregiudicato, per l'impossibilità di raggiungere un accordo fra gli Stati aderenti, il principale problema della vicenda traslativa, quello relativo al momento in cui la proprietà passa dal venditore al compratore.

L'uniformità internazionale dei modelli contrattuali è, per le imprese che li praticano, un valore sommo. Basti questa testimonianza: le case madri delle multinazionali trasmettono alle società figlie operanti nei sei continenti le condizioni generali predisposte per i contratti da concludere, accompagnate da una tassativa raccomandazione, che i testi contrattuali ricevano una pura e semplice trasposizione linguistica, senza alcun adattamento, neppure concettuale, ai diritti nazionali dei singoli Stati; dato che ciò potrebbe compromettere la loro uniformità internazionale.

Alla scarsa propensione dei legislatori nazionali alla integrazione internazionale del diritto si contrappone un opposto atteggiamento dei giudici, i quali tendono a farsi organi di una società civile internazionalmente integrata. Quando si tratta di giudicare sulla validità dei contratti atipici a grande diffusione internazionale il giudizio di meritevolezza degli interessi perseguiti, richiesto dal diritto interno, è influenzato dalla uniformità internazionale del modello contrattuale. Per quanto il giudice debba, a rigore,

esprimere quel giudizio sulla base del suo ordinamento nazionale, egli esita a giudicare invalido, alla sua stregua, un modello contrattuale ovunque riconosciuto come valido. Egli sarà consapevole dell'isolamento economico nel quale altrimenti collocherebbe il proprio paese nel contesto dei mercati internazionali; sarà portato ad esprimere il giudizio di meritevolezza, piuttosto che rispetto al solo ordinamento interno, con riferimento ai principi accolti nelle "nazioni di civiltà affine": ciò che è valido in tutte queste nazioni non può non essere valido nella sua nazione. Non poche sentenze hanno esplicitamente adottato una simile *ratio decidendi*, la quale può considerarsi come la *ratio* tacita di molte altre decisioni in materia<sup>6</sup>.

All'autonomia contrattuale sono oggi dischiuse frontiere in passato impensabili. Il contratto era, nella sua concezione classica, lo strumento per comporre interessi particolari; oggi il contratto fra privati prende il posto della legge in molti settori della vita sociale. Si spinge fino a sostituirsi ai pubblici poteri della protezione di interessi generali, propri dell'intera collettività, qual è stato, dapprima, l'interesse dei consumatori, che i meccanismi di autodisciplina hanno difeso contro gli inganni pubblicitari; e quali oggi sono le imponenti serie di interessi generali cui offrono presidio le più diverse autodiscipline contrattuali, cui persino la legge fa sempre più frequente riferimento. E il contratto fra privati si sostituisce al regolamento amministrativo nella disciplina della borsa, oggi regolata, come consente il Testo unico sull'intermediazione finanziaria del 1998, da un contratto per adesione, predisposto dalle private società di gestione delle borse ed accettato dagli operatori all'atto del loro accesso alle negoziazioni.

<sup>6</sup> Già negli anni '80 Coing, *Probleme der internationalen Bankgarantien*, in *Zeitschrift für Handelsrecht*, 1983, p. 127, aveva scritto che le garanzie autonome, appartenendo alla nuova *lex mercatoria*, non possono essere valutate alla stregua dei diritti nazionali. La giurisprudenza di cui nel testo è, soprattutto, Cass., 1° ottobre 1987, n. 7341, in *Foro it.*, 1988, I, c. 106; Trib. Milano, 22 settembre 1986, in *Banca, borsa, tit. cred.*, 1987, II, p. 331; Trib. Milano, 9 ottobre 1986, *ivi*, 1986, p. 337.

4. Il futuro che ci attende si riassume nella metafora del “villaggio globale”, coniata da Powers<sup>7</sup>: una società senza Stato, che ha dimensioni planetarie ed è retta da un proprio diritto, che è un diritto sovranazionale a formazione spontanea, detto Nuova *lex mercatoria*, cui anche la Cassazione italiana, già in una sentenza del 1982, seguita dalla giurisprudenza di merito degli anni 90, riconosce il carattere di ordinamento giuridico originario, proprio della *business community* e regolante gli scambi internazionali. Per la nostra Corte suprema questo ordinamento sovranazionale, essendo privo di organi di coercizione, si avvale di quelli dello Stato che risulti di volta in volta competente per territorio<sup>8</sup>.

Ne è stata fatta da *Unidroit* una organica compilazione, che va sotto il nome di “Principi dei contratti commerciali internazionali”, divulgati nelle principali lingue del nostro tempo<sup>9</sup>. Si tratta, come a molti è noto, di una «parte generale» sul contratto, coestensiva, per intenderci, alle norme sul contratto in generale di cui agli artt. 1321-1469 del nostro codice civile; ma con forti elementi di originalità rispetto ai diritti codificati: basti pensare che unico requisito del contratto è la volontà dei contraenti, escluso ogni altro requisito; per contro, il canone della buona fede riceve una considerazione di gran lunga più estesa che nei diritti civili codificati.

Così si annuncia il diritto civile della società globale. Il suo ambito di applicazione si dilata nella stessa misura in cui si espandono i rapporti interni al mercato globale, siano essi rapporti fra imprenditori oppure rapporti fra costoro e i consumatori. Si pensi, per fare un primo esempio, al contratto *on line*, che è contratto concluso fuori dallo spazio, ed al quale nessun diritto nazionale risulta applicabile sulla base delle comuni regole di diritto internazionale privato. Qualcuno ne ha dedotto che il contratto telematico è contratto che si colloca fuori dal diritto; ma è opinione che risente dell'antico dogma della statualità del diritto: proprio

<sup>7</sup> M. McLuhan e B. Powers, *Il villaggio globale*, trad. it., Milano, 1989.

<sup>8</sup> Alludo a Cass., 8 febbraio 1982, n. 722, in *Foro it.*, I, c. 2285; e nello stesso senso App. Genova, 17 novembre 1990, in *Riv. dir. internaz.*, 1992, p. 91.

<sup>9</sup> I volumi sono editi a cura dell'Istituto internazionale per l'unificazione del diritto privato (Unidroit), Roma, 1995.

perché intercorso fra i membri del villaggio globale, il contratto *on line* si conforma alla *lex mercatoria*.

Intanto l'effettività di questa sorta di nuovo Digesto è attestata nel crescente numero di lodi arbitrali internazionali che, nel risolvere controversie in applicazione della *lex mercatoria*, fanno testuale riferimento ai principi *Unidroit*, assumendoli come accreditata sua fonte di cognizione<sup>10</sup>. Si assiste a questa singolare divaricazione: la *lex mercatoria* è diritto consuetudinario: la sua fonte di produzione è l'uso; e tuttavia i Principi *Unidroit* ne costituiscono la fonte di cognizione. Si tratta di regole cui gli arbitri internazionali debbono comunque attenersi, quale che sia il diritto applicabile al contratto, per scelta delle parti o in base al criterio del più stretto collegamento: così l'art. 1496 del codice di procedura civile francese, come modificato nel 1981; così l'art. 834 del codice di procedura civile italiano, come modificato nel 1994. Abbiamo così una sorta di diritto consuetudinario sovraordinato ai diritti nazionali e non derogabile dalle parti del contratto. Ciò che fuga ogni residuo dubbio sulla natura degli usi in parola, quali usi normativi e non quali semplici usi contrattuali.

Entro il villaggio globale il diritto civile può ritrovare l'antica unità, l'originaria universalità. Volge al tramonto il principio di statualità del diritto, ma declina anche, all'interno dei singoli Stati, il principio di nazionalità. Da tempo l'arbitrato internazionale conosce lo *shopping* del diritto, che permette alle parti di optare per il diritto di uno Stato terzo. Anche fuori dell'arbitrato la Convenzione di Roma del 1980 ammette, all'art. 3, questo *shopping* del diritto, e i cittadini di uno Stato possono, per contratto, adottare il diritto di uno Stato terzo, salvo solo il limite delle norme imperative interne. Ma anche questo limite può essere superato quando apposite convenzioni internazionali lo consentano, come è accaduto con la Convenzione dell'Aja del 1985, ratificata dal-

<sup>10</sup> Il lodo più recente è quello della Corte arbitrale internazionale della Camera di Commercio internazionale, 24 luglio 2000, n. 9797, pubblicato in *Rivista del commercio internazionale*, 2001, p. 211, con nota di Bonell, che fa riferimento ai Principi *Unidroit* «quale fonte attendibile del diritto commerciale internazionale».

l'Italia nel 1989, che ha permesso ai cittadini di paesi di *civil law* di fruire del *trust* anglo-americano, che ora, anche con il favore della giurisprudenza, sta fiorendo anche in Italia e che consente di superare la norma di diritto interno, sicuramente imperativa, che impone la responsabilità illimitata del debitore, e così il *trustee* risponde solo nei limiti dei beni in *trust*. A questo modo una figura del *common law* può, per i vantaggi che è suscettibile di offrire, essere utilizzata da cittadini di *civil law*, senza che un simile innesto provochi rigetto da parte del sistema che lo accoglie<sup>11</sup>.

L'analogia come fra il diritto e la lingua. Ciascuna lingua nazionale ha le sue proprie e ineguagliabili capacità espressive, come ogni diritto nazionale offre proprie opportunità di regolazione. Globalizzare il diritto non significa necessariamente dare vita ad un unico diritto planetario: questo varrà per i rapporti internazionali, cui provvede la *lex mercatoria*, come l'inglese soddisfa l'esigenza della comunicazione internazionale. Ma le lingue nazionali posseggono una ricchezza espressiva che nessuno può pensare di sopprimere. Globalizzare il diritto significa, sotto questo aspetto, dare a tutti la possibilità di attingere dal serbatoio di figure giuridiche offerto dai diritti nazionali.

5. Tutto questo può non piacere. Potrà non piacere a chi, come tutti noi del resto, è stato educato all'idea della statualità del diritto, all'equazione diritto uguale legge; e ancor meno potrà piacere a chi confida nella formazione democratica del diritto, elaborato da assemblee elettive. Ma l'equazione predetta è già rotta dalle citate norme dei codici di rito, che per l'arbitrato internazionale sostituiscono l'espressione «legge applicabile» con l'espressione «diritto applicabile» che ben può essere un diritto prodotto da fonti extralegislative.

Sta di fatto che è con questa realtà che il giurista del nostro tempo deve misurarsi. Egli è chiamato ad assumere compiti nuo-

<sup>11</sup> Le pronunce dei giudici italiani che di ciò prendono atto sono ormai numerose: le si può leggere nella rivista *Trust e attività fiduciaria* di questi ultimi anni. È particolarmente significativa la pronuncia del Trib. Pisa, 19 dicembre 2001, *ivi*, 2002.

vi, come l'esperienza dei citati "Principi dei contratti commerciali internazionali" ha messo in evidenza. L'essenza di questa compilazione sta nell'opera sapiente di coordinamento delle pratiche contrattuali internazionali con i principi generali del diritto universalmente accolti. Alla mediazione politica degli interessi in gioco, che è propria del diritto legislativamente creato dagli Stati, è qui sostituita, proprio come al tempo dell'antica *lex mercatoria*, la mediazione culturale dei giuristi.

È vero sì che la nuova *lex mercatoria* è diritto unilateralmente creato dalla classe imprenditoriale e che essa ha, per ciò stesso, meritato il giudizio di diritto non democratico, bensì dispotico. Ma è vero anche che essa viene applicata dopo avere ricevuto il filtro culturale di *Unidroit*, che la rimodella secondo i principi generali del diritto, nella ricerca del giusto punto di equilibrio fra gli opposti interessi in gioco, fra le ragioni dell'impresa e le esigenze di protezione del contraente debole. E basti riferirsi ad alcune figure proprie della nuova *lex mercatoria*, come la *Gross Disparity* o come l'*Hardship*, che realizzano in modo compiuto, all'insegna del principio di buona fede, quella congruità dello scambio contrattuale, o equità del contratto, verso la quale i diritti nazionali tendono in modo ancora incerto e frammentario. Opera di tecnodemocrazia, certo, questa di *Unidroit*; ma opera di tecnodemocrazia che ben possiamo definire come illuminata, riprendendo quel concetto di «dispotismo illuminato» nel quale mostrarono di credere i *philosophes* del Settecento.

6. La globalizzazione, del resto, impone un generale arretramento delle istituzioni statuali.

L'esempio più vistoso nelle società nazionali è il sopravvento delle autorità tecnocratiche sulle autorità politiche, meglio idonee a dialogare fra loro entro la società globale. Gli uomini più potenti della Terra oggi sono, probabilmente, i governatori delle banche centrali, che nelle rispettive società nazionali (o sovranazionali, come per la banca centrale europea) sono pure tecnocratie, sprovviste di investitura popolare. Come ne sono sprovvisti i corpi giudiziari, neppure essi elettivi, e tuttavia disposti ad assumere compiti, di adeguamento del diritto ai mutamenti della real-



tà, che in passato si ritenevano riservati alla sede politica. Anche a questo riguardo si può ripetere che le autorità politiche arretrano di fronte alle autorità tecnocratiche.

Particolarmente significativa, su questo terreno, è la proliferazione delle *authority* indipendenti; come è significativo il già citato Testo unico italiano sull'intermediazione finanziaria, che si limita a fissare i principi generali della materia e, per il resto, rinvia a regolamenti che saranno emanati non già dal governo, secondo l'antica prassi, bensì dalla Banca d'Italia e dalla Consob, cioè da tecnocrazie aperte al circuito delle tendenze dei mercati internazionali. E così la sede politica abdica alla propria funzione di normazione, investendo di questa le autorità tecnocratiche. C'è in ciò il riflesso di una significativa tendenza, che caratterizza il nostro tempo: la società globale porta forse al tramonto della democrazia rappresentativa e all'avvento della tecnodemocrazia.

La globalizzazione stessa non è l'esito di un conflitto fra Stati. La realtà contraddice non solo l'arcaica filosofia dell'imperialismo, ma anche la cultura *liberal* americana della metà del Novecento (alludo a Baran e Sweezy), che attribuiva alle Grandi Potenze la funzione di spianare alle imprese nazionali la strada per la conquista dei mercati mondiali. Gli odierni protagonisti della globalizzazione non sono gli Stati, ma sono le imprese multinazionali. Traggio da *The Economist* dati quanto mai illuminanti sulle più globalizzanti imprese del nostro tempo: la Shell ha un patrimonio estero pari al 67,8% del totale, e una occupazione estera pari al 77,9%; la Volkswagen ha un patrimonio estero pari all'84,8% ed una occupazione estera pari al 44%; ma la Nestlé è l'impresa più globalizzante, con un patrimonio estero pari all'86,9% ed una occupazione estera pari al 97%<sup>12</sup>.

La prima di queste imprese ha capitale olandese, ma la seconda è tedesca e la terza è svizzera. Si può oggi dominare il mercato mondiale senza avere alle spalle una grande potenza militare e neppure una significativa potenza politica. Le multinazionali possono fare a meno dell'una, come dell'altra; hanno in sé stesse la

<sup>12</sup> Sono dati Unctad, pubblicati su *The Economist* del 22 novembre 1997, p. 108.

forza che le spinge alla conquista del mondo. La globalizzazione dei mercati produce, tutto all'opposto, un effetto sconvolgente sugli assetti politici e giuridici degli stessi Stati, ne frustra la politica economica, ne esautorata le leggi. Gli Stati sovrani, per potenti che essi siano, non sono più altrettanto sovrani quanto in passato. Essi non governano che un minuscolo frammento del mercato globale, mentre le multinazionali operano su basi planetarie e sono in grado di controllarlo nella sua interezza.

Il destino della democrazia, lo ha bene avvertito Sabino Cassese, è di tradursi in democrazia indiretta. Gli Stati non sono più sovrani *uti singuli*; potranno esserlo solo *uti soci*, ossia come membri di organizzazioni internazionali capaci di governare i mercati globali<sup>13</sup>. Già oggi l'Organizzazione mondiale del commercio rivendica il potere di dettare regole di diritto direttamente applicabili entro gli Stati membri. Ma già l'Unione europea si oppone, *superiorem non recognoscens*. Se le istituzioni internazionali saranno capaci di darci un nuovo universale diritto civile, non saremo noi a poterlo constatare, saranno le generazioni successive alla nostra.

<sup>13</sup> S. Cassese, *La crisi dello Stato*, Bari, 2002.



Discussant: *Gianluigi Palombella*

Come ho già detto al professor Galgano dopo aver letto la sua relazione scritta, ne ho tratto un'impressione che ripete quelle che avevo avuto leggendo le sue opere, in particolare quelle che fanno più specifico riferimento a questo tema, impressioni che poi convergono in una condivisione sostanziale di ciò che egli viene sostenendo e che mi sembra corrisponda, in modo alquanto inconfutabile, a una direzione che la realtà planetaria ha preso, una direzione che egli legge, certo magistralmente e appropriatamente, attraverso la via che mi permetterei di chiamare dell'autonomia privata. Almeno per il momento, condivido l'accento che egli ha posto, anche per ragioni che dipendono dalla sua ormai lunga, articolata e profonda esperienza sul campo, sull'effettività del diritto e sulla realtà. L'effettività è anche negli studi che negli ultimi anni ho approfondito, essendo uno degli elementi che mi è stato più a cuore e ho riscontrato, soprattutto sul finire della relazione del professor Galgano, il ripetere, quasi fosse un monito, l'attenzione alla realtà. Così mi è venuto in mente ciò che mi raccontarono essere stato scritto sui muri di alcune strade, in Argentina: "Basta realtà, vogliamo promesse". Non fatti, ma parole.

C'è indubbiamente, da un lato, la mia totale adesione a questo quadro, dall'altro, il compito di provare in ogni caso a costruire non una lettura dello stesso fenomeno, perché non ne sarei assolutamente capace e non è il mio mestiere, ma una visione che possa andare in parallelo a questo fenomeno ed eventualmente tentare di arricchirla, se è possibile, su un altro terreno naturalmente. In questo preliminare, vorrei anche ricordare un altro particolare; nella relazione scritta, il professor Galgano, ha stimolato

molto in me l'attenzione per lo sviluppo storico attraverso cui si è formato il momento che stiamo vivendo, soprattutto quando ha delineato un *iter*, un itinerario che porta in sostanza dalla *lex mercatoria*, o meglio, dal momento medievale di indivisibilità o di non discontinuità, al momento di creazione dello Stato come fonte del diritto e soprattutto come fonte politica del diritto e quindi della sovranità. Questo ha anche implicato il tramonto di una dimensione di unità e di tutto l'*ordo juris* medievale. Vorrei partire da questa considerazione, perché, attraverso una narrativa forse non identica di questo processo, potrò arrivare a mettere in luce qualche aspetto diverso, ulteriore della globalizzazione.

Nel momento attuale, il punto fondamentale è costituito dalla funzione di questo Stato moderno, che parcellizza il territorio e quindi seziona, rende discontinui, discreti, gli spazi di questa attività che è contemporaneamente di sovranità sui territori, di politicizzazione, di produzione del diritto, attraverso la politica. In realtà è un'attività attraverso cui il diritto assume una forma, diventa quello che è, il diritto astratto e formale, quel diritto di cui parla anche il professor Galgano, ricordando le unificazioni del soggetto giuridico, su cui insistette Giovanni Tarello. L'unificazione del soggetto giuridico è un modo di formalizzare i rapporti, dematerializzandoli, cioè facendo comparire i soggetti in una veste che sia universalizzabile; quindi, se è vero l'aspetto di creazione di confini e di politicizzazione del diritto attraverso la formazione dello Stato moderno e soprattutto attraverso quel movimento che fu in Europa la codificazione, in realtà è anche riscontrabile un momento di ulteriore universalizzazione del diritto. Questo è un piccolo particolare, che tra l'altro vedo confermato anche in un saggio che è stato ripubblicato nel '94 di Fasseau, il quale ricorda che il diritto, ancora nell'Ottocento, era un diritto unitario e universale, poiché, in fondo, si sentiva come una sorta di diritto civile universalizzato, di diritto romano allargato, di diritto in realtà razionale che, quindi, non subiva tanto l'autorità degli Stati. Lo Stato rendeva, anche attraverso la propria autorità politica, un servizio di tipo teoretico, rendeva possibile che valesse un diritto razionale naturale, che considerava ancora

in termini di istituti e di principi il solito diritto, questa volta però più unificato di quanto non fosse prima. Lo Stato, quindi, territorializzando il diritto, lo fa in realtà a fini di universalizzazione, per una esigenza della dominante classe borghese. Sotto questo profilo, l'ottica nella quale si sono mosse le relazioni di Maria Rosaria Ferrarese e anche del professor Galgano, concernenti i mercati finanziari e i processi di globalizzazione, è in realtà l'ottica del diritto civile che ci conduce alla conclusione che, per il diritto civile, l'epoca dell'universalità c'è sempre stata, non si è mai creata una situazione di frantumazione reale, anzi, tutti gli sforzi sono stati sempre indirizzati alla creazione di universalità. Del resto, come diceva anche Ascarelli in un saggio degli anni '50, vi era la convinzione della naturalità dell'equilibrio economico, cosa che escludeva a sua volta che il sistema privatistico fosse considerato come comportante una reale attribuzione di potere.

Dunque, quando nasce lo Stato di cui stiamo parlando, non nasce con il compito di creare uno sconquasso nel diritto civile, ma, al contrario, per certificarlo e questo è un punto che, secondo me, consente di cominciare a esaminare questo problema in un altro modo, non perché l'altro, cioè il primo, non palesi la realtà, ma perché la realtà è in questo senso anche prismatica e mai come in questo caso, mai come sul tema di questo convegno, la realtà è veramente prismatica.

Ora mi sorge un dubbio sulla funzione. Non si può parlare di una storia dissolutoria dell'unità del diritto nella prima fase dello Stato moderno; in realtà, questa funzione viene svolta successivamente, con un salto di qualità, che si ha non per il fatto che lo Stato produca la legge, ma per un'altra ragione, ossia per il fatto che lo Stato intervenga attraverso le politiche pubbliche, perché questo intervento è veramente un intervento artificiale che non si basa più sulla naturalità del diritto civile; quindi introduce dei mezzi giuridici che permettono di governare i mercati e soprattutto di operare in quella che sappiamo essere stata una legislazione redistributiva. Dico ciò anche per un'altra ragione; se facciamo riferimento alla discussione nell'Unione europea relativa alla duplice cittadinanza europea, una delle affermazioni più frequenti,

è che risulta diversa la fruibilità di questa cittadinanza a doppio livello; sui diritti sociali tale fruibilità non è misurabile, perché c'è ancora questa impossibilità di rendere comunicanti i vasi della redistribuzione, che appartengono ai singoli Stati. In altri termini, una cosa è essere adottato dal sistema sanitario inglese, una cosa da quello italiano, una cosa è essere un cliente del *welfare* in Germania, una cosa è essere cliente del *welfare* altrove. Quindi, è il *welfare State* che effettivamente rende gli individui nuovamente materializzati, rende gli individui assoggettati ai confini, cosa che lo Stato, di per sé, non faceva fino in fondo. Ma questo significa che stiamo parlando di politiche pubbliche, che in realtà danno la dimensione della produzione e delle frammentazioni, mentre tralasciamo l'ottica del diritto civile che permette di vedere moltissimo, ma evidentemente non tutto.

Per individuare il terzo elemento devo fare un passo indietro, devo tornare allo Stato come tale. Senza entrare maggiormente nei particolari, lo Stato che si produce ha bisogno di diritto pubblico e in particolare del diritto che regola i rapporti tra i cittadini e il potere. Questa non è una banalità, non possiamo ignorare questo particolare, non si potrebbe sostenere che il professor Galgano l'abbia ignorato, è un elemento importante per percorrere una strada utile. Quando lo Stato di diritto nasce, in fondo si sottopone a regole e a criteri organizzativi dei poteri, compreso quello della produzione normativa. Che cosa, in sostanza, abbiamo avuto in eredità? Abbiamo avuto il cosiddetto *rule of law* e lo Stato di diritto: due forme che sono ciò su cui poi è stato costruito lo Stato costituzionale. Pensiamo all'Europa e agli Stati costituzionali europei. Questo significa che il diritto legittimava il potere, quindi assolveva ad una funzione di legittimazione, proprio come diceva Weber; dal punto di vista del rapporto tra diritto e Stato, tra diritto pubblico e Stato, nella regolazione dei rapporti tra Stato e cittadini, noi ci troviamo di fronte a qualcosa che produceva novità rispetto al diritto civile, in particolare nella legittimazione.

Si aggiunga anche che il medioevo non si era interessato di tutto ciò. Evidentemente c'è stata a proposito della globalizzazione una giusta, alle volte misurata, altre volte anche smisurata, enfasi

sulla medievalizzazione. Vorrei prendere in parte, solo in parte, le distanze da questa utilità della medievalità o medievalizzazione. Il medioevo non si era posto il problema di giuridicizzare il potere e noi invece siamo molto orgogliosi di esserci riusciti. In effetti, questo punto indica un carattere importantissimo della giuridicità, che non è necessariamente il solo. Non è sostenibile ritenere che il problema dei caratteri della giuridicità riguardi esclusivamente il modo in cui il diritto è capace di navigare attraverso i mercati, di collegare o separare i mercati.

Un quarto elemento è rinvenibile nel fatto che questi Stati di *welfare* in realtà sono Stati costituzionali e, di conseguenza, introducono nella giuridicità un elemento di aggancio della legittimazione formale alla legittimazione sostanziale; questo aggancio alla legittimazione sostanziale è importante, perché gli Stati costituzionali esprimono una limitazione dell'esercizio del potere, sia in base ai criteri, per così dire, alla Weber, quindi a regole predeterminate di esercizio, sia in base a criteri di contenuto, che orientano la legittimità dell'azione in termini materiali. Credo che questo elemento costituisca un reale mutamento dei caratteri della giuridicità su cui c'è grande discussione in Teoria generale del diritto e in un mio libro piuttosto recente ho faticosamente cercato di dimostrare, in termini accettabili sul piano della Teoria generale del diritto, che l'effettività delle norme di riconoscimento si lega al contenuto. Di conseguenza, l'attenzione si può spostare, ai fini dello studio della globalizzazione, anche su quella che chiamerei, come ormai si usa dire, l'autonomia pubblica. Non credo che la *global governance* sia il nostro unico possibile destino e per *governance* intendo qualcosa rispetto a cui non si può intervenire, nel senso che non è esclusivamente la logica del potere puramente regolativo degli equilibri quello che dipinge il nostro orizzonte; non tanto e non solo perché, come avrebbe detto Habermas, siamo membri di una comunità dei rischi condivisi, per cui possiamo prendere degli impegni planetari; non solo e non tanto perché gli Stati, anche senza disciplinare il mercato mondiale, possono comunque fare parecchio e questi impegni li possono assumere; ma soprattutto perché, dentro questa logica



del rapporto tra diritto e Stato, tra *governance* e noi cittadini del mondo, c'è il destino del nostro pluralismo, delle nostre scelte etiche, c'è tutta quella parte di ragionamenti, di studio e di lavoro che facciamo sui valori costituzionali e sui diritti umani.

Il *rule of law* non è una risorsa che si può esaurire man mano che il *global law* sembra marginalizzare lo Stato nazionale; al contrario, mi pare necessario che vi sia una protezione transnazionale del *rule of law*. Questo è un compito che possiamo attribuire solo agli Stati nazionali ed è un compito di salvaguardia dei caratteri della giuridicità; non è un compito di altra natura, possiamo e dobbiamo attribuirlo agli Stati nazionali.

I diritti umani sono il tema costante degli ultimi cinquant'anni, almeno nella Carta dell'ONU. Se vogliamo parlarne seriamente, è evidente che abbiamo bisogno di inquadrarli come un problema di sistema, un problema giuridico-sociale-politico-economico, ma abbiamo anche bisogno della resistenza e dell'autonomia del diritto. Se non ci sono garanzie giuridiche sui caratteri procedurali d'implementazione del diritto, non siamo in grado di parlare seriamente di diritti umani, a meno di non ridurre la questione a *global governance* come potere regolativo più o meno affidabile alle grandi banche centrali, alle *corporation* da un lato e, dall'altro, ai filosofi dei diritti umani, cosa che sta accadendo. L'universalità dei diritti umani è affidata ai grandi filosofi dei valori. Questo non è possibile; non possiamo mettere da una parte la tecnocrazia e dall'altra reagire a questa *global governance* che non ha deontologia e non ha senso, perchè non ha direzionalità. A tale mancanza non si può rispondere con una mera, pura e semplice filosofia dei valori, che si autoespongono razionalmente, perchè sono autoevidenti e quindi sono indiscutibili. Questo tipo di accostamento non chiude il problema. Credo che, tutto sommato, rispetto al medioevo ci sia un vantaggio; il medioevo era solo *governance* senza *governamans*, noi abbiamo *governamans*; questo piccolo particolare dovrebbe farci pensare che possiamo utilizzare ciò che i *governamans* possono darci. Chiudo ricordando un piccolo punto; non credo alla giuridicità senza l'autonomia funzionale propria del diritto e senza che ci siano istituzioni pub-

bliche funzionanti, perché sono le istituzioni pubbliche le uniche che garantiscono un effettivo accesso e tutela. Non credo che si possa deistituzionalizzare definitivamente la giuridicità, tornando a dissolvere ogni nostra *Verfassung* nelle sole consuetudini dei mercati economico finanziari.



## Dibattito

*Luigi Lombardi Vallauri*

Sono estremamente grato a Sartor e Degli Antoni e vorrei tanto che qualcuno mettesse a nostra disposizione un manuale che rispondesse proprio alla domanda: che cos'è *Internet* in linguaggio macchina, cioè in organigramma macchina, perché finalmente potessimo capire che cosa sono le realtà fisiche di *Internet*. Perché, secondo me, un giurista non se ne può occupare fino a quando non ha veramente capito di che cosa è fatto *Internet* proprio a livello materiale. Però interverrò soltanto su Galgano, perché appunto dell'altro non me ne intendo.

Ecco la prima cosa. La sensazione globale che ho avuto è: oh, come non sono spiazzato da tutti questi nuovi fenomeni! Perché, anzitutto, quando si sente parlare di *lex mercatoria* ecc., il vecchio romanista che sono stato, risente immediatamente i *bonae fidei iudicia*. Quando Galgano parlava del principio di buona fede come contenuto quasi unico delle direttive che poi delegano ad altri la concretizzazione, ciò risente dello *jus gentium*, del *praetor peregrinus*, si ha quindi l'impressione che, perlomeno nel bacino mediterraneo, per quello che era la globalizzazione possibile allora, tutte queste cose fossero già state metabolizzate.

Secondo non spiazzamento; quando si parla di tecnocrazia. Ebbene, io ho sempre sostenuto (mi ricordo un congresso sui poteri a Palermo), che la nostra Italia o è una tecnocrazia, o è una partitocrazia, o è una plutocrazia, o è una mediocrazia – nel doppio senso, governata dai media e governata dai mediocri (che poi

coincidono) –, ma che non è assolutamente una democrazia. Ci sono tutte le *crazie* salvo il *demo*. Ora, questo pone il problema del potere dei tecnici, che secondo me va completamente distinto dal potere tecnico; cioè, il governo dei competenti è una forma di democrazia irrinunciabile. La vecchia democrazia elettorale presupponeva tacitamente che il popolo eleggesse tra i competenti, non che eleggesse tra gli assolutamente incompetenti, o peggio tra gli imbroglioni o cose di questo genere. La vecchia democrazia pretendeva che si eleggesse semplicemente tra coloro che erano capaci di condizionare il consenso; quindi, il consenso era una scelta democratica tra competenti e il potere dei tecnici è semplicemente l'autorità della ragione, quindi non è quasi neanche un potere e si tratta di evitare che l'autorità dei tecnici si trasformi in potere tecnico, intendendo con potere tecnico il cattivo uso di posizioni, per es. di monopolio, ad esempio, da parte di un medico che, siccome ha in mano il malato e il malato può permettersi un unico medico, dispone di un potere senza controllo. Il potere dei tecnici che si intercontrolla.

Io da anni porto avanti un modello a due camere. Una secondo me dovrebbe essere la camera dei locali ignoranti competenti su tutto, cioè: io so tutto, perché sono il rappresentate nella zona di Abbiategrasso; questa è, diciamo, la forma rudimentale della politica. Poi una seconda camera, che non sia doppione della prima, ma che sia la camera dei competenti, e questa, per sua natura, dovrebbe essere assolutamente sovranazionale. Non ha senso collegare la competenza al territorio, quindi le decisioni, per esempio, se è meglio il latino o la matematica, o se si possono fare o no le centrali nucleari. È strano che tutte queste decisioni vengano prese dalla stessa persona di Abbiategrasso che non sa né niente sul latino e la matematica, né niente sulla nocività del nucleare. Quindi, perlomeno, che ci siano i due principi, la rappresentazione elettorale territoriale e quella dei tecnici, è una cosa che sto dicendo da moltissimo tempo, quasi solo a me stesso, data la mia umbratilità.

La terza cosa in cui non sono stato spiazzato è l'effettivismo; qui credo che nemmeno Enrico Pattaro sia stato spiazzato. Ormai, dato il primato dell'effettività e la priorità della validità, siamo per-

fettamente equipaggiati a studiare l'ordinamento giuridico in termini di effettività e non sarà certo questo a coglierci di sorpresa.

La quarta e ultima cosa che volevo dire riguarda il diritto giurisprudenziale, inteso non come *Richterrecht* ma come *Juristenrecht*. Il tema dello *Juristenrecht* ha avuto una sventura, cioè che è stato trattato da me in modo così esauriente che è diventato tema *unius auctoris*. Da quando è uscito nel '67 quel saggio, i teorici del diritto hanno completamente cessato di occuparsi della questione. Quindi si sente parlare sempre di diritto dei giudici, di precedenti, ecc., ma nessuno se ne è più occupato. Ora, mi è sembrato di cogliere da quello che è stato detto da alcuni e soprattutto da Galgano, che il diritto che può governare questa globalizzazione è uno *ius commune* di natura *Juristenrechtlich*. Quando sento dire che *Unidroit* ha collegato le consuetudini mercatorie ai principi generali, cioè in fondo a quelli che Palombella ha chiamato i valori costituzionali e i diritti umani, questo è un lavoro che soltanto i giuristi possono fare. Può un legislatore mettersi lì e collegare le pratiche ai valori costituzionali, ai diritti umani? Credo di no. Lo può fare un giudice, caso per caso, forse sì; ma l'organo a ciò deputato è la giurisprudenza. La giurisprudenza ha questo compito storico: collegare le pratiche dettate dalla globalizzazione, dalla modernizzazione, ai principi umanistici supremi del diritto e ai principi, diciamo, della stessa razionalità giuridica immanente, à la Fuller; se accettiamo questo, allora chiariamo anche, secondo me, il problema della certezza e della legittimazione. Mi ricordo che il libro *Saggio sul diritto giurisprudenziale* – che è sparito dal mondo – ha un unico autore, perché nemmeno io me ne sono più occupato. Quell'unico autore è Luigi Lombardi del 1967, non certo quello contemporaneo. Ricordo perfettamente che alla fine discutevo esattamente su che tipo di certezza giuridica può fornire il diritto giurisprudenziale, che è di tipo diverso, ma non meno interessante, per esempio diacronicamente, della certezza fornita dallo *State of law*. E quindi, sotto il profilo della certezza e sotto il profilo della legittimazione, ricordo che quel tale Luigi Lombardi – ormai diciamo che non c'è più, non c'è più lui, non c'è più nemmeno il libro materialmente – diceva che la legittimazione era quella di un quarto potere, era il potere della

ragione giuridica in sé, cioè della ragionevolezza, e questa ragionevolezza ha un suo potere.

*Bruno Romano*

Solo alcune considerazioni sulla relazione di Galgano e presentate con lo stile di una domanda, del domandare.

Galgano lega la globalizzazione alla crisi della statualità, alla crisi della legittimazione, si pone il problema di una nuova base della legittimazione. Poi, nella fase centrale, nel momento centrale, anche temporalmente centrale della relazione, annuncia quella che gli appare e che ci mostra essere la sua tesi, che a me pare di aver inteso così: il diritto è *perfettività*. Egli chiarisce questo concetto dicendo che è *perfettività* perché il diritto è ciò che viene poi riconosciuto. Nella parte finale della relazione, poi esplicitamente afferma questo darsi di uno *shopping giuridico*; quanti convengono, acquistano il diritto nel luogo che a loro può essere più utile.

Si pongono alcune domande. Una prima domanda è che se quanti convengono, stabiliscono una relazione giuridica perché gli effetti transitano su altri che convengono, solo allora la relazione è giuridica, solo allora interessa il diritto; senza che gli effetti del convenire possano transitare in altri non si dà vita a nessuna relazione giuridica. Sono rapporti affettivi, che tendono all'amicizia, all'amore, alla simpateticità, ma non accedono alla *giuridicità*. C'è una soglia fenomenologicamente diversa, distinta, che segna il momento giuridico, quando il convenire, sia pure funzionale, produce effetti che hanno una transitività negli altri. Allora la domanda comincia ad acquistare un contenuto. Sembrerebbe che nello *shopping giuridico* tutti i contenuti possono accedervi; c'è il filtro dell'*Unidroit*, del materiale elaborato nell'*Unidroit*; però questo filtro può anche produrre effetti che continuano, come pare accada, ad essere forme di esclusione.

C'è un autore francese, Pierre Legendre, che allude a qualche cosa di simile allo *shopping giuridico*; lo fa in termini diversi e con atteggiamento critico assai rigoroso; dice che il diritto tende

ad essere soltanto un *self service* normativo, una sorta di modesto supermercato, lì dove si può acquistare ciò che più è utile. Ma Legendre si accorge e prende atto che questo non è senza effetto negli altri e, dunque, lascia pensare che forse la coscienza, il pensiero giuridico non sono rassegnati, non sono consegnati alla rassegnazione di una coscienza che si limita ad essere spettatrice, che sta a vedere.

Si conclude così la mia considerazione, chiedendo se davvero possa appartenere alla civiltà giuridica una conoscenza che si limiti a fare da spettatrice alla fattualità.

### *Isabel Trujillo*

Almeno tra quelli che hanno parlato a titolo di giuristi, cioè Irti, Spada e Galgano, avevo notato l'affinità nell'insistenza sul concetto di effettività e, contemporaneamente, nella preoccupazione per il problema della legittimazione. Proprio in tutte queste tre relazioni, questa polarità, questi due problemi venivano messi in evidenza. Mi ero preoccupata in effetti, perché in quelle tre relazioni non avevo sentito parlare delle ragioni o della ragionevolezza, richiamata dal Prof. Lombardi Vallauri.

Mi pare che il concetto di effettività che hanno utilizzato Spada e Irti sia diverso da quello che ha utilizzato Galgano. Nel caso di Spada e Irti, mi pare che l'effettività era l'effettività della esecutività del diritto, della capacità di coercizione del diritto, dell'uso della forza: ecco, l'effettività del diritto era riferita proprio a questa esecutività (se mi accettate questo termine). Invece, l'effettività di cui ha parlato il Prof. Galgano è una effettività come effettiva osservanza della regola, infatti ha segnalato, come esempio paradigmatico, quello della consuetudine. Allora questi due concetti di effettività vanno ben distinti.

Il primo concetto di effettività è quasi un fatto preventivo: proprio perché vogliamo utilizzare la forza – e credo che sia per altro la ragione della nostra resistenza a rinunciare allo Stato –, vogliamo partecipare democraticamente alla regolamentazione



dell'uso della forza e, quindi, vogliamo controllare le ragioni che giustificano un provvedimento legislativo che consenta l'uso della forza. Qui compaiono innanzitutto le ragioni e sono le ragioni della possibilità di utilizzare la forza.

Il concetto di effettività come effettiva osservanza delle regole invece è, innanzitutto, non preventivo controllo delle ragioni, quanto una sorta di legittimazione susseguente, cioè attraverso il riconoscimento dell'autorità di quelle regole. Si capisce che c'è una legittimazione proprio perché in quella determinata regolamentazione che si sono dati due privati, facendo un contratto oppure una società, un insieme o un gruppo di soggetti giuridici riconosce quelle regole. Noi cogliamo in questo riconoscimento delle regole una legittimazione. In realtà, anche qui sono presenti le ragioni delle parti, che portano le parti a scegliere di fare un contratto, le ragioni di un'organizzazione di carattere economico, ecc. Quello che volevo sottoporre all'attenzione del Prof. Galgano è questa differenziazione, questa differenza tra i due concetti.

*Lucio Franzese*

Il Prof. Galgano ha sottolineato la formazione negoziale del diritto globale, la nuova *lex mercatoria* quale diritto autonomo, originario, spontaneo, il cui fondamento non è la sovranità statale, bensì l'autonomia soggettiva, la capacità di auto-regolamentazione dei singoli, di cui una specificazione è la consuetudine. Io mi riferisco anche alla figura contrattuale, della quale Galgano ha sottolineato in tanti lavori la centralità: il contratto come fonte del diritto. Poi Galgano ha giustamente rimarcato l'intervento della dottrina, intendendo i principi generali dei contratti commerciali di *Unidroit*; la dottrina interviene allorché l'operato individuale autonomo è deficitario e i principi di *Unidroit* sottolineano l'importanza dell'equità, della buona fede; i principi intervengono cioè sussidiariamente, laddove i singoli non sono stati capaci di auto-regolarsi, o meglio quando una delle parti cerca di sopraffare l'altra per imporle il proprio regolamento potestativamente. Così,

saremmo al di fuori del concetto di autonomia negoziale. Galgano ha inoltre ricordato la funzione dell'*authority*: autorità di regolazione del mercato che interviene sussidiariamente quando le parti non sono riuscite a trovare la giusta misura del loro rapporto.

La mia domanda è questa: ho inteso bene che Galgano concepisce l'intervento della dottrina, delle istituzioni, delle *authority* nate da questa rivolta del mercato contro la burocrazia, contro l'amministrativizzazione del mercato, come un intervento sussidiario nei confronti dell'autonomia soggettiva? I singoli si autoregolano e le istituzioni intervengono laddove questi non siano in condizioni di poterlo fare, e cioè nel senso che il loro regolamento non è simmetrico, è sperequato e quindi non risponde alla giusta misura del loro rapporto?

*Giancarlo Taddei Elmi*

Una domanda per Giovanni Sartor. Prendo lo spunto da un'osservazione di stamattina del Prof. Spada che ha sottolineato come la globalizzazione spinga fortemente verso l'intermediazione e come la rete telematica sia il luogo per eccellenza dell'intermediazione. Ora, la rete telematica ha tre livelli di intermediazione: uno fisico, e sono proprio i cavi, i *computers*, il ferro, diciamo il metallo; un secondo livello è quello digitale, cioè la sequenza di *bit* che corrono su questi cavi; infine, un terzo livello è quello dei programmi, dei *software*. Questi programmi che allignano e proliferano sulla rete telematica, possono essere dei programmi molto banali, semplici, ma possono essere dei programmi anche molto sofisticati, i cosiddetti "quasi intelligenti". Giovanni Sartor si è occupato recentemente anche di *agenti intelligenti*, che sono i figli dei sistemi esperti degli anni '80, cioè di quei sistemi che sceglievano consulenti che proponevano soluzioni, non limitandosi a fornire soltanto documentazione; questi *agenti intelligenti* sono degli strumenti che scelgono per l'utente, che decidono per l'utente e che allignano e proliferano su *Internet*, sono degli intermediari che addirittura potrebbero diventare degli interme-

diari-soggetti-artificiali. Allora, vorrei chiedere a Giovanni Sartor se ritiene che gli *agenti intelligenti* dell'era di *Internet* abbiano raggiunto un livello di intelligenza superiore a quella dei sistemi esperti degli anni '80, in modo tale da poter attribuire loro una soggettività, una qualche soggettività. Questo ovviamente aprirebbe nuovi scenari nella globalizzazione, perché prolifererebbero addirittura dei 'soggetti artificiali'.

*Maria Rosaria Ferrarese*

Solo due brevissime osservazioni. Una che riguarda la relazione iniziale, la quale mi sembra, pur essendo molto specifica, avere tratteggiato molto bene un problema che è prettamente giuridico di questa fase della globalizzazione. C'è, da una parte, una pulsione molto forte all'anarchia e, dall'altra parte, una continua riproposizione di tentativi di regolazione. Questi ultimi sono però sempre in via puntuale e sembrano inseguire lo specifico accadere dei fatti; quindi, in questo senso, sono tentativi di regolazione posti in una maniera molto diversa da quella tradizionale, non in via generale ed astratta, ma in via, vorrei dire, concreta e puntuale. Questo, diciamo, è uno dei problemi del nostro mondo, in cui non si può riproporre una *regulation* in toto, in via generale ed astratta. E però, nello stesso tempo, la pluralità delle fonti regolative espone sia alla difficoltà di conoscerle tutte quante, sia al gravoso impegno di scegliere tra queste e, quindi, anche a margine di un arbitrio nella scelta (tema che poi tocca anche un po' la produzione di diritto giudiziario, su cui ora dirò).

Ora vengo alla relazione del Prof. Galgano, sulla quale non ho difficoltà a dire che mi sembra esprima una posizione sulla quale concordo totalmente. La sua relazione ci ha fornito molti elementi, anche tratti dalla sua conoscenza di prima mano di tante realtà giuridiche. E quindi diciamo sicuramente: la produzione di un diritto che ha un volto contrattuale molto forte è una delle realtà odierne. Poi egli solleva la questione della produzione del diritto giudiziario, che pure è un altro aspetto su cui va scrivendo molto.

Ma mi sembra che siano tutti e due, appunto, forme di diritto, per così dire, dialogico. In questo senso esse pongono probabilmente l'inclinazione verso non solo quella ragionevolezza di cui più volte si è detto, che a me sembra un dato, come dire, al quale applaudire, non invece un dato da rigettare, come qualcuno questa mattina sembra aver detto, anche se l'idea di ragionevolezza è esposta a qualche rischio.

Dall'altra parte, mi sembra che la produzione di diritto giudiziario postuli anche una specifica *rule of law*, per tornare a un tema toccato da Palombella. Perché nell'esperienza statunitense la presenza molto forte del formante giudiziario ha portato anche ad un rafforzamento di cautele procedurali conseguente, fino ad arrivare a quello che viene detto il "delirio della procedura americana". Questo, tuttavia, non è che sia un argine contro quello che Palombella chiamava il "diritto naturale". Tutto sommato, anche gli argini delle procedure possono essere costruiti in modo da filtrare contenuti molto diversi. Ad esempio, la mia idea è che la procedura negli Stati Uniti abbia funzionato diversamente che per l'esperienza europea, come uno strumento per porre, sì degli argini all'energie sociali della società civili straripanti, però anche in modo da non mortificarle, quindi da permetterle; mentre io credo che la costruzione della procedura europea sia avvenuta molto di più avendo presente l'ingombrante presenza del potere statale. Quindi, credo che le due esperienze di procedura, americana ed europea, svolgano in qualche modo due funzioni diverse.

Ecco, da questo punto di vista, mi sembra che la *rule of law* – che è un tema che pure agita il dibattito giuridico anche nella produzione transnazionale –, non risparmi anche possibilità, non tanto di fare argine a quello a cui noi oggi vogliamo far argine, ma quanto semplicemente di dargli delle direttive un po' più ordinate.

L'ultimo aspetto, molto brevemente (mi scuso di essere così sintetica, ma non voglio togliere molto tempo). Torniamo al medioevo, cioè torniamo alle radici. Devo dire che ho qualche perplessità nel tratteggiare – come Palombella ha fatto –, tutto quello che viene dopo l'epoca medievale come un guadagno tutto senza ombra, tutto pieno di luci. E voglio venire a un'esperienza

molto concreta. Padoa Schioppa, nell'ultimo libro che ha scritto sull'Europa, non esita a ricorrere all'espressione "dispotismo illuminato" per dire quello che è accaduto in Europa e che non sarebbe mai accaduto se non ci fosse stato, appunto, un tipo di volontà sganciata dagli altri stati affidati a poche volontà, ma anche competenze e ragioni che volevano affermare una ragione comunitaria.

In questo dispotismo illuminato, trovo un "contrappeso" rispetto a un eccesso di volontà statalistica che avrebbe sicuramente impedito anche l'impresa europea. Questo non ci deve far velo di pensare che un analogo ruolo possa essere svolto dalla produzione di analoghe isole di illuminato dispotismo che si possano, qui e lì, stabilire e che possono ridisegnare anche il volto della legittimazione. Così, come del resto ci si attende dall'indagine storica; mi riferisco qui, per esempio, ad alcuni lavori di Fioravanti sulle Costituzioni e così via.

### *Giovanni Costantini*

Avrei una domanda per gli informatici giuridici; il mio problema è questo: l'utente navigando nella rete è davanti a delle opzioni nel senso che può scegliere, quali pagine andare a visitare o meno; dall'altra parte, questo suo percorso è in qualche modo predisposto da chi ha realizzato queste pagine. Allora il problema, che lei professor Sartor aveva prima definito, è il concetto di riduzione delle possibilità e pensavo a quello che è successo in Cina nel momento in cui il governo ha limitato a chi accedeva alla rete la possibilità di visitare determinati siti, praticamente dal punto di vista semplicemente tecnico. Il mio problema è se la libertà è semplicemente una forma quantitativa di opzioni possibili; allora i cinesi sono liberi perché comunque la loro possibilità rimane tale; oppure no, nel senso che hanno minori possibilità di navigare, perché comunque il loro è un navigare predisposto dagli altri; se non sono liberi, allora in questo senso non è libero neanche l'utente nella sua navigazione.

## Repliche

*Giovanni Degli Antoni*

Vorrei porre l'attenzione, molto brevemente, su di un problema che mi sembra sia stato trascurato nelle relazioni. Il mio è il punto di vista di un povero elettronico, elettricista, chiamatelo come volete. È chiaro che nel corso della vita dell'informatica si capisce come la vita dell'informatica stessa muti sulla base delle evoluzioni che sono esterne all'informatica. Quindi, se uno pone un minimo di attenzione sul perché *Internet* evolve e in che modo evolve, capisce qualcosa di più. Credo quindi che il discorso della sicurezza, delle firme elettroniche ecc., siano tutte cose importanti, nelle quali qualcuno ripone molta fiducia oppure non ci crede affatto. Tutti e due questi estremi sono sbagliati, perché di fatto, come fenomeno, la firma elettronica avanza; però, fidarsi completamente, per il futuro, è sbagliato. Ad esempio, si sa che esiste il rischio che l'algoritmo principale della crittografia passi sotto il controllo di *computers* di bassa potenza. Questo rischio adesso non è ancora certezza, ma un gruppo di indiani ha scritto un algoritmo per sapere se un numero è primo o no; questa sembrava una cosa praticamente impossibile, invece non è più così. In questa direzione nascerà inevitabilmente un'altra tecnologia, che è la crittografia quantistica e questa volta sarà definitiva. In questo caso, il problema della "lama del coltello in gola" a chi possiede l'informazione, verrà chiaramente alla luce, non da parte dei delinquenti, ma da parte degli Stati. Se si guarda bene, un po' è già così, perché quali siano la libertà e le certezze del diritto

dopo l'11 settembre, almeno in connessione ad *Internet*, io ve lo lascio pensare e pensate quel che volete.

Il discorso sulla Cina. D'accordo, hanno sempre avuto il controllo sulle comunicazioni e l'esperienza che ho vissuto in Cina, fatta in relazione al conflitto con Taiwan, mi conferma che, se il governo vuole, può bloccare tutto, compresa la televisione via satellite. Probabilmente ci avevano pensato prima e quindi hanno fatto gli impianti *ad hoc*. Però la complessità di quelle situazioni è stata comunque sempre trascurata, anche nel discorso, bellissimo, quasi matematico, del professor Vallauri, che certamente si sente a casa sua. Il problema sono i tempi per reagire di fronte alle situazioni. I tempi stanno cambiando; le velocità di reazione stanno modificandosi in maniera drammatica. Certamente non c'è niente di nuovo sotto il sole. In fin dei conti l'informatica non fa altro che rendere possibili dei comportamenti umani, riproducendoli meccanicamente, in modo un po' idiota. In fondo è così anche quando si tratta di intelligenza artificiale, anche se naturalmente in modo non banale. Per esempio, dire che un programma risponde solo a domande predefinite non corrisponde a verità; infatti, un buon programmatore sa fare in modo che le domande a cui il programma sa rispondere siano infinite, ciò non significa che tali domande le abbia scritte lui: il programmatore ha solamente scritto le regole per costruire questa infinitezza. D'altra parte, l'infinito per noi non è altro che una cosa che percepiamo mentalmente, ma nell'attualità, nell'attuale non abbiamo alternative possibili dall'aver un numero infinito di regole. Quindi, l'informatica fornisce spazi potenziali veramente molto alti, anche se la complessità rimane tutta. Non c'è quindi alternativa, se non quella che offre l'informatica e la rete che concretamente possono gestire una complessità di fronte a lingue, stati, organismi decisionali diversi e di fronte alla volontà di mantenere stabilità sul mercato. Questo è il vero discorso forte: la stabilità sui mercati. I problemi della sua regolamentazione sono molto ampi e molto difficili; in relazione a ciò non è affatto tutto così chiaro. Nessuno è più a casa propria, anche facendo ricorso alla tradizionale *lex mercatoria*, bisogna continuamente modificare il significato dei

termini; la medesima lingua (ad esempio, spagnolo o francese) viene parlata ed usata in modi differenti. Se poi ci riferiamo ai modi del diritto o delle leggi, delle norme e della consuetudine, il discorso assume una notevole complicazione: da una parte le consuetudini, dall'altra gli esperti che si occupano del rapporto fra leggi e consuetudini, ma solo per certi aspetti. Questo rende la questione complicatissima ed estremamente complessa.

Credo quindi che vada introdotto in modo più esplicito il termine *complessità* all'interno del discorso sulle norme, così come lo stesso termine è introdotto ormai in tutte le discipline. In un vecchio dibattito che ebbi con il Prof. Vallauri ricordo che sostenevo questa tesi e naturalmente la sostengo ancora.

Tutti i sistemi hanno fatto di tutto per frenare sull'evoluzione. Frenare sull'evoluzione vuol dire ricorrere agli antichi criteri per stabilizzare e fermare tutto e, quindi, aumentare la complessità, aumentare i costi: la produzione giuridica costa di più; la normativa costa di più; la gestione di questi processi costa di più; il numero dei partecipanti costa di più. Di conseguenza, il cittadino farà di tutto per violare le leggi; per esempio, userà il cellulare, anziché *Internet*, perché se si commettono irregolarità attraverso *Internet* c'è più probabilità di essere scoperti e perseguiti, mentre usando il cellulare la probabilità di essere scoperti è molto più bassa e solo dopo estenuanti ricerche.

Non credo quindi che ci sia alternativa all'impostazione del problema rispetto al modo con cui lo ho fin qui esposto. Per una scienza che vuole essere scienza, che vuole rappresentare, ma vuole anche avere contenuti etici da trasmettere, è necessario "prendere il toro per le corna"; in questo caso significa smetterla con la normativa; sostituire la normativa con la negoziazione, la quale può essere anche interattiva, elettronica, informatica. Quindi, qui la questione è: non più la singola norma, ma una norma interattiva. Si tratta di fare in modo, inoltre, che ci sia compatibilità tra le norme varie. Vi garantisco che XML è lo strumento adeguato. XML è un oggetto di una banalità allucinante. Finalmente l'oggetto più stupido che ci sia e che consiste nel mettere semplicemente delle etichette, anche se ci sono dei *software* fatti più o meno bene, ri-



sulta essere lo strumento più adeguato per affrontare il problema della complessità. Questi semplici linguaggi *software* godono di una certa diffusione e vengono sempre più utilizzati. Pensiamo che una volta si usava il latino per non farsi capire, oggi gli informatici usano l' "informaticinese" per non farsi capire. Non credo che il mondo sia cambiato un granché, però c'è lo spazio per fare un discorso "pulito" anche sulla generazione delle norme, per quale ragione le norme devono essere fatte, perché non devono essere fatte a priori. Le norme sono il risultato di una costruzione, non è certamente il "Padreterno" ad averle comandate.

Riguardo il discorso dell'effettività poi, va detto che ci sono forze gestite dalle norme, ma ci sono anche forze che gestiscono le norme e forze che costruiscono le norme; questo è il discorso ermeneutico dell'ontologia.

Il discorso delle norme e basta è un discorso di descrizione pittorica di quanto succede, ma non ha un gran significato rispetto alla dinamica delle cose. Senza entrare nello specifico del meccanismo generativo delle norme, la questione in generale è comunque trattabile in seno al quadro fin qui tracciato. La genetica per la produzione delle norme è fattibile informaticamente. Questo non riguarda solamente i discorsi fatti una volta e relativi all'intelligenza artificiale in cui bisognava "pensare tutto prima". Oggi è evidente che "pensare prima" non funziona. Se voi aveste cioè il tempo di pensare più a lungo del tempo del cambiamento del mondo, vi trovereste di fronte a continui cambiamenti, rispetto ai quali anche i migliori programmi informatici non riescono a tenerne il passo. L'informatica non ha la capacità di essere produttiva in maniera adeguata a quei cambiamenti che continuamente richiedono nuovi uomini e nuovi prodotti da mettere in gioco. Però attenzione, anche qui qualcosa sta cambiando. La combinazione tra XML e gli strumenti di generazione delle norme presenta alcune potenzialità, sostituendo al tradizionale dispositivo normativo la norma inventata apposta.

Credo che l'umanità dovrà inevitabilmente – non so in quanti anni – passare a questo livello, dove il vero e il falso sono qualche volta compresenti, come nella quasi totalità dei casi, in cui non

esiste più una situazione in cui uno è capace di dire una cosa definitiva; ebbene, ditemi qual è la cosa definitiva e vi dimostrerò il contrario. Qualsiasi cosa diciate oggi, non esiste più; nulla che non sia gestito dal potere. Certo, che se c'è il potere che dice "è vero, così va bene", allora è vero. Ma questo semplicemente perché altrimenti qualcuno mi spara una pallottola nella schiena. Oggi, quindi, rispetto alla questione qui posta, il problema è che se si vuole evitare l'espansione della violenza, occorre prendere atto di questa nuova situazione.

*Giovanni Sartor*

Cercherò di rispondere alle domande che mi sono state rivolte circa la questione posta con riferimento ad Hayek. Dunque, sicuramente una prospettiva evolutiva è il modo giusto con cui guardare ad *Internet* ed anche al diritto di *Internet*, almeno in parte. Per contesti così complessi, il problema non è tanto essere onesti nello scegliere tra le varie soluzioni possibili; il problema vero è quello di individuare innanzitutto le soluzioni possibili in contesti complessi. Quindi, c'è un problema euristico e, forse, anche per questo l'autodisciplina è la migliore soluzione; perché la capacità di scoperta, di invenzione e anche di normazione che possiedono i privati, non è spesso posseduta da organi pubblici. C'è quindi il problema di adottare soluzioni che consentano di far salve varie esigenze. Ad esempio, l'autoregolamentazione con controllo da parte di un organo pubblico, come sta accadendo nel campo della *privacy*, può essere una soluzione adeguata circa la costruzione del testo del diritto, anziché XML, che è uno strumento eventualmente per costruire testi adeguati alle esigenze del fruitore.

Circa l'eliminazione dell'ermeneutica. Anche su questo non mi posso diffondere, perché il tema sarebbe eccessivamente lungo. Però, è possibile pensare a ipotesi in cui norme giuridiche possano essere applicate da autonomi, in particolare a relazioni tra questi stessi autonomi; è il tema degli agenti *software* di cui si parlava; l'ermeneutica sarebbe trasferita nelle regole semantiche

dell'XML, le quali stabiliscono come interpretare i messaggi della rete. Ma questa è tutta una prospettiva enorme da affrontare, su cui non mi posso trattenere.

Passo alla questione sollevata da Giancarlo Taddei Elmi sulla globalizzazione: se questa può essere intesa come l'estensione del diritto a nuove entità artificiali. Anche questo è un tema molto grande. Ritengo peraltro che anche i cosiddetti "agenti intelligenti" non necessariamente possano svolgere la propria funzione, in particolare nell'ambito del commercio elettronico, senza che sia necessario attribuire loro una soggettività giuridica. Più sfumato è il problema se si possano attribuire ad essi i cosiddetti "stati intenzionali", ossia la volontà, la credenza, ecc., requisiti che sono il presupposto di alcune attività giuridiche. Sono dunque d'accordo con quanto osservava la Prof.ssa Ferrarese, circa l'esigenza di una regolamentazione puntuale e concreta. Anche qui, almeno per quanto riguarda gli interventi normativi da parte delle autorità pubbliche, nel diritto c'è una tradizione, in particolare nel *common law*, per la quale gli interventi legislativi debbono essere giustificati da un qualcosa che non funziona. È forse questo il quadro verso il quale ci stiamo avviando, cioè interventi regolativi quali soluzioni a problemi già emersi, cosa che si collega anche all'elemento evolutivo di cui si parlava all'inizio.

Circa il quesito posto da Costantini, ovvero circa il fatto se *Internet* o, meglio, se chi predispone uno spazio *web*, sia semplicemente un censore, la risposta è chiaramente no, perché, nel metterci a disposizione un ambiente virtuale, ci si aprono ovviamente delle possibilità, ci si abilita a compiere delle azioni, altre cose invece ci vengono escluse. Vista in una prospettiva diacronica, se io già godo di alcune possibilità di azione e mi vengono sottratte, ovviamente la mia libertà è stata limitata, cosa che accade anche nell'esempio cinese. Circa questo esempio cinese, l'ultima annotazione è che, effettivamente, arricchendo i protocolli di *Internet* e imponendo in particolare l'identificazione dei navigatori, è possibile realizzare accessi selettivi. Imporre ai navigatori accessi selettivi adeguati, eventualmente alla loro identità, alle loro condizioni personali e anche alla loro nazionalità, significa delineare

la possibilità di un accesso fatto a misura di singolo utente. Una prospettiva con implicazioni abbastanza interessanti sotto il profilo della libertà.

*Francesco Galgano*

Vorrei anzitutto dire, con riferimento al commento fatto da Palombella, il quale ha giustamente richiamato l'attenzione sul momento genetico del diritto *codificato*, che questo non fu creato dal *codice napoleonico* o dal BGB con l'intento di frazionare l'esperienza giuridica esistente e di rompere con l'universalità del diritto. Al contrario, il *codice napoleonico* fu emanato ed accompagnato da una relazione che affermava "questo è un messaggio *universale*". Il BGB, un secolo dopo, fu promulgato come il *codice dei professori*. Veramente, il *Juristenrecht*, nel senso di Vallauri, poneva un diritto scientifico, la cui formula era la seguente: un diritto civile elaborato e concepito in termini talmente scientifici da apparire come applicabile ovunque, al di là di ogni condizione, di ogni diversità di condizioni economiche, sociali e politiche. Tant'è che i giapponesi, nel 1887, lo recepirono in blocco, senza neanche discuterlo, solamente tradotto in giapponese. Erano altrettanti modelli di messaggi universali, poiché si credeva ancora nell'universalità del diritto. Poi, la frantumazione è avvenuta per il fatto che in ciascun grande Stato, il *codice napoleonico* non è stato più il codice del grande Impero, a cui Napoleone pensava, ma è stato il codice dei francesi soltanto. Mentre il BGB è rimasto il codice della sola Germania e tutti gli altri Stati hanno voluto farsi il loro codice, copiando più o meno quelli preesistenti, ma anche con fortissime caratterizzazioni. Il codice civile austriaco è diversissimo da quello tedesco, per parlare di due codici vicini dal punto di vista della civiltà giuridica; così come quello italiano è diversissimo da quello francese; quello spagnolo diverge a sua volta da tutti quanti gli altri. Ciascuno ha voluto affermare la propria *identità nazionale* nello spirito di quello statalismo e di quel nazionalismo che hanno animato la politica, la civiltà e la cultura

di quei tempi. È stata quindi una conseguenza la frantumazione, non un messaggio; certo che il fenomeno è questo: mentre nasce una nuova scienza economica nel 1800 capace di esprimersi con un linguaggio universale, il diritto si mette a parlare in dialetto, un dialetto locale. La grande frattura che si verifica tra economia e diritto si ha in quel momento, però oggi dobbiamo dire che c'è un recupero molto forte.

Io faccio parte di una commissione che sta elaborando, nell'ambito dell'Enciclopedia Treccani, un'enciclopedia pensata come enciclopedia di economia e diritto; non un'enciclopedia soltanto giuridica, né soltanto economica, ma economia e diritto. Sono stati gli economisti a dire oggi che non si può fare un'enciclopedia economica senza l'apporto dei giuristi, perché ci sono fenomeni e figure che non possono prescindere dall'apporto di giuristi. Il *continuum* fra diritto ed economia, che c'era nel medioevo – anche se a quei tempi non si diceva economia, ma si diceva qualcos'altro –, il *continuum* cioè tra il diritto e il resto dell'esperienza, si sta riproponendo nel nostro tempo, per il fatto che, il più delle volte, gli apporti giuridici sono apporti dei giuristi, sono creazioni di modelli contrattuali, creazione di figure giuridiche nuove, elaborate il più delle volte dai grandi studi legali americani. Tutti questi contratti che girano per il mondo con nomi anglosassoni, con nomi inglesi, sono pensati ed elaborati negli studi legali americani e destinati a circolare per tutto il mondo, perché sono in grado di soddisfare le esigenze del commercio in tutti i paesi di economia industriale e anche, magari, nei paesi in via di sviluppo. Perciò ha fatto bene Palombella a richiamare l'attenzione sul fatto che il momento genetico del pluralismo dei codici non è stato un momento in cui si è voluto rompere, ma, al contrario, ciascuno aveva il suo messaggio universale da lanciare al mondo, anche se poi il messaggio non è stato universale nella sua valenza effettiva.

Volevo legare a questo, il discorso di Romano a proposito dello *shopping* del diritto. Lo *shopping* del diritto, diceva Romano, costringe il giurista, la scienza giuridica ad essere mera spettatrice della fattualità, delle scelte che fanno i privati. Io direi che c'è invece molto di più, c'è l'esaltazione del pluralismo; ossia la scienza

giuridica diventa artefice di modelli in competizione fra di loro. Io vedo negli arbitrati internazionali – quando si sceglie il diritto applicabile, quando i contraenti con la clausola compromissoria decidono qual è il diritto da applicare – il più delle volte, la scelta cade sulla base di un criterio particolare di congenialità di un sistema giuridico alla controversia in corso, in questione.

Ho visto ad esempio richiamare il codice civile italiano in controversie tra parti, nessuna delle quali era italiana, perché si trattava di controversie in materia di contratto di appalto e la disciplina più evoluta in materia di appalto è quella del codice civile italiano. Addirittura in Francia l'appalto è un contratto atipico, non è neppure regolato dal *Code Civil*, né da leggi successive. Perciò, non si parla, o meglio non si tratta di constatare una scelta opportunistica dei privati, ma si tratta di elaborare, di approfondire elaborazioni di modelli che sono fra di loro in competizione nel quadro di un pluralismo.

Voglio fare, nella relazione scritta lo ho anche fatto, un parallelo con le lingue, fra il diritto e le lingue. Il fatto che oggi si assiste alla nascita o al rilancio di una lingua universale, intendendo per lingua universale l'inglese, come lingua delle relazioni commerciali, come lingua delle relazioni culturali e così via; questo fatto non cancella, né ha minimamente l'intenzione di cancellare, le lingue nazionali. Essa vale soltanto per le comunicazioni internazionali, senza però compromettere in alcun modo tutte le potenzialità che sono implicite nelle lingue nazionali. Se mai dovessimo avere una sola lingua disponibile in tutto il mondo, saremmo impoveriti enormemente. Questo significa, anche trasportando tale discorso nel campo del diritto, che la *lex mercatoria* non potrà mai soppiantare i diritti nazionali perché sarà il diritto regolatore dei rapporti internazionali fra operatori di paesi diversi. Ma all'interno dei singoli paesi sarà sempre possibile far valere il diritto nazionale come diritto congeniale a quella comunità. Se poi quel diritto si rivela capace di assolvere una missione ultranazionale, nel quadro dello *shopping* del diritto, optato da parte di altri cittadini, questo va a vantaggio di quel diritto che è elaborazione essenzialmente scientifica.

Vorrei mettere in evidenza che non dobbiamo, secondo me, insistere troppo. Ha detto benissimo Vallauri, quando ha detto che l'ideale sarebbe quello di far coincidere l'aristocrazia con la democrazia, ossia di far sì che la democrazia porti come eletti i competenti. Il *dispotismo illuminato* ha ancora oggi una sua valenza, e di questo, se mi permetterete, vorrei poi dire qualcosa ancora. Ora voglio dire questo, in questi discorsi sulla democrazia: non riempiamoci troppo la bocca quando parliamo di diritto con la parola democrazia. Quali democrazie hanno fatto i grandi codici, i codici civili di tutto il mondo e anche i codici penali più importanti di questo mondo? Quelli che guardiamo con tanta ammirazione, non li hanno fatti mica dei parlamenti!

Faccio l'esempio che ho vissuto in questi ultimi tempi: la riforma delle società di capitale. La legge delega è stata fatta dal governo precedente, l'esecuzione è stata fatta da una commissione nominata dal governo attuale; due governi di segno politico opposto. Il governo di segno politico di centro-destra non ha avuto nessuna difficoltà a dare attuazione ad una legge delega votata dal Parlamento del regime precedente. Questo dimostra la neutralità del sistema politico rispetto ai problemi tecnico-giuridici. Non tutti i problemi sono, ovviamente, neutri rispetto al sistema politico, ma ci sono temi, come ad esempio quale sia il miglior diritto possibile per regolare le società di capitali, dove non c'è un'opzione politica.

Oggi ci hanno criticato. Avete visto sui giornali delle critiche molto aspre nei confronti del progetto elaborato da questa Commissione che ha dato attuazione alla delega, una delega fatta da un governo di centro-sinistra ed attuata da un governo di centro-destra. Ma i giuristi che facevano parte delle due Commissioni, quelli della Legge delega e quelli della Legge delegata, erano giuristi privi di ogni segno politico, non sono stati scelti. Anzi, io ho fama, non so se meritamente, di essere giurista di sinistra, ma non mi ha per niente nominato come esperto il governo di centro-sinistra. Mi ha nominato il governo di centro-destra sulla base di criteri che non sono quelli dell'appartenenza politica, ma sono quelli invece della competenza tecnica. In questi casi, la

competenza di cui parlava Lombardi Vallauri si dimostra un criterio che in qualche misura viene seguito, c'è una fondamentale neutralità.

Quando parliamo dei codici, il nostro codice civile del '42 è stato opera di una Commissione, nella quale il regime politico del tempo ha soltanto inserito alcune norme, poi abrogate nel '44; quelle sulla razza, quelle poche norme corporative che sono state soppresse immediatamente, senza che il quadro complessivo ne venisse alterato, perché erano cose appiccate *ex post*. Giuseppe Ferri, che era giovane, giovanissimo segretario della Commissione riferisce questo, che cioè quando loro vararono e consegnarono il progetto al governo, quelle norme non c'erano, non le aveva neppure pensate il Ministro della Giustizia del tempo.





Il ruolo delle teorie



Pio Marconi

## Il ruolo della scienza giuridica nel diritto globale

Preliminarmente voglio porre un problema di approccio alla questione. Credo che il problema del rapporto tra scienza giuridica e globalizzazione necessiti di un approccio che tenga conto del fatto che il fenomeno della globalizzazione è un fenomeno conflittuale, è un fenomeno che vede un differenziale di potere e di interessi e al quale il giurista si deve avvicinare tenendo conto dei due universi di interessi in conflitto. Il ruolo del giurista è quello di costruire dei lubrificanti sociali, di contribuire alla fisiologia delle relazioni sociali in presenza di fenomeni fortemente conflittuali; il giurista deve porsi nell'ottica degli interessi in conflitto. Ora voglio manifestare i problemi di rilevanza giuridica e di rilevanza della scienza del diritto che si manifestano intorno al problema della globalizzazione. C'è innanzitutto un problema di disomogeneità degli ordinamenti: il collega Toni Negri nel suo libro *Imperium* sottolinea come il fenomeno della globalizzazione sia un fenomeno incoerente, destinato al fallimento: le moltitudini travolgeranno il capitalismo globalizzato in quanto è incapace di darsi un ordinamento coerente. L'*Imperium*, scrive Negri, non si è dato un ordinamento coerente, unito, compatto, quindi, è destinato alla crisi, ad essere sommerso dalle moltitudini, dalla razza pagana, tipica dell'operaismo. Ora dobbiamo riflettere su questo elemento perché da un lato possiamo dire che la tesi di Negri è assolutamente fallace, in quanto noi abbiamo assistito spesso ad ordinamenti privi di coerenza; la teoria generale del diritto ci ha insegnato che la completezza dell'ordinamento è un mito: gli or-

dinamenti sono incompleti, spesso possono ricevere completezza attraverso l'attività giurisprudenziale, ma molto spesso gli ordinamenti sono dotati di incoerenza, mancano di ceppi unificatori, mancano di logica interna, eppure sono in grado di consentire alla società di coesistere e, quindi di svolgere il ruolo del diritto, di impedire che il cittadino vada alle armi. Per alcuni versi, però, si può rispondere che l'ordinamento dell'*Imperium* non è simile a quello dell'Impero asburgico, come forse pensa Toni Negri, ma è più simile al sistema dell'Inghilterra vittoriana. L'ordinamento dell'Inghilterra vittoriana è quanto di più incoerente si possa conoscere: c'è una regina imperatrice, ci sono due regni, non c'è l'unità della giurisdizione. Bagheot – nel libro che ha tradotto Rebuffa – ci insegna che l'ordinamento, il sistema costituzionale inglese è la negazione di ogni logica, di ogni razionalità, eppure è un sistema che funziona. Quando noi diciamo: “nella cultura inglese delle libertà c'è questo principio...”, poi il principio non lo si trova mai; non c'è nemmeno quello della divisione dei poteri nel sistema inglese; l'esecutivo ha il potere massimo, quindi, non ci sono tutti questi principi, eppure è un sistema che garantisce le proprie libertà, che funziona e che manifesta una grande adesione all'ordinamento sociale. Quindi, si può dire che l'ordinamento della globalizzazione, pur essendo così pluralistico, così diversificato, funziona, come funziona l'ordinamento inglese. Però, c'è da aggiungere qualche cosa: l'ordinamento inglese funziona perché nella sua pluralità di fonti, nella sua confusione delle fonti, nella sua confusione della giurisdizione, non sai mai a quale giudice ti devi rivolgere. Non è come in Italia, dove devi pensare se andare dal giudice amministrativo o dal giudice civile; lì è un inferno scoprire quale è il giudice al quale ti devi rivolgere, però funziona perché in tutta questa incompletezza e pluralismo c'è un ceppo di diritti fondamentali granitico e adamantino, un ceppo fortissimo di diritti fondamentali che si chiamano *Magna Charta Libertatis*, *habeas corpus*, libertà di stampa, un ceppo di libertà cementato dal fatto che il governante che si azzarda a toccare quelle libertà viene storicamente accorciato di 35 cm. Nella storia della costituzione inglese il fatto che un re sia stato decapitato è un elemento

di diritto pubblico fondamentale, una sorta di monito ai governanti con cui si dice che chi viene meno a dei patti con la comunità dei nobili e dei borghesi riceve una sanzione che è terribile; è un elemento di diritto pubblico, che fa parte di quel diritto pubblico materiale dell'ordinamento inglese. Quindi un primo elemento di riflessione del giurista sul fenomeno della globalizzazione è che noi siamo di fronte ad un fenomeno di normazione priva di unitarietà, ricca di lacune, complessa e spesso contraddittoria, che, però, non regge in quanto non ha un ceppo di diritti fondamentali granitico e il problema del giurista è quello di contribuire a costruire quel ceppo di diritti fondamentali che possano consentire ad un sistema pluralistico di sopravvivere.

La seconda questione, di filosofia politica oltre che di filosofia giuridica, è che, con l'avanzare dei fenomeni di globalizzazione, entra in crisi il potere propulsivo della secolarizzazione della normazione. Pensate: con l'avanzare dei processi di globalizzazione avanzano nel mondo filosofie politiche e giuridiche che negano la positivizzazione del diritto e che negano il processo secolare di formazione delle norme. Un miliardo di persone tendenzialmente, nell'epoca di più avanzato sviluppo delle tecnologie e delle industrie, sta rinunciando all'idea secondo la quale l'ordinamento giuridico è un prodotto della volontà dell'uomo associato; per esempio, pensate che in tutti i paesi islamici avanza la penetrazione della legge divina come elemento di organizzazione della vita civile. C'è un unico ordinamento laico nei paesi islamici, che è quello dell'Autorità palestinese, ma persino nella nuova costituzione dell'Autorità palestinese hanno dovuto scrivere che c'è il primato della legge divina rispetto alla legge civile. Sta avanzando, come corollario del fenomeno della globalizzazione, una concezione antisecolare del diritto pubblico e una concezione dello Stato che si fonda su principi trascendenti. Ora, naturalmente, questo può essere studiato dal punto di vista della storia delle ideologie, ma questo fenomeno interessa il giurista perché il venir meno di una concezione comune dell'ordinamento rende difficile identificare, costruire dei protocolli, dei patti per la formazione dei nuovi diritti della globalizzazione. Il fatto che una parte del

mondo abbia rinunciato e stia rinunciando ad una concezione secolare del diritto rende estremamente difficile costruire un sistema di patti generali e cogenti del sistema della globalizzazione.

Sono stato incaricato da una commissione di fare una Carta delle libertà religiose nel Mediterraneo insieme ad un Rabbino, ad un Imam; vi dico: è un inferno, perché mentre il ceppo giudaico-cristiano del prof. Marconi e del Rabbino ci consente di costruire una sistematica della libertà religiosa, di una libertà fondamentale che preveda la separazione di Cesare e di Dio, con l'Imam, che è un Imam democratico, che non è uno di quelli cattivi, è di un Islam democratico, un Imam liberale, non riusciamo assolutamente a parlare, perché per l'Imam è assolutamente inconcepibile l'idea di una statualità laica, l'idea di un potere civile laico: ogni potere sovranazionale ed ogni diritto sovranazionale non può essere pattizio, ma deve derivare dalla legge e dall'interpretazione della legge divina.

Terza questione: le nuove dimensioni della disuguaglianza, prodotte dal sistema della globalizzazione. Sono d'accordo con le teorie della Banca Mondiale: il fenomeno della globalizzazione, che è un fenomeno di intenso arricchimento della produzione industriale, di innovazione, di nuove tecnologie ha oggettivamente contribuito a ridurre la povertà, ha allungato le prospettive di vita, ha aumentato la scolarizzazione. La Banca Mondiale, che non è il Fondo monetario, che è quello cattivo secondo i no-global, la Banca Mondiale è quella che va bene perfino ai no-global, perché è quella che tiene conto dei paesi ricchi e dei paesi poveri; allora, la Banca Mondiale, che è un testimone al di sopra di ogni sospetto, dice che il fenomeno della globalizzazione ha ridotto la povertà, però la riduzione della povertà non basta perché stanno aumentando le forme di deprivazione relativa e le distanze tra ricchi e poveri. Non basta dire che un sistema economico riduce la povertà, bisogna anche tener conto dei differenziali che questo sistema economico introduce e i differenziali possono essere verso il basso e verso l'alto. Il sistema della globalizzazione ha introdotto forme di deprivazione relativa e differenziali di risorse economiche che si allargano sempre di più; all'inizio della società

industriale il differenziale tra povero e ricco e tra paese povero e paese ricco era da due a tre, ma perfino Engels diceva che il feudatario inglese viveva poco meglio del bracciante inglese nel Settecento, perché i parassiti li aveva lo stesso, mangiava cose marce, viveva in un freddo terribile. Credo che Hobbes sia morto di polmonite e che non avesse neanche la camera da letto riscaldata. Il differenziale di reddito andava da uno a tre all'inizio della società industriale, siamo arrivati a differenziali di reddito tra paesi poveri e paesi ricchi di uno a dieci; oggi il normale differenziale di reddito pro capite è di 1 a 100 e lo si sta ulteriormente superando. È impressionante la questione del differenziale, perché tradizionalmente il differenziale di reddito toccava il problema della qualità della vita. I differenziali di reddito sono imputabili allo *status* o al contratto, ai soldi, alle origini o alla collocazione che hai; ma oggi il differenziale, la disuguaglianza, non tocca più la qualità della vita soltanto, ma tocca il governo della vita, il governo del destino e delle aspettative di vita.

Voglio toccare un problema recente, ma non per demagogia: il problema dell'accesso ai farmaci, il differenziale che c'è tra paese povero e paese ricco in materia di accesso ai farmaci. Oggi l'accesso ai farmaci significa garanzia di una durata convenzionale della vita: i paesi sviluppati si avvicinano alla soglia degli 80 anni di aspettativa di vita, non soltanto in virtù del fatto che si mangia meglio, che c'è maggiore igiene, ma in virtù del fatto che sono disponibili farmaci che consentono di evitare morti banali. In Africa non si muore soltanto per infezioni batteriche, ma anche se costa troppo comprare un antipiretico, un'aspirina, puoi morire per un eccesso di febbre. L'aspirina è la medicina più banale, ma quando una confezione di aspirina costa quanto il reddito pro capite mensile ti rendi conto di quanto sia difficile controllare un fenomeno febbrile alto.

Il differenziale oggi sta toccando la possibilità di governare il destino; ci sono paesi ricchi che tendenzialmente possono accedere ad un sistema di terapie tecnologicamente avanzate, che consentono una durata di vita che si avvicina agli 80 anni, mentre per i paesi poveri l'aspettativa di vita tocca i 40 anni e questo dif-



ferenziale è dovuto alla diversa possibilità di accedere alle nuove tecnologie sanitarie e questa è una forma di deprivazione relativa e una forma di differenziale che tende sempre più a svilupparsi. Queste possibilità si hanno se si vive in un paese sviluppato e se si gode di redditi che permettono di accedere a delle terapie. Pensate che si sta parlando che la vita arriverà a 100 anni nei paesi sviluppati attraverso le modificazioni genetiche; ma produrre una mappa di DNA costa quanto gli investimenti sanitari di una città media africana, mentre una terapia di due giorni di antibiotici pilotati costa quanto un mese di reddito pro capite di un paese africano. Il nuovo differenziale, la nuova disuguaglianza, non riguarda più la qualità della vita, ma il governo della vita, quindi, è una disuguaglianza che riguarda il tema del destino; vi è una parte del mondo che considera il destino e l'esistenza come una cosa in parte controllabile da parte della tecnologia e dall'uomo stesso ed un'altra parte del mondo che considera il destino e la vita come un qualche cosa che viene controllato da altri, sulla quale tu non puoi fare niente.

Quarto problema: i fenomeni di globalizzazione stanno producendo nuove forme di trasferimento e di movimento di beni sulla scena globale con forti elementi di discriminazione. Noi abbiamo un processo di globalizzazione, che è quello sancito dagli accordi di Montevideo e governato dal WTO, che consente ad una buona parte di merci di circolare liberamente sulla scena mondiale; però, questo fenomeno di globalizzazione delle merci è innanzitutto parziale perché -guarda caso- possono circolare liberamente sui mercati mondiali le merci ad altissimo contenuto tecnologico e ad altissimo valore aggiunto. La libertà di circolazione delle merci si attenua quando si tratta di merci a basso valore tecnologico e a basso valore aggiunto, con scarso investimento tecnologico ed è assente quando le merci sono materie prime. Allora, il meccanismo di globalizzazione e di circolazione globale delle merci è assoluto quando riguarda le merci prodotte dai paesi più sviluppati, ma è relativo quando riguarda i prodotti dei paesi meno sviluppati. In Algeria non ci sarebbe il fondamentalismo islamico se l'Algeria potesse esportare le proprie arance

in Italia o in Europa: tu hai la possibilità di vendere l'elettronica qualificata in Algeria, ma non hai la possibilità di consentire all'Algeria di vendere le proprie arance in Europa. Quindi hai un meccanismo di globalizzazione che è parziale e disuguale. Io mi arrabbio quando sento la retorica no-global, perché io considero la globalizzazione ancora – come Trotskij – una rivoluzione tradita: la globalizzazione è una cosa a venire, è una cosa che c'è in parte, che riguarda soltanto le merci e i prodotti dei paesi più ricchi, delle economie più ricche, non è un fenomeno generale. Nel momento in cui la circolazione delle merci diventasse un fenomeno generale, ci sarebbe una grande possibilità di dare sollievo alle economie più povere, perché non dovrebbero soltanto subire l'importazione delle merci dei ricchi, potrebbero trasferire le proprie merci nei paesi più ricchi.

La seconda grande contraddizione nei meccanismi della globalizzazione tocca il problema su cui metà della filosofia del diritto negli ultimi anni si è affaticato, tocca il problema della cittadinanza. Il fenomeno della globalizzazione consente una libera circolazione delle merci, o meglio, di alcune delle merci dei ricchi, ma non consente la libera circolazione delle persone. Tu hai un meccanismo di globalizzazione che cammina con una gamba sola, con mezza gamba, che, quando consente la libera circolazione, stabilisce sanzioni terribili; il meccanismo sanzionatorio è abbastanza egualitario, non guarda in faccia ricchi e poveri. Non so se vi ricordate che dopo l'11 settembre gli USA hanno cercato di bloccare l'importazione di acciaio; la procedura di infrazione del trattato sul commercio non fu neanche iniziata; il Ministro del commercio degli USA fu semplicemente avvisato dal direttore del WTO del fatto che la sanzione sarebbe stata molto superiore ai benefici che gli USA avrebbero potuto avere dal bloccare l'importazione dell'acciaio: un atto protezionistico. Il sistema incoerente, con la sua incoerenza è anche severo verso i potenti; il meccanismo incoerente della globalizzazione ha la capacità, là dove funziona, di essere severo sia con i poveri che con i potenti, ma è un meccanismo dimezzato, che funziona solo per alcune merci e non funziona per le persone. Ora questo

meccanismo, questo sistema incompiuto, mi fa ricordare un altro momento della storia del mondo moderno e delle istituzioni giuridiche moderne. Di rivoluzioni incompiute nella storia del diritto moderno e degli ordinamenti moderni ne abbiamo avute altre: pensate alla rivoluzione incompiuta rappresentata dal Codice napoleonico, tipica rivoluzione incompiuta. Il codice napoleonico dava la perfetta uguaglianza del maschio, perché c'era una discriminazione per le donne. Ce lo ricorda Paolo Ungari che la capacità negoziale femminile era dimezzata, esisteva il sistema della dote, però il maschio era uguale nei rapporti con le merci. I primi articoli del Codice napoleonico, che stabiliscono l'universalità della capacità giuridica, consentono all'individuo di essere uguale quando si rapporta a delle merci ed anche quando si rapporta al lavoro degli altri individui: quando Marx parla della riduzione del lavoro a merce, non lo dico per nostalgie marxiane, descrive il meccanismo del Codice napoleonico. I rapporti tra individui quando sono mediati dalla merce sono rapporti egualitari. Benjamin Constant nei *Principi della politica* lo dice perfettamente: il fondamento dell'economia moderna sta nell'uguaglianza dell'uomo nei confronti della merce e nell'uguaglianza dell'uomo nel poter disporre del proprio lavoro; ogni uomo deve poter vendere liberamente la propria forza-lavoro, l'industria moderna nasce da questo; però, dice Constant, ciò non significa che ogni uomo debba poter votare. Se ogni uomo potesse votare, finirebbe la proprietà privata perché i poveracci toglierebbero ai ricchi le proprie risorse. Benissimo, l'universalismo delle relazioni tra persone mediate dalla merce, o dei rapporti tra uomo e merce; malissimo, se l'uguaglianza deve riguardare i poteri politici. Tanto è vero che Constant, perfino quel socialista di Mill, che era liberal-socialista mitizzato, lo traducono gli Editori Riuniti – dice che quello che di brutto ha l'ordinamento americano è che considera tutti uguali. Il socialista Mill dice che un imprenditore non può votare come un operaio, l'imprenditore è più bravo, quindi, l'imprenditore deve dare 20 voti, l'operaio un voto o mezzo voto, il caporeparto 3 voti. Questa è la tradizione: assoluta uguaglianza nei rapporti tra uomo e merce; assoluta discriminazione nei poteri politici del-

l'uomo. Oggi non siamo nella stessa situazione, ma c'è una differenza tra una tendenziale globalizzazione delle relazioni di diritto privato, tendenziale perché continuo a dire che la globalizzazione è un obiettivo a venire, mentre oggi la globalizzazione riguarda soltanto le merci dei ricchi, non quelle dei poveri. Nell'elenco merceologico stabilito dall'accordo di Montevideo, ci saranno 200 prodotti, guarda caso non ci sono i prodotti che possono fare i poveri, i tessuti, ci sono soltanto i prodotti che puoi fare solo se hai un *background* tecnologico elevatissimo.

Il sistema della globalizzazione prevede l'assoluta libertà in materia di relazioni mediate dalla merce, ma l'assoluta illibertà nei movimenti delle persone. Posso trasferire le mie merci in Nigeria, ma non è consentito né di acquisire in Europa le merci nigeriane, salvo un certo tipo di merce, né di circolare all'uomo e alla donna nigeriana sulla scena mondiale e questo apre una grande contraddizione su cui lavorano tutti i colleghi che si sono occupati in questi anni del tema della cittadinanza, sulla scia della scuola fiorentina di Storia del diritto (ma anche Menghi). C'è stato un fiorire di letteratura sulla cittadinanza che tocca questa contraddizione del fenomeno della globalizzazione: assoluta libertà nella circolazione delle merci, illibertà nella circolazione delle persone, con grandi problemi. C'è stata una grande attenzione, con anche delle soluzioni, che, però, spesso non tengono conto delle conseguenze.

Ho scritto in un saggio che dobbiamo recuperare l'utopia e dobbiamo abbandonare l'idea. Popper ci aveva un pò sconfessato l'utopia: l'utopia è una sciocchezza, non ha niente a che fare con la scienza. La lettura dell'economia moderna ci deve abituare al fatto che dobbiamo ragionare un po' di più in termini utopistici. Rifkin, nella sua analisi dell'economia contemporanea, ci ha raccontato che senza utopia l'economia contemporanea non funziona, perché lavora su innovazioni tecnologiche continue che mettono in discussione le basi stesse del prodotto precedente. Rifkin ci racconta come noi compriamo sempre un prodotto obsoleto; nel momento in cui compriamo un prodotto, quel prodotto non è più fabbricato, ma si sta già fabbricando un altro prodotto, mol-

to più moderno e si sta già progettando un prodotto che mette in discussione le procedure che ti forniscono quel prodotto. Nel momento in cui voi comprate un disco rigido, da 20 gigabytes, dovrete sapere che la Fuji sta già facendo un disco da 200 gigabytes, però, lo dovete comprare lo stesso, altrimenti non lo comprereste mai. Come risolvere il problema? Io ho sempre scritto: riscopriamo l'utopia, ma lo scienziato è legittimato a fare dell'utopia se ha la civiltà di unire all'utopia le quattro operazioni aritmetiche (più, meno, diviso, per), cioè quanto costa, che conseguenze ha questa utopia. Lo scienziato non deve sottrarsi nel momento in cui usa un'argomentazione apparentemente utopica alle quattro operazioni aritmetiche; non deve dire: è affare di altri; se fai un modello di tipo utopico, devi dire costi e benefici.

C'è poi un altro argomento: stiamo lavorando sulla necessità di un rinnovato ruolo della scienza giuridica, nell'identificare delle risposte ai problemi della globalizzazione, perché sempre di più nella storia mi sono convinto che le grandi svolte, non soltanto politiche, ma economiche, avvenute nel mondo contemporaneo, non sono state preannunciate dalle scienze economiche, bensì dalle scienze giuridiche. Adesso la Treccani vuole fare l'Enciclopedia del diritto e dell'economia. Il mondo, la società industriale moderna è stata preannunciata dall'idea di codice dell'Illuminismo giuridico e dall'Utilitarismo giuridico inglese, da Adam Smith che ha scritto sull'idea di uguaglianza nei rapporti civili, è l'Utilitarismo inglese. Pensate alla economia e alla società del XX secolo: tardivamente è stata preannunciata da Keynes, ma il ceppo su cui si è costruita la società del XX secolo è stato dato dalle intuizioni dell'istituzionalismo giuridico di Santi Romano, il pluralismo giuridico, l'idea che non ci fosse soltanto l'individuo, ma che ci fossero le associazioni, i corpi, i sindacati.

La scienza giuridica ha spiegato cosa fosse il passaggio dalla società liberale alla società democratica; forse, abbiamo bisogno di un lavoro della scienza giuridica che affronti il problema della globalizzazione con capacità di costruzione di utopia, di costruzione di modelli. Ma perché, mi sto domandando, la scienza giuridica del XVIII e poi del XX secolo ha avuto questa capacità di

previsione? Perché aveva la capacità di tener conto degli interessi di parti in conflitto? L'Illuminismo giuridico riesce a mediare gli interessi del primo e del secondo stato, da una parte, con gli interessi del terzo stato; costruisce l'idea di uguaglianza, il bisogno di codice civile, il bisogno di normazione uguale, tiene conto degli interessi del terzo stato da una parte, del primo e del secondo stato, del privilegio aristocratico dall'altra. La cultura dell'istituzionalismo giuridico dell'inizio del XX secolo tiene conto degli interessi del I, del II e del III stato, da una parte, e, dall'altra, degli interessi del IV stato (Pellizza da Volpedo, il quarto stato che avanza). Qual è la genialità di questa esperienza giuridica? Di tener conto che il fatto giuridico, la costruzione dei modelli, doveva esser fatta tenendo conto degli interessi del primo, del secondo, del terzo stato, da un lato (il diritto individuale), e del quarto stato (il diritto sociale) dall'altro. Lo sforzo del giurista di fronte ai fenomeni della globalizzazione è di tener conto degli interessi di un primo mondo, di un secondo mondo e di un terzo mondo e della costruzione di un sistema capace di imbrigliare questi complessi interessi. Ci sono delle tesi utopiche; per esempio, ho letto in alcune opere (adesso circola molto tra i filosofi del diritto l'idea kelseniana della cittadinanza universale) che possiamo rispondere alla mostruosità della globalizzazione con l'idea della cittadinanza universale; rompiamo le barriere dei confini, rompiamo i diritti pubblici interni nazionali, apriamo alla cittadinanza universale; però: quali sono costi e benefici?

La cittadinanza universale significa, da un lato, per i paesi sviluppati, la distruzione di ogni capacità di impresa, forme di redistribuzione selvaggia dei redditi (il comunismo, l'egualitarismo totale, uscito dalla finestra rientra dalla porta). I fenomeni di accoglienza sono sempre determinati da un punto di vista economico: quando si viene a dire l'Occidente egoista, mentre, invece, l'America e l'Australia o l'Argentina dell'inizio del XX secolo erano aperte all'immigrazione, non si tiene conto di una grande differenza: quelle erano economie fondate sul liberismo selvaggio e sull'accumulazione primitiva per cui chiunque venisse, era bene accolto, perché il regime era quello del liberismo selvaggio; ben

diversa è l'accoglienza in un paese a *welfare* avanzato in cui l'accoglienza significa redistribuzione di risorse. Di questo bisogna tener conto.

Allora una politica di cittadinanza universale può provocare una redistribuzione selvaggia delle risorse che distrugge le capacità di impresa, ma distrugge anche il *welfare*. Ora, la capacità di impresa appartiene a quei ricchi, che secondo la vecchia tradizione socialdemocratica andavano tosati: vi ricordate i Fabiani inglesi, la pecora va tosata perché la differenza tra Fabiani e Leninisti è che i Leninisti dicevano che la pecora andava ammazzata, i Fabiani con il rasoio gli tagliavano la lana, senza calcolare che la pecora muore se la tosi troppo spesso. Distruggi la capacità di impresa e distruggi il *welfare*; oppure l'altra faccia: l'apertura alla cittadinanza universale può significare il ritorno al liberismo selvaggio, può diventare un grande contributo alla distruzione delle economie pianificate, delle economie assistite per un ritorno al liberismo selvaggio. Due prospettive non accettabili.

Credo che, forse, si può lavorare su un altro tema: il lavoro oggi è creare soluzioni giuridiche a questa grande iniquità del meccanismo della globalizzazione, all'iniquità del trattamento della persona e della cosa. Tali soluzioni si possono trovare preannunciando un completamento dell'ordinamento giuridico della globalizzazione attraverso il completamento del diritto delle merci di circolare e attraverso una nuova disciplina della circolazione del lavoro. L'idea della cittadinanza universale è sottesa da un'altra idea: dall'idea che attraverso i fenomeni di migrazione e di accoglienza si risolva il problema della povertà nel mondo e, quindi, un'idea di redistribuzione; il paese ricco redistribuisce in maniera selvaggia le proprie risorse a tutti i poveri del mondo. Viceversa, una disciplina della circolazione delle merci e del lavoro si concilia con un'economia competitiva. Uno dei temi è che i trattati internazionali sulle merci (cfr. Montevideo) affermano che nell'acquistare un prodotto il paese acquirente non deve controllare il modo con cui è stato prodotto. È stata fatta questa proposta e questa clausola è stata messa dai paesi poveri, che vogliono poter sfruttare i bambini di 9 anni, utilizzare il lavoro semi-schiavistico.

Allora si tratta di vedere come il prodotto è stato fatto, ovvero come può aversi controllo sull'impatto ambientale, sulla qualità. Cominciamo a discutere il problema del modo del lavoro che ha dato il prodotto e soprattutto troviamo una soluzione che garantisca all'uomo che vuole lavorare, non la cittadinanza universale, ma il diritto di cittadinanza al lavoro universale. Una soluzione di questo c'era, perché la culla del pensiero giuridico, una fucina di pensiero giuridico, una soluzione l'aveva trovata. Voglio citare ai colleghi l'art. 4 dell'Atto costituzionale del 24 giugno 1793, il periodo più tosto della Rivoluzione francese. Non si sa se sia una costituzione o no, un momento bellissimo della storia della Francia, e cosa dicono questi costituenti francesi, sia Giacobini che Girondini, su questo articolo? Sono d'accordo tutti e due: "Ogni uomo nato e domiciliato in Francia in età di 21 anni compiuti, ogni straniero in età di 21 anni compiuti che, domiciliato in Francia da un anno, vi vive del suo lavoro o acquista una proprietà, o sposa una francese, o adotta un fanciullo, o mantiene un vecchio (i badanti!), ogni straniero, infine, che il Corpo legislativo giudicherà di aver ben meritato (un leader politico, etc.), è ammesso ai diritti del cittadino francese." Alle soglie della società industriale non c'è il pietismo universale della cittadinanza universale, ma un diritto di uguaglianza fondato sul lavoro in una società che si costruisce sul lavoro.





Discussant: *Francesco Galgano*

L'idea fondamentale della relazione di Marconi mi pare che sia da condividere completamente; il mercato, che nasce con la globalizzazione, nasce come un mercato imperfetto perché un mercato perfetto presuppone uno scambio tra eguali, presuppone l'uguaglianza; anzi, la fondazione dell'economia di mercato è stata preceduta dal costituzionalismo, dall'avvento del principio di uguaglianza; soltanto uno scambio tra eguali può essere uno scambio di mercato. Il mercato globale non è un mercato perfetto perché non dà luogo ad uno scambio tra uguali, perché lo sviluppo del commercio non si è accompagnato ad uno sviluppo dei diritti, delle libertà fondamentali e quindi è, per definizione, un mercato imperfetto. Questo mi sembra sia il fulcro dell'analisi di Marconi. L'utopia, che annuncia la fine della relazione, consiste proprio nella rivendicazione della cittadinanza, quindi, dell'uguaglianza fra tutti gli uomini come base per una globalizzazione che sia l'equivalente in ambito globale di ciò che è stato l'avvento dell'economia di mercato nei singoli paesi nel corso dell'Ottocento. Certo, anche quella rivoluzione, la Rivoluzione francese, così come annunciata dall'Atto costituzionale del 1793, è un programma non realizzato, come tanti programmi di quel tempo; sono passati 210 anni da allora, ma quel programma non è stato realizzato e ancora oggi stiamo facendo i conti in tutti i paesi occidentali con la condizione di reciprocità; lo straniero è ammesso a godere dei diritti riconosciuti al cittadino a condizione di reciprocità. Si è fatto questo soltanto nei paesi ad alto livello di civiltà giuridica; si è escluso che la condizione di reciprocità valesse per i diritti fondamentali; lo straniero è ammesso a godere dei diritti

fondamentali anche se non c'è condizione di reciprocità. Quindi, per esempio, il musulmano può contrarre matrimonio in Europa anche se il diritto del suo paese non permette agli stranieri di contrarre matrimonio con le musulmane. Ma per quanto riguarda la proprietà, i diritti patrimoniali in particolare, vale ancora la condizione di reciprocità e vale anche a danno degli stessi cittadini nostri. In Italia si sono moltiplicate le sentenze che dichiarano nulli atti di vendita fra italiani perché il dante causa aveva a sua volta comprato da uno straniero, il quale non poteva fruire della condizione di reciprocità. Ad esempio, un siriano compera un immobile in Italia e poi lo rivende ad un italiano, che, a sua volta, lo rivende ancora ad un altro italiano: il secondo contratto è nullo per nullità derivata dal primo contratto, che è nullo in quanto non rispetta la condizione di reciprocità, perché gli italiani non possono comprare immobili in Siria. Questo è un fenomeno dilagante, che ha fortemente impressionato i notai in Italia, perché, oltre tutto, i notai sono esposti ad una responsabilità disciplinare molto pesante se pongono in essere dei contratti nulli e questi erano tutti contratti nulli con delle sanzioni disciplinari pesantissime per i notai. Ora, il Ministero dell'interno è fortemente interessato dal ceto notarile perché faccia queste indagini sulle condizioni di vendita nel mondo. Perciò questo annuncio dell'Atto costituzionale del 1793 (lo straniero è ammesso a godere dei diritti del cittadino francese) è ancora da realizzare perché c'è la condizione di reciprocità.

La recentissima riforma del diritto internazionale privato del 1995 ha soppresso una buona metà degli articoli delle preleggi sui rapporti di diritto internazionale privato. La rivoluzione tradita. Non è vero, perché il *Code Napoleon* ha fatto delle grandissime cose, forse, più sul piano economico che sul piano dei diritti fondamentali; io sono sempre stato convinto e lo ho più volte ripetuto che la vera Rivoluzione francese non è stata la ghigliottina del '92, ma è stato, invece, quell'articolo di due righe del *Code Napoleon* che ha introdotto il principio dell'uguaglianza tra i coeredi, perché quel principio ha spezzato la grande proprietà fondiaria e ha reso la proprietà della terra accessibile alla nuova classe; la

vera Rivoluzione francese è quella, è quell'articoletto sul principio di uguaglianza tra i coeredi. Le risorse si sono rese accessibili alla nuova classe sociale, quindi rivoluzione culturale, rivoluzione sociale, politica ed economica profondissima sulla base di un principio giuridico di uguaglianza: questo è il potere che può avere il diritto nelle trasformazioni sociali ed economiche. Può essere un potere immenso quando è utilizzato nella maniera corretta e con un obiettivo razionalmente mirato. Sul piano dei diritti, la condizione della donna era quella che era a quel tempo, ma non dimentichiamo che il *Code Napoleon* nella sua versione originaria del 1804 introdusse anzitutto il matrimonio civile, quindi, spezzò il monopolio ecclesiastico sul matrimonio, introdusse il divorzio, quindi, spezzò un dogma del diritto della Chiesa, ma stabilì anche un altro principio, che poi fu dimenticato perché fu abrogato nel 1836, il principio in base al quale il marito non poteva più chiedere il divorzio dalla moglie se la moglie aveva compiuto 46 anni. Si voleva cioè evitare così l'uso, per così dire, utilitaristico del divorzio; perciò, se i coniugi erano già maturi di età, il divorzio non era più consentito perché si pensava che il marito avrebbe scelto una moglie più giovane. Si voleva evitare che il divorzio venisse utilizzato allo scopo – per così dire – del ringiovanimento dell'altro coniuge. Questa norma fu soppressa, quindi, c'è stato un arretramento sul fronte della conquista dei diritti di libertà e dell'uguaglianza tra i sessi.

Il *Code Napoleon* aveva anche queste nobili intenzioni nella sua formulazione originaria; il fatto che quella dichiarazione del 1893 fosse così aperta al nuovo, al punto che siamo ancora noi oggi a rivendicarla come il fondamento di una nuova società, dimostra che era stato visto molto lontano dagli uomini della Rivoluzione francese. Vorrei poi dire – è stato giustamente criticato il concetto di *Imperium* – delle strane profezie delle moltitudini che travolgeranno il capitalismo globalizzante, anche perché tutto questo è frutto delle semplificazioni a cui si è fatto riferimento ieri, ma anche di un'altra semplificazione, che mi pare si attagli al discorso di oggi, la distinzione tra mondo capitalistico e terzo mondo, che omette il riferimento al secondo mondo. Le masse

che travolgeranno, a quanto pare, sono le masse diseredate dei paesi islamici, forse, o dei paesi così detti in via di sviluppo, ma si dimentica l'enorme potenziale che esiste nei paesi così detti del secondo mondo, la Cina soprattutto. La capacità industriale che già sta manifestando la Cina è notevolissima e la Cina consta di un miliardo e 300 milioni di persone, che stanno agendo in maniera razionale, costruttiva, con un programma a lungo termine, ma è un programma che cambierà il mondo, quando sarà realizzato. Pensiamo anche al potenziale culturale che ha una vastissima area come è l'ex Unione Sovietica, civiltà affine alla nostra e in grado di accelerare il processo di sviluppo in senso industriale e in senso capitalistico; perciò, non possiamo semplificare la realtà attuale pensando soltanto ai due poli estremi con USA e Europa, da un lato, e, dall'altro, il terzo mondo diseredato, formato da moltitudini che invadono. Certo, esiste questo fatto della globalizzazione, che è una globalizzazione delle merci ad alto livello tecnologico e non è, invece, una globalizzazione intesa anche come libertà di stabilimento; circolano le merci, circolano anche le imprese, le imprese si ramificano, si dislocano in tutti i continenti, non circolano solo le merci lungo i confini, ma la stessa impresa, che nella sua organizzazione abbraccia l'intero globo terracqueo. Però, non c'è la libertà di circolazione tra le entità globalizzate; il lavoro non si è globalizzato, il lavoro resta fortemente nazionale.

Ogni Stato, al tempo stesso, ha bisogno di immigrati, ma oppone resistenza all'immigrazione; vive questa costante contraddizione perché deve salvare certi valori propri della civiltà del paese e non può contaminare oltre un certo limite, proprio perché c'è questa coesistenza di laicità e diritto divino, di religiosità, questa alterazione di valori, che riteniamo fondamentali della civiltà occidentale. Questi poi sono fenomeni che vanno studiati nei paesi stessi dai quali provengono, perché, ad esempio, tutti i paesi islamici hanno al proprio interno un diritto confessionale, un diritto di ispirazione divina, che affonda le sue radici nel Corano, un diritto, che è soltanto la traduzione in norma dei principi del Corano, il cui fondamento è, appunto, la volontà divina; però hanno

anche, al tempo stesso, i codici con i quali regolano i rapporti tra islamici e stranieri. Sono codici assolutamente laici e sono più o meno modellati, per non dire scopiazzati, dai codici occidentali. Hanno tutti questo doppio volto: il commercio internazionale retto da certi principi e il diritto interno retto da altri principi; del resto anche noi abbiamo problemi di questo genere.

Confesso che ho sempre ritenuto fosse giusto sopprimere i segni del cattolicesimo dalle scuole e dai tribunali, il crocifisso dalle aule, ma debbo confessare: non so se sono affetto da una forma di regressione ideologica, ma, ora come ora, il crocifisso nelle aule mi sta bene, perché in fondo rappresenta il simbolo di una nostra civiltà in antitesi con questi minareti che spuntano nelle nostre città. Ho l'impressione che questa coesistenza sia fonte di profondi turbamenti, di modifiche sostanziali del nostro modo di pensare. Voglio dire anche questo: è vero che la globalizzazione ha prodotto un aumento del differenziale tra ricchi e poveri, che un secolo fa era di uno a tre e oggi è di uno a cento; però c'è un fatto: un secolo fa, o due secoli fa, al tempo delle *Lettere persiane*, il Musulmano che veniva in Europa era un fatto eccezionale, era appunto oggetto di una letteratura molto, ma molto particolare; oggi invece arrivano le masse. Fino a cento anni fa i problemi delle masse diseredate del mondo coloniale non esistevano, non avevamo neppure un minimo di sensibilità di fronte a quei problemi. Nella mia infanzia ho vissuto in colonia e ricordo il rapporto che c'era tra noi e gli arabi nei paesi oggetto della nostra colonizzazione, non si poneva il problema di una dignità sociale, di uno sviluppo umano di queste categorie di esseri umani colonizzati. Oggi noi abbiamo, invece, sviluppato una forte sensibilità, una forte presa di coscienza; se noi oggi denunciavamo il fatto che il differenziale ricchi poveri è aumentato, è perché abbiamo preso coscienza di queste profonde disuguaglianze che ci sono sul pianeta. Già questa è una modificazione sostanziale rispetto al passato; stiamo acquistando coscienza, ci prefiguriamo degli obiettivi, quale, ad esempio, quello della delineazione di un concetto di cittadinanza. La costruzione di un'utopia e in fondo anche l'uguaglianza tra gli uomini che veniva predicata nel cor-

so del Settecento e, forse, ancora prima, era già un'utopia anche quella. Il suffragio universale anche nell'Ottocento era considerato come una scommessa che non si doveva assolutamente correre. Le cose che si possono dire sono tante, le suggestioni della relazione di Marconi sono state ricchissime; ma a questo punto posso solo fermarmi.

Alessandro Ferrara

## Il ruolo delle teorie politiche nella globalizzazione

Il compito è veramente impari per la forza di chiunque, se definiamo il tema come *Il ruolo della teoria politica nella globalizzazione*; ci vorrebbe un convegno a sè stante solo per questo. Per non compiere un peccato di presunzione, vorrei semplicemente proporre tre temi per un ordine del giorno da costruirsi sui compiti che la teoria politica può avere nell'età della globalizzazione, enunciando tre parole chiave che poi ritorneranno: il primo è l'11 settembre, il secondo è i diritti umani, il terzo è il concetto di umanità.

Ci sarebbero moltissime altre cose da dire, Marconi già le ha anticipate: *globalizzazione e cittadinanza* è sicuramente uno dei punti all'ordine del giorno non solo di una discussione sul tema *La teoria giuridica di fronte alla globalizzazione*, ma anche per *La teoria politica di fronte alla globalizzazione*. Lo stesso vale per *globalizzazione e disuguaglianza*, anche questo è un tema per una discussione di teoria politica. La mia tesi intorno al ruolo della teoria politica nella globalizzazione distingue intanto forma e contenuto, nel senso che, dal punto di vista della forma, questo ruolo non è tanto diverso dal passato. Il ruolo è quello di riunificare, sotto un'ipotesi interpretativa, un insieme di elementi, di tendenze che sono proprie di una congiuntura storica. In sostanza, si tratta di identificare una costellazione là dove altrimenti si vedrebbe solo un ammasso informe di stelle e di argomentare quali imperativi pone a noi, a un partecipante che è situato in questa costellazione. In questo la teoria politica e la filosofia



politica non possono tradire il loro profondo legame con la dimensione pratica, ossia tracciano in qualche modo un orizzonte del desiderabile, alla luce di una diagnosi su ciò che è e discutono dei possibili cammini per raggiungere il desiderabile. Questo aspetto è rimasto sostanzialmente inalterato; invece, la materia su cui si esercita la riflessione della teoria politica ha subito, secondo me, dei grandi sconvolgimenti. Siamo in un'epoca storica in cui è diffusa la sensazione, tra chi si occupa di teoria politica, di vedere l'emergere di una costellazione completamente nuova, dopo il tramonto definitivo di una fase che è durata tre secoli e che possiamo sintetizzare in tre nomi che cominciano tutti tre per V: Vestfalia, Vienna, Versailles. Nella pace di Vestfalia (1648) raggiunge la sua maturità il sistema degli Stati-nazione; Vienna (1815) è il suo apogeo; Versailles, dopo il 1918, è, forse, il canto del cigno del sistema degli Stati-nazione, l'ultima Conferenza di pace veramente indistinguibile dal Congresso di Vienna del 1815, perché ad essa poi segue il tentativo wilsoniano, il primo tentativo di una Lega delle Nazioni. Poi c'è la II Guerra mondiale, che si conclude non con una Pace di Versailles, ma con una Conferenza di Yalta, di cui tutti noi abbiamo visivamente l'immagine dei tre leader: Stalin, Roosevelt e Churchill; quella Conferenza di Yalta è lontana anni luce dalla Conferenza di Versailles. È un Conferenza in cui il mondo si spacca in due blocchi, in cui ciascun blocco demonizza l'altro come l'antagonista assoluto, qualche cosa di profondamente diverso da quell'equilibrio che si era visto a Vienna e a Versailles e poi, naturalmente, storia dei giorni nostri, quando la Guerra fredda finisce non c'è più nessuna Conferenza di pace, neanche una Yalta chiude la Guerra fredda. Si ha, invece, l'esplosione dei nazionalismi etnici, la ripresa del fondamentalismo, l'inizio di un terrorismo su vasta scala e vediamo lo Stato-nazione perdere un numero sempre più consistente delle sue prerogative sotto la spinta di alcune tendenze. L'elenco è infinito: l'accrescersi dell'interdipendenza economica globale, del peso della finanza nell'economia, nuove dimensioni del rischio ambientale che superano i confini nazionali, il crescere anche nelle metropoli della globalizzazione, il crescere di una spinta alla

devoluzione del potere dal centro verso le periferie, i flussi migratori, il formarsi di un embrione di opinione pubblica mondiale sensibile soprattutto al tema del rispetto dei diritti umani etc. Questo è l'ammasso stellare. Urge l'interpretazione di quale è la costellazione e qualcuno ha parlato di costellazione post-nazionale: Juergen Habermas nel 1997. Un'altra ipotesi interpretativa è quella rawlsiana sull'attualità di un diritto dei popoli e poi c'è questa idea di una democrazia cosmopolitica o di un'attualità del cosmopolitismo, che richiamava prima Pio Marconi. Comune a queste tre interpretazioni, dello stato della globalizzazione e dei compiti che questa pone alla teoria politica, è l'idea secondo cui la perdita di funzioni degli Stato-nazione è irreversibile e questo fatto pone all'ordine del giorno i modi e i tempi di una possibile transizione delle relazioni internazionali da uno stato di quasi naturalità, o di imperfetta giuridicizzazione, quindi uno stato di assenza di obbligo reciproco, dove gli obblighi sono solo di natura pattizia, ad un compiuto Stato di diritto in cui, pur senza che vi sia un governo mondiale, che nessuno desidera, vi siano, però, delle strutture di *governance*, in cui il rapporto tra gli Stati esca dalla finzione di una naturalità e diventi un rapporto compiutamente giuridicizzato.

Qui è il primo frutto: l'età della globalizzazione ha prodotto un cambiamento della distribuzione delle urgenze all'interno dell'agenda della teoria politica. Un po' come nella teoria sociale, il tema delle disuguaglianze economiche e del conflitto tra le classi ha ceduto il passo al tema e alla percezione di un'urgenza e di una pericolosità sociale del conflitto tra le culture. Il conflitto tra i diversi interessi legati alle classi è un conflitto che preoccupa molto meno: si conoscono più modi di comporlo, di padroneggiarlo. Il conflitto tra le culture appare molto più dirompente da un punto di vista sociale e anche la teoria politica conosce un rivoluzionario delle priorità di questa proporzione; mentre fino a ieri le questioni principali erano poste a livello di società nazionale (che cos'è un ordinamento politico giusto, legittimo, equo, quale rapporto tra diritti fondamentali e sovranità popolare, nel quadro di una comunità politica nazionale), oggi le questioni che sono sen-

tite come più urgenti sono le questioni di relazioni internazionali, di quale possa essere un ordine politico internazionale equo e che non sia soltanto il precipitato dei rapporti di forza. Collocandomi all'interno di questa interpretazione complessiva dei compiti che la globalizzazione pone alla teoria politica, vorrei però ritagliare tre punti specifici: dell'11 settembre, il discorso dei diritti umani, il discorso della possibilità, che emerge per la prima volta, di pensare un concetto di umanità che non sia solo un'idea regolativa, che non sia solo qualche cosa di astratto, ma che sia, per usare un altro linguaggio, un universale concreto.

Vengo al primo punto, l'11 settembre, perché riguarda il modo in cui noi teorici politici possiamo pensare questa transizione auspicata, da uno stato di quasi naturalità, se non vogliamo usare il termine stato di natura, che naturalmente nessuno userebbe per ritrarre lo stato delle relazioni internazionali, ad uno stato di giuridizzazione completa, i modi in cui questo può avvenire (qui la riflessione sull'11 settembre è un qualche cosa che s'impone). Anche da un punto di vista scientifico, non solo da un punto di vista, a cui tutti noi teniamo, di attualità politica, di discussione politica, bisogna interrogarsi su che cosa è cambiato; io appartengo a quelli che pensano che è cambiato qualche cosa di profondo da quel momento e vorrei porre alla vostra attenzione tre elementi di rottura.

Un primo elemento di rottura riguarda la perdita da parte dello Stato-nazione di un'altra prerogativa, che si aggiunge alle altre già perse: la perdita di quello che, parafrasando Weber, potremmo chiamare il monopolio dell'uso della forza nei rapporti esterni, ossia il monopolio del muovere guerra. Da sempre sono stati gli Stati a fare guerra ad altri Stati e nel corso del secolo appena finito abbiamo assistito ad una importante variante di questo: i movimenti di liberazione. Nel processo di decolonizzazione abbiamo assistito a lotte di liberazione in cui ci sono movimenti partigiani, più tardi di guerriglia, organizzati militarmente che si sono battuti contro Stati-nazione esterni che non volevano ritrarsi dal dominio coloniale (l'Algeria e il Vietnam sono i due esempi canonici). Ma non era mai accaduto che una formazione né statale, né di movimento di liberazione, come Al Qaeda, riuscisse

a portare un attacco di portata simbolica – come quello dell'11 settembre – sul territorio di un'entità statale lontana migliaia di chilometri. Questo è un fatto con cui bisogna fare i conti e che, forse, cominceremo a vedere ancor più nel futuro nascere dal crogiolo di altre sacche di frustrazioni politiche: pensiamo all'universo dell'ex Unione sovietica con i suoi problemi di terrorismo interno. Ma questo fatto della perdita del monopolio della violenza esterna da parte dello Stato, il suo diventare possibile terreno di azione di formazioni che nulla hanno a che vedere, non solo con gli Stati, ma neanche con i movimenti di liberazione nazionale, questo è qualche cosa che entra prepotentemente nel quadro della teoria politica come un elemento su cui riflettere.

Un secondo elemento di novità dell'11 settembre è il fatto che impone un'accelerazione incredibile a quella che possiamo chiamare smaterializzazione della guerra, nel senso delle motivazioni, non, purtroppo, nel senso degli effetti: perdono di importanza, pur permanendo, le classiche guerre motivate dall'acquisizione di territorio, materie prime, fonti di energia, influenza regionale, etc.; diventano sempre più dirompenti, più pericolose e ingovernabili quelle guerre che fuorviamente Huntington ha chiamato di civiltà, ma che sono guerre alimentate da un profondo odio identitario di cui in Occidente abbiamo avuto un precedente soltanto nel profondo odio identitario rivolto dai nazisti contro tutto ciò che era incarnato dalla civiltà occidentale e anglo-americana in particolare. Un tipo di repulsione; pensate alla dicotomia centrale *Kultur – Zivilisation*, quanto ha lavorato nel senso di portare ad espressione questa contrapposizione contro un mondo che era la società moderna. Questo però si è sempre accompagnato ad una antichissima, classicissima volontà di espansione ad est, quindi erano due motivi che in qualche modo si bilanciavano. Nel caso dell'11 settembre colpisce il fatto che l'obiettivo dell'azione è totalmente smaterializzato ed è direttamente collegato al nucleo identitario di una forma di vita, di una civiltà; non solo non c'è più materialmente il fronte, come ha autorevolmente e acutamente detto Umberto Eco, ma non c'è più neppure una rivendicazione, come nel terrorismo domestico, dove dal cestino dei rifiuti spun-

tava fuori la rivendicazione, la risoluzione strategica. Non c'è più la rivendicazione, il «che vuoi?», non c'è qualche cosa di concreto e tangibile che si vuole ottenere, non c'è trasferimento di beni materiali che motivi questa guerra e neppure ci sono rivendicazioni politiche classiche come il riconoscimento di autonomia, di indipendenza, di diritti, neppure l'acquisizione di una posizione negoziale più favorevole in future trattative, un altro dei motivi di azioni belliche. È un atto di guerra prevalentemente espressivo, cioè che esprime odio radicale verso una forma di vita, una guerra in cui l'elemento strategico strumentale è interamente al servizio di quello espressivo, almeno nei confronti del nemico principale, perché poi degli elementi strategici classici permangono nei confronti di obiettivi secondari: sicuramente c'è l'obiettivo di mettere in difficoltà la *leadership* dei paesi arabi moderati, di conquistare un'egemonia nel radicalismo islamico. Questi sono tutti obiettivi, ma collaterali: nei confronti del nemico principale, non c'è nulla che assomigli ai vecchi obiettivi di un'azione di guerra.

L'idea huntingtiana di guerra di civiltà è una formulazione in realtà fuorviante di una tendenza la cui origine dovrebbe interessare i filosofi della politica e i teorici della politica e che parte da più lontano: è una tendenza, potremmo chiamarla all'espressivizzazione del conflitto bellico come corollario di una più generale espressivizzazione della vita sociale nella tarda modernità.

Il terzo e più inquietante aspetto dell'11 settembre è la risposta che ha generato: l'acuirsi della spinta unilateralista in un paese che *pro tempore* è governato dalla sua componente più conservatrice. È nata una nuovissima costellazione che dopo neanche 5 anni ha già reso obsoleta la nuova costellazione post-nazionale di cui parlava Habermas nel 1998. Si è venuto a creare un quadro internazionale, lo leggiamo sui giornali ogni mattina, in cui non esiste opposizione o contrappeso geo-politico di nessuna consistenza all'interpretazione della congiuntura internazionale che viene data dall'Amministrazione americana in carica *pro tempore*.

Quindi, se dobbiamo trovare un'etichetta, userei, senza peli sulla lingua, quella di neo-imperiale, come attributo di costellazione, piuttosto che quella post-nazionale. Paradossalmente, l'unico

potere di contrappeso politico è il potere di fissare il tasso di sconto dell'Euro; questa è l'unica forza in qualche modo che argina la capacità di definire la situazione, che è nelle mani di un governo soltanto. Naturalmente poi, si potrebbe guardare alla situazione interna degli Stati Uniti, al fatto che per la prima volta il Congresso nella sua risoluzione del dopo 11 settembre ha dato mandato all'Amministrazione, non solo di assumere i poteri necessari per contrastare il terrorismo, non solo per muovere guerra al terrorismo, ma per identificare chi è il nemico: questa è una latitudine di mandato che non si è mai vista, non solo di fare tutto ciò che è necessario contro il nemico, ma di dirci chi è il nemico. Si potrebbe poi aprire il capitolo sull'Europa, ma ci porterebbe lontano. Fatto sta che la ricaduta di questo non è solo politica, è anche teorica. Noi andiamo verso una situazione in cui non c'è più solo la classica frattura tra democrazie liberali e paesi non liberali, a vario titolo, paesi autoritari, con governi confessionali, con il caudillismo che sopravvive in Sud America, regimi paternalistici come quelli del sud est asiatico; tutta una fenomenologia di varie forme non democratiche, da un lato, e democrazie liberali, dall'altro. Noi andiamo verso un quadro assai più complesso, in cui nel seno delle democrazie liberali ce ne è una che assume un ruolo ineguagliato nel resto del globo e dobbiamo chiederci se questa perdita di funzioni dello Stato-nazione riguarda tutti o riguarda solo qualcuno; se non vi sia almeno uno Stato-nazione che non ha perso alcuna delle sue tradizionali prerogative; se gli altri le perdono e uno no, come si pone questa transizione dallo stato quasi naturale allo stato di completa giuridicizzazione delle relazioni internazionali. Come si pone tutto questo? Il termine di costellazione post-nazionale o anche il discorso sulla democrazia cosmopolitica suggeriva una specie di gentile e illuminato retrocedere, una specie di collettivo fare un passo indietro da parte di ordinamenti politici liberali, democratici, particolarmente illuminati che rinunciano volontariamente ad una parte della loro sovranità per trasferirla a organizzazioni ed istituzioni sopranazionali, dando così l'esempio al resto del globo di cosa può essere il rapporto tra un ordinamento politico nazionale e la comunità globale. Ma qui il gioco è più

complesso e qualche cosa va ripensata. Non è detto che gli interessi delle democrazie liberali non imperiali, non in grado di definire non autoritativamente lo stato della situazione mondiale sia lo stesso in ogni momento di quello dell'unica democrazia liberale, che, però, per sua avventura, ha dimensioni imperiali.

Il secondo discorso riguarda il contenuto di questo Stato di diritto, di questo ordine globale equo, non solo il modo in cui ci si può arrivare, che cosa dobbiamo intendere con l'espressione «compiuto Stato di diritto» a livello delle relazioni internazionali, a un livello minimale. Pensiamo al termine *rule of law*. Se noi scandagliamo le nostre intuizioni intorno a cosa vuole dire *rule of law*, governo della legge, Stato di diritto, lo intendo come una situazione in cui l'interazione stabile e continuata nel tempo di una collettività di attori, siano essi individui o siano essi Stati, è normata attraverso leggi generali che si applicano indistintamente a tutti, leggi che si auspica siano tra loro coerenti e che siano indicizzate al futuro, piuttosto che retroattive, in cui questo corpo di leggi, norme, regole, disposizioni, regola l'interazione secondo criteri di prevedibilità, equità e sistematicità. Ma questo è solo un aspetto minimale di quello che intendiamo con *rule of law*, Stato di diritto, cioè quell'aspetto che Weber coglieva con l'espressione «calcolabilità razionale del diritto». C'è qualche cosa che manca in questo quadro e di nuovo basta solo riprendere le nostre intuizioni sulla legittimità di un ordinamento per capire che cosa manca; ciò che manca è il fatto che non è che noi riteniamo che qualunque insieme di disposizioni normative che abbiano queste caratteristiche di generalità, di chiarezza, di coerenza possano essere chiamate uno Stato di diritto in senso legittimo; noi esigiamo un ulteriore requisito, esigiamo che le premesse di fondo su cui poggia questo insieme di norme, di regole, di disposizioni incontri il consenso di coloro la cui interazione verrà poi regolata da esse.

Potremmo fermarci a questo punto e alcune versioni del liberalismo sicuramente si fermano a questo punto nella caratterizzazione della *rule of law* (coerenza, calcolabilità razionale del diritto e consenso degli interessati). Noi però non potremmo ancora applicare a questa caratterizzazione dello Stato di diritto un

aggettivo che ci sta a cuore, l'aggettivo "democratico"? Perché un despota benevolo potrebbe darci un *corpus* di regole tra loro coerenti, sistematiche, funzionali e che incontrano pure il nostro consenso; ma noi vogliamo anche che in qualche modo questo insieme di regole, di norme, oltre alla coerenza e al consenso, sia anche in qualche modo il prodotto della nostra volontà: questo intendiamo per *rule of law*, per Stato di diritto democratico. Se applichiamo questo metro allo stato delle relazioni internazionali oggi, vediamo quanto sia carente, non solo nell'area dell'interazione economica. Pio Marconi citava una serie di cose sulla circolazione delle persone e non solo delle merci, sulla disuguaglianza; ma direi che troviamo insufficiente anche quell'area centrale che sono i diritti fondamentali, ossia la concezione e la giustificazione dei diritti umani; anche lì, nel cuore, non solo nella regolazione dell'attività economica, della circolazione etc., ma anche proprio nel nucleo di quali sono i diritti fondamentali e che cosa ne giustifica l'universalità. Penso che non riuscirò a parlare del terzo punto, ma preferisco parlare di più dei diritti umani.

Due concezioni interessanti sono state avanzate negli ultimi dieci anni: una da Rawls e una da Habermas e presentano una distribuzione simmetrica di punti di forza e di punti di debolezza: parlerò soltanto di quella di Rawls che illustra bene dove sta il dilemma. Per Rawls i diritti umani sono il *benchmark* minimo della legittimità politica e il loro rispetto è condizione indispensabile perché un regime possa essere considerato almeno decente ed il popolo che viene retto da questo regime possa essere ammesso ad una ipotetica società dei popoli; mentre violazioni continuative e gravi dei diritti umani costituiscono un motivo sufficiente, per Rawls, per sospendere il dovere del non intervento negli affari interni di un altro paese. Tuttavia, a questa centralità dei diritti umani, i quali pongono dei limiti al pluralismo fra i popoli, non sembra corrispondere un adeguato grado di elaborazione del loro statuto normativo. Due punti sono in particolare carenti e sono interessanti per noi da esaminare: l'identificazione dei diritti umani, quali sono i diritti umani e la loro giustificazione. Rawls prende spunto dalla Dichiarazione Universale del 1948 e dice che al-



cuni tra i diritti elencati, tra i trenta di questo documento, vanno considerati diritti umani propriamente detti, in particolare quelli menzionati all'art. 3 (diritto alla vita, alla libertà, alla sicurezza della persona), all'art. 5 (il diritto a non essere sottoposto a tortura o a punizioni crudeli e degradanti) e tutti quelli compresi negli articoli tra il 3 il 18. L'intero gruppo dei diritti, invece, elencati tra gli articoli dal 19 al 30 della Dichiarazione, non sono per Rawls veri diritti umani, per la motivazione che spesso presuppongono delle istituzioni che esistono solo in alcune parti del mondo e non in altre, per cui non sono affatto universali. Tali sono, per esempio, il diritto alla sicurezza sociale (art. 22) o il diritto all'uguale retribuzione per uguale lavoro (art. 23). Rawls sostiene che presuppongono dei tipi specifici di istituzioni e, quindi, non fanno parte di questo nucleo di diritti veramente universali.

Qui si pone il problema su quale base è tracciata questa linea, all'interno di un documento che non pone alcuna gerarchizzazione tra diritti di serie A e diritti di serie B; per bocca dello stesso Rawls, apprendiamo che si tratta di una non meglio identificata base morale dell'universalità dei diritti umani e questo è un discorso potenzialmente esplosivo per la teoria politica. Prima di tutto introduce un elemento di grande tensione all'interno della costruzione rawlsiana, ma questo è un problema per Rawls, potrebbe non esserlo per altri. Questi diritti umani sfondano il suo quadro contrattualistico, intanto perché le parti che contraggono nella posizione originaria non sanno quali diritti esattamente sottoscrivono; in secondo luogo, questi diritti, sostiene Rawls, si applicano anche a quegli Stati fuori legge, i quali non sono ammessi nel consesso della società dei popoli, in quanto non li rispettano, quindi, non hanno evidentemente una base contrattuale, se hanno una normatività che si impone anche a quelli che non li sottoscrivono, ma questo potrebbe essere un problema soltanto di Rawls.

Quello che non è soltanto un problema di Rawls è il fatto che ci troviamo, come anche in Habermas, con la necessità di distinguere diritti umani in senso forte, fondamentali, da una serie di altri diritti che pure sono elencati in fonti giuridiche del diritto

internazionale come queste. Ci troviamo di fronte al fatto che questa distinzione, se viene operata sulla base di un'argomentazione filosofica e in particolare di filosofia morale sulla pregnanza morale dei diritti umani, ci riporta a un quadro assai antico, in cui esiste un primato dell'argomentazione morale sull'argomentazione politica, un quadro che è profondamente diverso e in tensione con quell'idea di una cooriginarietà dei diritti e della volontà popolare democratica che era presente in Rawls, in Habermas e in altri autori. Ciò ci riporta ad un quadro classico in cui la morale detta legge alla politica, che non possiamo accettare per un'altra serie di considerazioni. I motivi stanno nell'origine di questi documenti e nel contesto storico – parlo anche dei Patti del 1966 sui diritti civili e sui diritti economici – in cui nascevano. Erano documenti che si proponevano nel 1948 alla fine della seconda guerra mondiale il fine di alimentare una cultura dei diritti umani, di dare un'enunciazione il più possibile completa di che cosa vuol dire rispetto della dignità della persona umana; una funzione pedagogica che ben si accompagnava con l'ampiezza dei diritti specificati. Nel mutato contesto del 2002, cinquanta e più anni dopo che questo *input* pedagogico così autorevole ha fatto il suo corso, noi chiediamo un'altra prestazione a fonti del diritto internazionale, che non era presente nel contesto del '48; noi chiediamo a documenti di questo tipo di tracciare una linea sul punto fin dove arriva la sovranità nazionale e un altro punto oltre il quale non può spingersi senza incorrere nelle sanzioni che possono essere comminate dalla comunità internazionale, fino all'ingerenza *manu militari* su uno Stato che si renda colpevole di una violazione sistematica e grave di questi diritti umani. Quindi, noi chiediamo alla dottrina dei diritti umani di limitare la sovranità degli Stati-nazione, cosa che nel '48 non si chiedeva; questo, a mio avviso, ci pone in una situazione in cui la compiuta giuridicizzazione delle relazioni internazionali richiederebbe, forse, la creazione di nuovi documenti giuridici, la creazione di una seconda Dichiarazione Universale dei Diritti, questa volta sottoscritta auspicabilmente dalla totalità degli Stati, in cui si identifichi questo nucleo centrale di diritti imprescindibili. Noi chiediamo che

si ponga come condizione per il riconoscimento futuro di ogni nuovo Stato che si formi, perché indubbiamente se ne verranno a formare di nuovi, il sottoscrivere questa stessa carta dei diritti, stabilita da una nuova Assemblea dell'ONU, in modo tale che, nella meccanica della sua formulazione, si prescinda da una pregiudiziale di tipo liberal-democratico.

Qui tocco brevemente l'altro punto che volevo dire su Rawls: sembra che esistano solo difficoltà in questa impostazione dei diritti umani che troviamo nel diritto dei popoli, ma in realtà lì è contenuta una grande intuizione, che non trova riscontro né nelle posizioni del cosmopolitismo, né nelle posizioni habermasiane: l'idea che il pluralismo va preso sul serio e non possiamo pensare ad una giustificazione dei diritti umani su base democratica, perché uno degli elementi centrali dell'idea di Stato di diritto in senso liberal-democratico è questa finzione dei cittadini liberi ed uguali, che in quanto individui consentono alla creazione di un'intelaiatura normativa, questa intuizione è nostra soltanto (così in Rawls), è propria della nostra cultura politica e sarebbe un'imposizione etnocentrica imporla a tutte le altre culture politiche.

Il cosmopolitismo, di cui si parlava prima, poggia sulla generalizzazione indebita di un'intuizione sui cittadini liberi ed uguali che, invece, nasce soltanto in Occidente ed è propria soltanto dell'Occidente; da quel punto di vista, un'idea dei diritti umani che poggiasse soltanto su questo presupposto, non si distinguerebbe dalle molte altre concezioni comprensive del valore della normatività, per usare il termine rawlsiano, che nel passato hanno cercato di generalizzarsi su scala globale (pensiamo all'idea della Chiesa di cristianizzare il mondo, pensiamo ad altre religioni che hanno inteso portare lo stato del mondo ad immagine e somiglianza dei loro assunti normativi). Un'idea di diritti umani e l'idea di uno Stato di diritto nelle relazioni internazionali non può assomigliare a qualche cosa del genere, non può essere una generalizzazione *urbi et orbi* di qualche cosa che nasce in un qui ed ora. Da qui l'idea per cui se pensiamo al modo in cui si possa arrivare ad una giuridicizzazione, forse dobbiamo pensare ad una nuova produzione giuridica di fonti che rispondano alla nostra esigenza

di limitazione della sovranità degli Stati-nazione, che non era lì nel 1948 con un nuovo preambolo. Se leggete il preambolo della Dichiarazione del '48, è un'opera di mediazione tra la cultura politica del così detto "mondo libero" e i paesi del socialismo reale, una necessità di mediazione che oggi non esiste più e non vi è, invece, riflessa come dovrebbe essere in un nuovo preambolo della Dichiarazione dei diritti universali, la diversità tra culture, tra grandi famiglie culturali e il modo con cui queste leggono la dignità della persona umana. Chiudo qui; il titolo del terzo punto era l'idea di umanità. Nella filosofia politica degli anni novanta c'è stata una grande rilettura della *Pace perpetua* di Kant, come uno dei modelli per pensare alle relazioni internazionali. Accanto a questo volevo spezzare una lancia in favore della filosofia del diritto di Hegel, nel senso che molte delle considerazioni che Hegel fa sulla società civile del suo tempo, in particolare l'idea di un'interdipendenza di tutti con tutti, che, però, è un'interdipendenza solo meccanica, finché non c'è modo di affiancare a questa canali di espressione di una volontà comune, nella forma naturalmente di uno Stato-nazione, che permettano a soggetti che pongano in essere delle oggettivazioni, che governano poi di riflesso la loro vita, di riconoscersi anche in quelle oggettivazioni, non solo di subirle come risultato inintenzionale delle proprie azioni intenzionali, ma di vedere in esse riflesso il segno della propria volontà. Questo schema, prigioniero dell'idea di Stato-nazione, come era naturale al tempo di Hegel, ritorna, però, in qualche modo attuale nel tempo della globalizzazione; noi siamo in qualche modo come i cittadini della società civile descritta da Hegel; le nostre vite sono globalmente interdipendenti, noi dipendiamo dal prezzo del petrolio, le oscillazioni del *nasdaq* ci creano grandi mal di testa, le oscillazioni delle valute ugualmente, le migrazioni, tutti processi che danno forma alle nostre vite, senza che noi possiamo minimamente riconoscere il segno della nostra volontà, non dico di singoli, che sarebbe assurdo, ma di comunità nazionali, neanche su questi processi stessi. Che cosa conta l'Italia di fronte alle oscillazioni del *nasdaq*, o al prezzo del petrolio, di fronte alle migrazioni! Che cosa conta quello che noi cittadini italiani pos-

siamo votare, il governo che possiamo far sedere a Palazzo Chigi di fronte a processi di questa portata! Le nostre vite dipendono da essi, ma noi non abbiamo alcun modo di vedere riflessa la nostra volontà. Allora qui ritorna il discorso hegeliano, che Hegel certamente avrebbe negato, perché la storia universale è una storia che per Hegel è sempre fatta dietro le spalle dei soggetti, ma noi siamo in una situazione diversa, siamo in una situazione in cui la *Weltgeschichte* si è deflazionata a *Global History*. La *Weltgeschichte* è diventata concreta e ci consente, forse, di fare quell'operazione che su scala nazionale hanno fatto classi, partiti, sindacati, movimenti, che dall'interazione economica hanno messo in essere strutture di formazione della volontà comune, che hanno dato forma ad ordinamenti politici nazionali; così, anche quei movimenti, forme di interesse, aggregazioni transnazionali possono, forse, dare luogo a qualche cosa che renda il concetto di umanità non solo un'idea regolativa, ma anche un qualche cosa con uno spessore sostanziale. Questo è il terzo punto, questa possibile sostanzializzazione di una idea, fin qui puramente astratta di umanità, e le sue ricadute normative, questo è un altro punto su cui la teoria politica potrebbe proficuamente riflettere.

Discussant: *Raimondo Cubeddu*

Penso che ci sia stata una sottile ironia nell'aver voluto abbinare due amici che, però, hanno posizioni così diverse per quanto riguarda la concezione della filosofia politica e anche degli autori della filosofia politica, ma questa sottile ironia riflette un pò anche lo spirito di questa età di globalizzazione, in cui il fatto che su molte cose la si pensi in un modo radicalmente diverso, o molto diverso, non significa di per sé che un dialogo non sia possibile e non significa neanche che si possa escludere che ognuno resti sulla sua posizione originaria. Quello che è venuto meno è concepire il processo della globalizzazione come una dialettica di parti politiche, Stati, superStati, organizzazioni umanitarie e *no profit*, imprese, multinazionali, etc., da cui debba uscire fuori una sorta di scelta collettiva che accontenti tutti e nella quale tutti possano in qualche misura riconoscersi: questo praticamente è il problema. Quando noi cerchiamo di vedere la globalizzazione sotto la spinta di quello che è un nostro retaggio culturale, specificamente tedesco, di filosofia della storia, di processo finalistico che va in qualche direzione, allora ci troviamo di fronte a grossi problemi, nel senso che nessun conto torna e questo processo ci sembra qualche cosa che, per nostra abitudine di mentalità di filosofia della storia, pensiamo in qualche modo inevitabile. Per un altro verso, cerchiamo di capire un senso, ma in realtà il senso non ce l'ha; ciò che rende difficile mettersi in relazione con le tematiche poste da questa tendenza, da questo processo, è il fatto che lo concepiamo tutti in modo diverso. In realtà abbiamo un scontro di mentalità e il problema diventa grave quando noi pensiamo che una di queste mentalità debba vincere, oppure quando pensiamo

che dobbiamo trovare una soluzione che accontenti in qualche misura tutti. Invece, il mondo è abbastanza grande e se non pensassimo che l'esito di questo processo sia quello di trovare una soluzione che accontenti tutti nello stesso modo, probabilmente il problema diventerebbe meno pesante.

Detto questo, la relazione di Ferrara presenta una sorta di riflessione compiuta, analitica su tutta quella che è una tradizione: da questo punto di vista non ho niente da obiettare, sono d'accordo su tutto, sia come analisi filologica, sia come modo in cui ha tratto da questa analisi delle conseguenze di carattere teorico. Quello che non mi torna è tutto il resto, ossia il contesto; lo rispetto, lo capisco, non ho difficoltà a dire che ha fatto un ottimo lavoro, però, poi, dal mio punto di vista di studioso formatosi su altri autori, mi pongo un sacco di problemi. Quando sento dire «democrazia cosmopolitica», chi farebbe in una democrazia cosmopolitica delle scelte collettive? O facciamo una democrazia politica in cui non si fanno delle scelte collettive? Allora per che cosa la facciamo? Possiamo fare delle scelte collettive quando non abbiamo neanche un'idea comune su quelli che sono i diritti umani? Non sappiamo neanche noi occidentali cosa comprenda questa dizione «diritti umani»: sono i diritti fondamentali, sono le rivisitazioni della vecchia dottrina dei *Natural Rights*, sono quella forma più sofisticata in cui li intendono i teorici dei *Property Rights*? Di che cosa stiamo parlando? Si tratta di qualche cosa che è innato o di qualche cosa che deve essere realizzato?

Esponente della tradizione *liberal*, Ferrara pensa naturalmente che questi diritti debbano essere realizzati, ma a me, che sono nato in un'altra tradizione e tutto sommato mi ci trovo bene, mi sorge un problema: bisogna realizzarli, chi li realizza? Siccome non possiamo realizzarli tutti contemporaneamente, se no non ci sarebbe nessun problema politico, allora quali realizziamo per primi? E allora poniamo il problema: quanto costa realizzarli, quanto è lungo il processo in cui noi compiutamente possiamo realizzare tutti questi diritti, quanto è lunga la vita individuale, che sostanzialmente contribuisce con il suo apporto di conoscenza economica alla realizzazione di questi diritti? Come scegliamo?

Allora dico, forse non vale la pena di fare un lavoro di questo genere; forse, dobbiamo chiederci: ci sono alcune cose che ancora vanno bene? Però, tutti questi diritti sono il frutto di una mentalità occidentale dei diritti umani, dei diritti naturali e già noi abbiamo avuto dei grandi problemi a passare da un concetto di legge naturale ad un concetto di diritti naturali; problemi, che, tutto sommato, abbiamo risolto fino ad un certo punto. Mettendoci noi al lavoro: prima definiamo questi diritti, poi ne definiamo altri, continuando all'infinito, ma in relazione a che cosa? Dobbiamo, forse, pensare che, mentre questa bella commissione di saggi integrata democraticamente, con tutte le belle cose che siamo abituati a pensare, va avanti in questi lavori, il mondo sta lì che attende che si risolva il problema e, una volta risolto il problema di aver definito quali sono i diritti naturali, noi iniziamo tutto daccapo. Non è possibile, non è neanche immaginabile che sia così. D'altra parte, se noi applicassimo anche a questi problemi uno schema abbastanza banale di quello che è il neoistituzionalismo ci troveremmo di fronte a quella curva in cui l'acquisizione di conoscenza produce dei vantaggi fino ad un certo punto, ma, arrivati ad un altro punto, quanti più sono i soggetti che entrano in ballo, il costo di acquisizione della conoscenza è più alto dei risultati che se ne possono ottenere. Ma tutto sommato i neoistituzionalisti sono ingenui, perché la situazione è anche peggiore, perché ragionano in una dimensione senza tempo.

È la vecchia storia kantiana: comportatevi bene che il resto verrà di conseguenza; quando, per chi, per quali soggetti? Se noi riconosciamo che il problema della globalizzazione è l'ingresso di un numero sconsiderato, immane, che non possiamo più controllare di soggetti in un'arena di discussione politica, di discussione economica, di discussione sui valori, a questo punto cosa facciamo, quanto tempo ci vuole per trovare qualche cosa di comune e vale la pena di trovare qualche cosa di comune, se non semplicemente il reciproco riconoscimento? Allora mi sembra che la filosofia politica sia nella stessa fase che descrive Oakeshott quando riflette, nel terzo capitolo della *Condotta umana*, sulla nascita dello Stato occidentale europeo e dice che nasce casualmente riu-



tilizzando materiali precedenti, assemblandoli in un altro modo. Ma il tutto nasce casualmente, in tempi diversi, negli stessi Stati dell'Europa e la posizione della filosofia politica è una posizione quasi hegeliana: cerca di interpretare quello che sta avvenendo, ma non è in grado di dare una direzione. C'è chi tenta di farlo e si scontra con problemi enormi e chi si accontenta di capire cercando di dire: questi sono i miei punti saldi, questo è quello su cui non posso transigere, questa è la sfera in cui posso arrivare a fare scelte collettive con persone che le vogliono fare e che condividono queste cose, rinunciando però sostanzialmente all'idea di un universalismo. L'idea dell'universalismo *liberal* è una delle cose criticate aspramente da John Gray, che allora era allievo di Oakeshott. Tutti questi valori, di cui noi parliamo, derivati da una nostra tradizione, ma soprattutto dalla nostra tradizione tedesca, li pensiamo universali perché ci poniamo al centro del mondo e pensiamo di avere un ruolo nel mondo, di dovere compiere un'opera di civilizzazione o di qualche altra cosa. Ci hanno fatto capire che non era il caso, ma noi tentiamo in un altro modo: non esportiamo più delle istituzioni politiche, cerchiamo di esportare qualche altra cosa: esportiamo idee, che alcuni possono prendere in considerazione. Però, tutti hanno a disposizione delle idee. Degli Antoni ieri diceva che, a seconda del programma, la digitalizzazione che noi facciamo produce risultati diversi. Noi abbiamo delle idee che mettiamo in mostra, sono quasi tutte su internet, ma chi le sa utilizzare? Noi possiamo scambiare dei beni, ma è molto difficile scambiare dei beni, perché bisogna spostarli materialmente; noi, però, possiamo più facilmente scambiare idee; tanto più sono sofisticate le idee, tanto maggiore è l'impossibilità delle persone di utilizzarle. D'altra parte, non possiamo scandalizzarci, loro non sapranno usare il computer, noi non sapremmo usare un arco o un semplice forcone per prendere due pesci, nel caso dovessimo trovarci in una situazione in cui non avessimo altro da mangiare e neanche il telefonino per farci arrivare una pizza in un posto un po' sconsiderato. Non è che abbiamo tutto da insegnare, possiamo insegnare qualche cosa, ma non tanto insegnare, possiamo offrire qualche cosa e ci chiediamo poi quanto

costa questa nuova forma di paternalismo, di colonialismo, in cui noi siamo degli imbonitori: te lo diamo, guarda che è migliore, ma io non lo voglio, non è che ne abbia tanto bisogno. Ma andare a portare questi beni, siano beni culturali, valori, culture, diritti, ecc. ad altre persone diventa una cosa rischiosa e tutto sommato il nostro imbarazzo nei confronti del processo di globalizzazione nasce proprio dal fatto che ci sentiamo per certi versi respinti. Siamo buoni, siamo ancora il vecchio padre bianco buono che porta la civiltà, anzi non più la civiltà, porta dei valori, dei diritti e poi ci sentiamo un po' a disagio e ci dicono: tieneteli pure, non me ne faccio nulla; però, dobbiamo accettare questo «non me ne faccio nulla».

Tutto sommato, quello che ci piace ancora meno è un altro problema, che è il fatto che l'unico prodotto occidentale che ha avuto una diffusione universale è stata l'economia di mercato. Chissà perché? Perché riguardava sistemi più efficienti di produzione di beni o di trasformazione di informazioni, di scambi di informazioni, riguardava qualche cosa che è quella naturalità che va bene a tutti. Da questo punto di vista, noi siamo riusciti a risolvere questo problema in un modo molto efficiente, brillante. Però, poi, quando si tratta del passaggio dalla produzione di beni di primo tipo, alla produzione di beni di secondo e terzo tipo, per usare la terminologia mengheriana, ci troviamo a disagio.

Ad un certo punto dobbiamo anche fare il conto di quanto ci costerebbe imporre qualcosa; e i tempi decisionali per arrivare ad una soluzione comune chi soddisferebbero? Probabilmente non soddisferebbero nessuno. Il tempo è un tempo limitato, a cui ci assoggettiamo tutti; ma sappiamo prima che ad un certo punto ce lo possono anche togliere. Così è il nostro tempo individuale: abbiamo un'aspettativa di vita in cui vogliamo realizzare tutto, però non sappiamo quanto sia lunga questa aspettativa di vita. Il mercato, non il mercato selvaggio, non il liberalismo selvaggio, il mercato perfetto non esiste, è un'invenzione dei razionalisti: il mercato è un fenomeno di distribuzione diseguale di conoscenza, come si può pensare a un mercato perfetto? È esistito mai uno Stato perfetto, o qualche cosa di perfetto? È esistito qualche cosa

di perfetto, che, però, empiricamente non abbiamo mai potuto vedere o quasi, ma questa è un'altra questione.

Il mercato è un sistema perennemente in disequilibrio, ma non può essere selvaggio perché un mercato selvaggio non si impone nel mondo; ci sono delle religioni selvagge, in competizione tra loro con metodi molto più cruenti di quelli che ha usato il mercato. Il mercato è l'unico prodotto occidentale che si è imposto nel mondo e questo ha creato tutta una serie di problemi. L'efficienza del mercato di rispondere in tempi brevi alle aspettative individuali crea un sovraccarico di aspettative nei confronti del mercato, alle quali il mercato, come tutte le istituzioni umane, non è in grado di rispondere nei tempi attesi da chi pone le domande. Abbiamo una serie di tempi sfasati tra individui, tra civiltà di conoscenza distribuita in maniera estremamente disuguale e diversa: noi sappiamo usare i computer, altri sanno usare archi e frecce. Sostanzialmente il processo di globalizzazione è il fatto che tutte queste culture, che prima erano tenute rigidamente separate da quegli spazi nazionali protetti da frontiere, fortini, lingue e quant'altro, tutto questo non funziona più e allora ci troviamo in una fase di comprensibile disagio, cerchiamo di aggrapparci al nostro passato, però, tutto sommato, diventiamo incerti anche su questo. Penso, però, che se uno uscisse da una visione finalistica di tutto questo, probabilmente si troverebbe in questo mondo della globalizzazione, forse, anche a vivere con minor disagio.

## Dibattito

*Francesco De Sanctis*

Brevissimo intervento miniaturizzato e soprattutto fatto di domande perchè il tenore generale delle due relazioni è convincente, quindi, mi interessa sapere alcuni elementi a livello di posizioni particolari.

La prima a Pio Marconi sul suo disegno dell'Inghilterra. Tutti quanti sappiamo che esistono diversi tipi di separazione dei poteri, esiste un tipo di separazione dei poteri che separa le funzioni di sovranità (le tre fondamentali) esiste un tipo di separazione dei poteri che è quello espresso da Althusius, attraverso il federalismo, ma esiste anche una separazione dei poteri che è quella rappresentata in maniera forte dall'Inghilterra tra Lord, Corona e Comuni. I diritti fondamentali in questo plesso sono un fenomeno costituzionale forte, cioè sono un luogo di conflitto, come Marconi giustamente ricordava a proposito della globalizzazione; direi anche che la tradizione di *common law* ha a che fare con il conflitto tra chi gestisce il diritto e chi non riesce a farlo. Quindi, un contrasto tra Stati, se vogliamo ancora chiamarli così, o tra ceti, o tra classi se vogliamo estendere al passato questo nome, in cui il problema del diritto, che tendo a leggere in maniera né trionfalistica, né umanistica, ma soprattutto da un punto di vista politico-giuridico, come struttura costituzionale, faceva parte di una struttura costituzionale forte e non tanto caotica.

Per quanto riguarda le altre cose che ci ha detto Marconi, mi interessava quella relativa al governo della vita, di cui lui ci ha

parlato a proposito delle deprivazioni relative. Che cosa intende: un governo della vita come autonomia del soggetto nei confronti della propria vita o una biopolitica? Io sono più per questa seconda ipotesi, che riguarda gli Stati che oggi dominano il mondo.

Un ultimo punto sul concetto di utopia che egli ha usato; mi sembra che abbia usato un concetto di utopia modellato più sull'obsolescenza dei prodotti che non sull'originario significato di utopia che è sostanzialmente un taglio; l'U, se lo si interpreta come negazione e non come eu, è un taglio, utopo taglia l'istmo, cioè decide un ordine; *utopos* nega i *topoi*, è contrario ai *topoi*, a ciò che si dice normalmente intorno al bene e al giusto; è questa l'utopia di cui parla Pio Marconi, un'utopia forte? O è l'utopia dell'obsolescenza?

Volevo dire qualche cosa sul Cristo; non credo che possa essere un segno da contrapporre ad un'altra civiltà, ma, se è un segno, è un segno che sfonda civiltà.

Direi che condivido moltissimo della relazione di Ferrara e mi ha interessato molto l'analisi che ha fatto sull'11 settembre, perché noi abbiamo molto lavorato su questo punto. È molto interessante quello che dice, perché l'11 settembre, lungi dal creare un blocco alla globalizzazione, ne denuncia proprio l'indisponibilità, perché proprio sulla guerra, secondo me, si determina la continuità o discontinuità tra moderno e globalizzazione. Sono perfettamente d'accordo, forse perché io sono legato alla lettura dei classici; forse, ritorna utile andare a vedere Grozio e in particolare la figura del *bellum mixtum*, che mi sembra molto importante per avere dei modelli, non per retrodatarci a Grozio, ma per avere dei modelli di lettura di una guerra, che in un certo senso non ha parametri nelle tradizioni politiche e giuridiche che noi usiamo.

Un'altra domanda a Ferrara; quando dice che la Carta del '48 ormai è tramontata, che bisognerebbe farne un'altra, in cui i diritti siano stabiliti in un modo non compromissorio e accanto a questi diritti, stabiliti in modo non compromissorio, ci sia anche la possibilità di giustiziarli, per usare un'espressione che ha usato Pattaro. Allora, questa comincia ad essere una costituzione, nel senso che tende verso quella condizione cosmopolita di cui ci parlava Kant,

su cui Ferrara per mancanza di tempo ha chiuso, perché parlare di diritti umani in fondo ci spinge a parlare di umanità e il grande pericolo è l'umanitarismo. Se ci lasciamo attrarre in questo trabocchetto, direi che questo Congresso, che è stato così bello fino ad ora, potrebbe andare a scadere e non era questo naturalmente l'interesse di Ferrara, questo si è capito benissimo. Ferrara ha dato due indicazioni, a mio avviso, molto interessanti perché entrambe molto problematiche. In primo luogo, *La pace perpetua* di Kant, che io considero una delle opere più pessimiste di Kant. *De La pace perpetua* in genere si legge soprattutto la parte propositiva, non si legge, invece, la parte problematica che è il rapporto tra il moralista politico e la politica morale, dove si vede l'affanno di Kant a tener dietro all'idea di una morale regolatrice. In secondo luogo, la società civile hegeliana; mi è piaciuto molto questo richiamo, ma può avere due significati. O ha il significato della società civile come un'istituzione regolativa di rapporti in cui avviene la tragedia dell'etico. È questo che Hegel vuol dire, perché il sistema dei bisogni è soltanto la prima parte, poi c'è l'amministrazione della giustizia e la polizia, che rappresentano forme statuali molto avanzate. Quindi, o vuol dire già una forma di Stato la società civile mondiale, oppure può significare una cosa diversa. Se voi ricordate, Hegel dice che negli Stati Uniti l'America approda alla società civile e non allo Stato, perché non c'è ancora quella vera unità del molteplice, l'etico non è stato recuperato dalla tragedia, come ha fatto la Rivoluzione francese. Se è vera questa seconda ipotesi, è ancora più vera l'immagine di una America egemone.

*Franco Tamassia*

Io mi rivolgo un pò a tutti gli oratori di oggi, ma mi inserisco anche nel contesto generale del congresso. Molti analisti sono indotti a ritenere che la globalizzazione costituisca un *quid novi* significativo, che pertanto abbia portato ad un superamento essenziale di alcune categorie concettuali del diritto, almeno nella loro formulazione tradizionale, tra le quali quelle di Stato,

di sovranità e di fonti dell'ordinamento. Ora, per l'idea di Stato, ritengo che la globalizzazione abbia mutato solo la fenomenologia delle sue manifestazioni, ma non la sua essenza. Per esprimere meglio questa tesi potrebbe essere utile invertire il procedimento definitorio dello Stato, comprensivo delle due dimensioni: Stato apparato e Stato società, come realtà giuridica, politica e sociale. Se invece di definire lo Stato cercando di analizzare quelle realtà che, di fatto, per consuetudine, per autodefinizione formale, vengono chiamate "Stato", si partisse dall'individuazione di determinate realtà sociali e istituzionali insieme, e ad esse si attribuisse la denominazione di Stato, avremmo a disposizione uno strumento storicamente più flessibile per indicare determinate realtà la cui esistenza si rivela inevitabilmente meta-storica. Quindi, riscontriamo nell'evoluzione storica delle istituzioni un'istituzione costituita da un'organizzazione, alla quale individui e formazioni sociali debbono fare riferimento per coordinarsi, per sussistere, per ricevere una legittimazione formale sulla quale poter contare, con la quale debbono fare i conti, un'organizzazione fornita di una stabilità che trascende la contingenza degli individui e se la chiamassimo Stato, eviteremmo di confondere una realtà, la cui essenza si rivela metastorica con le sue manifestazioni storiche transeunti; così non si commetterebbe l'errore di sostenere che lo Stato non esisteva nell'antichità classica, che è nato nell'era moderna, che, così come è nato, potrebbe anche cessare di esistere come forma di convivenza della comunità umana. Non commetteremmo, infine, l'errore di attribuire al fenomeno della globalizzazione l'effetto di superamento dello Stato e dello Stato sovrano in sé, in quanto tale superamento né si sta verificando, né si potrà mai verificare, almeno accettando il procedimento definitorio proposto. Sono soltanto mutate le realtà storiche alle quali attribuire quelle denominazioni.

Il discorso si può estendere al concetto di sovranità. La sovranità non si è mai potuta esplicitare di fatto in autentica situazione di *superiorem non recognoscens*, da parte di un soggetto statale, perché in effetti, in nessuna epoca storica alcuno Stato ha mai agito del tutto privo di almeno un minimo di condizionamenti esterni,

cioè da parte della comunità internazionale. Sul piano effettuale, la sovranità di uno Stato si potrebbe allora intendere come il minimo grado di condizionabilità da parte di altri Stati e della comunità internazionale; mentre sul piano giuridico formale, sovranità ha significato solo il riconoscimento nei confronti di un determinato soggetto dello *status* di Stato e, pertanto, considerato sovrano da parte di alcuni o di tutti i membri della comunità internazionale, per cui anche San Marino o il Principato di Monaco possono dirsi Stati sovrani. Quindi, il fenomeno della globalizzazione non ha mutato l'essenza del concetto della sovranità, ma solo la misura della sua esplicazione, introducendo una serie di fattori condizionanti l'autonomia degli Stati, sia per quanto riguarda la sovranità all'esterno, sia per quanto riguarda la sovranità all'interno, anzi, per quanto concerne la sovranità all'interno, questa è stata esaltata dall'intervento della rete informatica.

Questo discorso può estendere ulteriormente i propri corollari applicativi a proposito del mutamento che può attribuirsi al concetto di fonti del diritto e di un ordinamento degli ordinamenti in genere, in rapporto al fenomeno della globalizzazione, se per Stato si intende quella realtà politico-istituzionale che ho indicato. Se la sovranità in senso assoluto non è mai esistita e pertanto nella sua accezione relativa non cesserà mai di esistere, allora anche il diritto sarà sempre statale e se un soggetto produce norme giuridiche cogenti con un determinato grado di effettività, quello sarà Stato e l'ordinamento internazionale produrrà sempre norme che deriveranno pur sempre da soggetti di natura statale. Il fenomeno dell'informatica muta solo le modalità di produzione delle norme, della loro comunicazione e conoscibilità, muta solo le dimensioni e le modalità dell'esercizio della sovranità, ma semmai le intensifica.

Prima di concludere, tuttavia, vorrei attirare l'attenzione degli analisti in ordine al rapporto tra diritto e globalizzazione sul fenomeno della glocalizzazione, che io ho sentito solo accennare, mi sembra da Chiodi. Il termine vorrebbe coniugare, come sappiamo, il globale con il locale, neutralizzando ciò che si trova in posizione intermedia, si tratta in pratica del diffondersi delle



autonomie locali sulla base del preteso superamento dello Stato, inteso nell'accezione riduttiva, in nome della globalizzazione. Si tratta di un fenomeno che costituisce, a mio vedere, la vera rivoluzione provocata dalla globalizzazione e che mi sembra fin qui rimasto sullo sfondo, se non ignorato.

A questo punto occorrerebbe un'ulteriore puntualizzazione, quando si parla di Stati come soggetti dell'ordinamento internazionale e come soggetti contrapposti alla società civile, quando parliamo di Stato-apparato contrapposto allo Stato-società, al di là delle personificazioni e delle ipostasi, dobbiamo tenere presente nelle nostre analisi il concetto di classe dirigente e politica. La classe dirigente politica può avere diverse dimensioni a livello statale, a livello sovrastatale, a livello infrastatale, regionale o locale; il fenomeno della glocalizzazione consiste nella pretesa delle classi dirigenti, che sanno agire a livello locale, di superare condizionamenti delle classi dirigenti a livello statale e rifarsi direttamente ad una autorità sovrastatale, un po' come avvenne con la *constitutio de feudis* nel medioevo.

*Bruno Romano*

Ho ascoltato la relazione di Pio Marconi e l'ho ripensata sentendo l'intervento di Cubeddu e sentendo soprattutto in Cubeddu riferire il processo di globalizzazione a un processo senza fini; quindi, è privo di senso e, come dice Cubeddu, contrariamente alle affermazioni di Galgano, l'ipotesi di un mercato perfetto nomina un'entità assente, un mercato che se fosse perfetto sarebbe la morte del mercato. A partire da questo ho ripensato il nucleo della relazione di Pio Marconi cogliendolo in questo: nel differenziale che ci ha proposto, il differenziale tra la qualità della vita delle genti. Marconi ha detto che questo differenziale è da ricondurre al fatto che c'è un'uguaglianza degli uomini di fronte alle merci, ma manca assolutamente un'uguaglianza tra gli uomini. In termini diversi, direi che c'è una sorta di priorità del rapporto uomo-merce e una condizione solo accessoria del rapporto uomo-

uomo; anzi è il rapporto uomo-merci che disciplina la relazione uomo-altri uomini. Nel dire questo, certo compare una precisa antropologia, anzi compaiono due antropologie giuridiche, che sono due antropologie generali, ma sono anche due antropologie filosofiche, che, forse, per pudore o, come avrebbe detto Spada, per vergogna mediatica, non sono state granché qui enunciate. Le due antropologie, riprendendole con Marconi, sono queste: una vede la misura unica nel rapporto uomo-merci; l'altra, invece, vede la misura del rapporto uomo-merci nella qualità della relazione tra gli uomini e vede che la qualità della relazione tra gli uomini è la disciplina degli scambi, la disciplina del commercio, è il limite giuridico a un funzionalismo solo commerciale. Come ho detto, queste due antropologie sono state nell'aria, ma non sono state enunciate; però ci sono lo stesso e, forse, non sono discusse nella proposta di Galgano dello *shopping* giuridico, perché l'unica ragione giuridica, che mi pare di poter cogliere nella proposta di Galgano, è quella del fondamentalismo funzionale del commercio. Galgano ha fatto un esempio, lo riprendo per porre le cose nel concreto immediato, ha fatto un rinvio alla disciplina degli appalti, dicendo che, forse, può essere giovevole servirsi delle normative italiane, pare che siano le migliori in termini di appalti. Quindi accade che altri, di altri paesi, di altri luoghi nei rapporti internazionali, possano prendere, come dice Irti, nel mercato dei diritti, possano usare le norme che meglio giovano al loro perseguire dei fini. Il risultato, però, in tutto questo è il mettere in concreto un'antropologia; Galgano, forse, non la vede, chiedo a Marconi se lui la vede, l'antropologia è quella dell'esclusione, la disciplina degli appalti secondo le normative italiane, forse, può funzionare bene, ma può produrre una quantità di esclusi dall'accesso al lavoro, può produrre, come si dice abitualmente, disoccupazione, senza lavoro, senza diritti al lavoro. Dunque, un'antropologia giuridica c'è, quella dell'indifferenza, l'antropologia dell'aver contingente, che esclude l'essere; è l'antropologia che impone ad alcuni la condizione dell'essere senza diritto, è l'antropologia di una ragione solo funzionale. Allora chiedo a Marconi e a Cubeddu, lo avrei chiesto anche a Galgano, ma si è

assentato: la ragione giuridica può essere soltanto una ragione funzionale? Ho un presagio nella risposta che mi avrebbe potuto dare Galgano, che ha detto che oggi avrebbe detto di sì ai Crocifissi nelle aule di insegnamento, nei luoghi pubblici; prima, invece, avrebbe detto di no. Ma la ragione del dire di sì oggi è solo una ragione funzionale, dunque è un modello che si riferisce ad una antropologia per intero costruita sul funzionalismo; di Luhmann non se ne vuole parlare, ma mi pare che continui ad essere assai presente: il diritto è solo uno strumento immunitario di chi in quel momento è più forte.

*Francesco Viola*

Il mio intervento sarà breve perché si rivolge alla relazione di Alessandro Ferrara e riguarda un punto in particolare, cioè la sua critica della tesi di Rawls relativamente alla dichiarazione universale dei diritti. La distinzione tra diritti di serie A e diritti di serie B è una cosa di cui già mi sono occupato in un articolo e avevo già notato che questa disparità è molto più grave di quello che sembri. Uno dei diritti che considero assolutamente importanti, pari a quello di libertà, è quello di associazione; ora, non solo il diritto al lavoro, alla equa retribuzione, ma addirittura il diritto di associazione viene considerato dal Rawls un diritto di secondo grado, rispetto a quel nucleo essenziale. Quello che non mi convince è la critica che Alessandro Ferrara fa a questa ripartizione di Rawls, una critica incentrata fundamentalmente sull'idea che in questo modo la morale prevale sulla politica. Mi chiedo se, quando si affermano dei diritti, questi che cosa sono se non un mettere dei limiti morali alla politica. L'idea stessa dei diritti non implica un certo primato della morale sulla politica almeno in certi settori? Altrimenti, distruggiamo l'idea stessa dei diritti; se subordiniamo i diritti alle scelte politiche, sia a livello nazionale, che a livello internazionale, se noi subordiniamo la carta futura dei diritti al consenso di questi popoli forniti di culture diverse, di ideologie diverse, allora noi abbiamo distrutto fundamentalmen-

te l'idea dei diritti; sarà un compromesso, un altro compromesso. Se è vero che possiamo leggere la dichiarazione universale del '48 come un compromesso, sostituiremo a quel compromesso un altro compromesso, ma non avremmo salvato l'idea dei diritti. L'idea dei diritti si basa proprio sulla prevalenza della morale sulla politica; un certo relativismo culturale potrebbe perdere di vista che la sfida oggi è quella di fare dialogare sul piano etico delle diversità culturali; ma farle dialogare sul piano etico vuol dire accettare dei parametri di ragionevolezza comuni; da questo dipende l'esistenza stessa dei diritti.

### *Giovanni Chiodi*

Le ricchissime relazioni mi hanno suggerito molte pillole, ma devo concentrarle in una sola che sarà indigesta. Sono suggestioni di fondo, che attraversano un pò tutte le relazioni e riguardano, a mio avviso, dei problemi che devono orientare; altrimenti, le proposte e i modelli che sono stati in qualche misura abbozzati, o indicati dalle relazioni, disorientano. Concentro al massimo; un problema è la tecnologia. Noi viviamo in una società in cui la tecnologia continua a riprodursi in maniera intensa e sempre accelerata; ieri abbiamo avuto esempi sull'informatica, ma la tecnologia tende ad essere una forma di riproduzione cieca, in quanto oggi si è in grado di autoprogrammare addirittura i processi, non solo produttivi, ma addirittura quelli tecnici a loro volta. Le scelte non vengono più compiute a carattere morale, a carattere coscienziale, politico-giuridico, ma sono scelte che vengono compiute già in chiave operativa e che diventano normative di fatto. È un problema, chiaramente, che appare necessario anche per la sussistenza; il problema del mercato, per esempio, è terribilmente condizionato da questi processi, tanto che lo stesso mercato diventa una forma di condanna, perché se non si producono nuovi mercati, sembra che la società non possa più resistere, un po' come Napoleone era condizionato a far continuamente guerre, se no crollava il governo. È un problema anche tecnologico, anzi

oggi investe la natura stessa dell'uomo; il problema antropologico, che è stato sottolineato precedentemente, credo che sia vitale a questo punto, perché noi parliamo di diritti, ma non sappiamo più di che uomo, perché la natura dell'uomo è compromessa anche da questo sviluppo bio-tecnologico.

Questo è un primo punto; connesso a questo c'è il problema della società di massa. Oggi si diffonde sempre più un criterio di società di massa in cui è difficile localizzare i soggetti veri e propri; ma la società di massa pone anche un grosso problema alle democrazie. Una democrazia all'interno di una società che tende a prospettarsi come società di massa comporta necessariamente il computo delle teste che contano per quantità, non per contenuto, perché i contenuti, a questo punto, vengono deferiti a queste forze autoriproducendosi che condizionano praticamente le scelte; è un problema di cui vedere i modelli.

Terzo punto connesso è quello che la forma di governo della collettività, in senso stretto, direi politico e giuridico, si presta sempre più ad essere una forma burocratico-procedurale; questo ci congiunge un pò al convegno precedente, quello di Trieste, l'ultimo della nostra Società, che era dedicato alla procedura. Procedurale vuol dire che governano le procedure, le modalità operative; ma la procedura cosa significa? Deresponsabilizzazione, perché viene responsabilizzata indirettamente una procedura, ma non i soggetti che la sfruttano, la adottano, la indicano, oppure che pure pongono le direttive di questa procedura; questo problema mette in gioco anche gli aspetti democratici, gli aspetti partecipativi, gli aspetti di cittadinanza che sono stati precedentemente prospettati.

*Emanuela Gambini*

Prima di tutto vorrei ringraziare il prof. Marconi per la sua illuminante relazione. Ha affermato che la globalizzazione fa entrare in crisi il sistema secolare di formazione delle norme; condivido in parte questa sua affermazione, in particolare non vedo e non riscontro questa uniformità ed omogeneità nel mondo giuri-

dico islamico. Distinguerai, quindi, la sorte del diritto pubblico, del diritto costituzionale e di quella parte del diritto privato, che è il diritto contrattuale, parte che è largamente laicizzata nei paesi islamici, dal diritto di famiglia e delle successioni, non secolarizzato e che è stato plasmato fortemente dalla teologia islamica. Gran parte del diritto civile (diritto contrattuale, commerciale, ecc.) nei paesi islamici è stato condizionato dai paesi colonizzatori, si è quindi uniformato, sia che questi si fossero dati un codice o meno. Posso citare l'Algeria, ma anche la Turchia, che fin dall'Ottocento ha guardato al *Code Napoleon* come a un modello esemplare, come un modello di razionalità; perciò fin dall'epoca coloniale si sono creati dei sistemi giuridici, che potremmo definire ibridi sotto il profilo delle fonti, posso citare, ad esempio, l'India che ha mantenuto la normativa che è stata data in alcuni settori dal paese da cui è stata colonizzata; ad esempio, il diritto dei brevetti fino al 1970 è il diritto dei brevetti imposto dall'Inghilterra. Cito questo settore proprio perché riguarda fortemente la globalizzazione ed è in questo ambito che soprattutto si delinea lo scontro tra paesi ricchi e paesi poveri. Per cui mi sembra che il sistema giuridico dei paesi islamici sia in parte secolarizzato, laicizzato; la Turchia, la Tunisia si definiscono Stati laici, anche se si tratta, forse, di una laicizzazione a metà. In tal caso il problema dei diritti umani si pone di fatto più che di diritto, più sotto il profilo della garanzia dei diritti umani e riguarda soprattutto lo iato tra differenti settori normativi.

*Francesco Maria Tedesco*

Vorrei fare alcune brevi e, forse, banali, considerazioni di tipo politologico. Penso che sia necessario accennare all'idea di resistenza e spiego perché. Con buona pace degli anarco-capitalisti, come dice Maria Chiara Pievatolo, credo, ad esempio, che il mercato sia tutt'altro che un'istituzione spontanea, che nasce alla Mandeville, dalla cooperazione di api operose, ma egoistiche, che perseguono atomisticamente fini individuali e che poi si compongono secondo

una sorta di eterogenesi dei fini in un quadro globale. A questo proposito, faccio due considerazioni, proprio sulla resistenza. Ieri gli informatici giuridici ci hanno parlato del potere informatico dell'impero; ma esiste un contropotere, che è quello, forse sì, spontaneo e dromico, cioè molto veloce, perché reagisce velocissimamente alle mosse del potere imperiale. Posso citare a questo proposito alcuni casi; faccio l'esempio di *hasta la vista*, che è un sito che fornisce *crack* per *crackare* i programmi che sono protetti dal diritto di autore, incide, quindi, sulla proprietà, ma anche sull'informazione. Faccio poi l'esempio dei postsituazionisti, di Luther Blissett, che molti di voi conosceranno; forse, in qualche modo, il contropotere imperiale in internet è velleitario; non so però se è più velleitario della *moltitudo* di arte e negro di Paolo Virno, il paradigma della moltitudine è S. Francesco, non so se questo sia rivoluzionario. Può darsi che sia cambiato l'apologo del contropotere rivoluzionario; il secolo scorso ci ha fornito il contropotere rivoluzionario come la tigre che aspetta nella foresta e attacca l'elefante una volta ogni tanto per farlo morire dissanguato, con l'inghippo che per una zampata la tigre era praticamente finita; ora l'apologo è cambiato nel senso che si può pensare a delle vespe che pungono l'elefante. Questa è una prima considerazione.

Una seconda considerazione è questa: mi chiedo se sia così velleitario ripensare le città, nel senso che si pensa alla globalizzazione per non pensare al proprio prossimo, inteso in senso spaziale e non temporale, cioè non colui che verrà, ma colui che ci sta vicino. Non so se pensare a Porto Alegre, non come il luogo del Forum sociale mondiale, ma come il luogo del bilancio partecipato, cioè della capacità dell'amministrazione di coinvolgere i propri cittadini; forse, è un'idea di democrazia diretta, un po' vecchia. Anche su questo chiedo quanto ci sia di velleitario in queste proposte, penso appunto all'idea di ripensare il potere comunale, il fare comune, come suggerisce, per esempio, Alberto Magnaghi in un recente saggio sul progetto locale. Mi chiedo, infine, se questo non sia fare politica nel senso di Cacciari, cioè dire all'altro che non è solo.

*Agata Amato*

Delle osservazioni rapidissime. Oggi è emerso in tutte le relazioni che c'è questo disagio, ne parlava anche Cubeddu, della scienza giuridica e delle teorie politiche nell'epoca della globalizzazione. In realtà, penso che sia soprattutto un problema di linguaggio; il linguaggio giuridico-politico non è all'altezza delle sfide e delle aspettative contemporanee, che sono un portato sempre della globalizzazione e anche della virtualizzazione. Ieri si è parlato della virtualizzazione dell'economia, della virtualizzazione dei testi, oggi si è accennato alla virtualizzazione dei corpi, pensiamo alle ricostruzioni di Heim sullo spazio cibernetico come luogo del platonismo realizzato. Finalmente il cibernauta si libera della prigione del corpo. Virtualizzazione e globalizzazione entrambe accumulate dal fatto che non c'è confine, non c'è qualche cosa che delimita; la virtualizzazione, forse, ancor di più perché, come ricostruisce Levy, fluidifica immediatamente ogni differenza appena costituita, fluidifica, aumenta naturalmente i gradi di libertà e fa, ovviamente, del vuoto, che scava l'elemento motore, l'elemento chiave del tutto.

Forse, però, è mancato in questi giorni un'attenzione verso la caratteristica prima della globalizzazione, che è la generalizzazione della categoria dello straniero. Nella globalizzazione si assiste a questa estraneità universale; è stata ripresa attraverso il richiamo alla modernità riflessiva di Beck, c'è il fuori dal C di Michel Serres. Ieri si parlava di comunità settoriali, proprio la presenza di comunità settoriali fa perdere di senso quella prima normatività condivisa dai partecipanti alla rete. Forse, però, il termine comunità è improprio, potremmo parlare non più di comunità, ma, come usa dire Bauman, semplicemente di folle residuali nella rete, oppure di tribù rudimentali e monotematiche che stanno attorno ad un argomento come se fosse un nuovo totem. È un problema di linguaggio naturalmente, perché non si tratta più, in questo caso, del linguaggio degli algoritmi, dei diagrammi di flusso e così via, della teoria della complessità computazionale. Si tratta, invece, di un linguaggio che adesso deve essere adeguato a folle



residuali e a tribù postmoderne; quindi, di un linguaggio che deve per forza di cose veicolare un'informazione anch'essa residuale e rudimentale. Noi, invece, tanto la scienza giuridica, quanto la teoria politica, siamo abituati a parlare a partire dal legame che c'è tra forma giuridica e individuo, spazio politico dell'azione comune e, forse, questo è un po' anche il problema.

### *Francesco Mercadante*

Devo dire che mi ha molto appassionato la relazione di Ferrara; gli ho sentito dire: esiste un embrione di opinione pubblica mondiale. Chiederei al prof. Ferrara se è solo un embrione, perché quanto ad opinione pubblica in ciò che essa ha di espressivo, mi ricollego alla sua splendida analisi dell'11 settembre, finalmente con i mezzi di comunicazione di massa mi sembra che essa non potrebbe essere più compiuta. Quindi, mi interessava molto quel terzo paragrafo, che leggerò negli atti, su questa umanità come regolativa o come universale concreto, che mette davvero in imbarazzo. Da questo punto di vista, tenderei a prendere un po' alla rovescia quello che lui ha detto a proposito di un governo come quello attuale degli Stati Uniti a cui è stato conferito un mandato, cosa senza precedenti, forse anche in regimi assolutistici, di individuare il nemico, ma il nemico è la nube tossica, con relativa geo-politica. Il nemico non è l'*hostis*; ecco perché tutte le polemologie sono andate in fallimento, tranne quella di André Glucksmann. La guerra in Afganistan, chiamata guerra per ragioni tecniche, non è una guerra; l'opinione pubblica mondiale, se mi è consentito, ha operato come umanità, perché nell'11 settembre c'è il *crimen laesae humanitatis*, colpita lì, reagisce il sentimento giuridico e – capisco il tuo disagio, caro Francesco De Sanctis – umanitario. Non abbiamo un altro termine, potremmo avere quello cosmopolitico, per il quale certamente opterei, ma è anch'esso inefficace; comunque, non c'è il minimo dubbio che dobbiamo a questo decennio che si chiude tutta una serie intensissima di riflessioni sulla pace perpetua, che non è stata affatto

accademica, perché quel libro è il nucleo più vero di una filosofia politica di cui Kant ci ha dato la traccia, tra l'altro con quella allusione al rapporto tra morale e politica, non tra morale e diritto, di cui non possiamo non fare tesoro oggi, nella cosmopolis in qualche modo costituenda e già in parte costituita; infatti, non spiego prof. Ferrara la sua fuga dall'idea di governo del mondo. Basta solo riferirsi al gruppo di Chicago, che è alle origini della Dichiarazione del '48. Concludo con un'osservazione; l'America è certamente oggetto di timori a proposito di imperialismo, neo imperialismo, ma noi l'abbiamo vista in braghe di tela, lo è ancora e l'opinione pubblica l'ha seguita fin dove poteva, con coscienza e con responsabilità; il consenso si è contratto, quindi c'è e l'umanità come universale e concreto è, forse, già operosa.

*Dott.ssa Cozza*

Mi rivolgo al prof. Ferrara e al prof. Cubeddu. Il mio più che un intervento è una domanda. Il fatto che, nonostante il moltiplicarsi di Carte e dichiarazioni aventi ad oggetto la tutela dei diritti umani, a tutt'oggi, come anche sottolineava il prof. Ferrara, non si possa parlare di un'effettiva tutela di questi diritti, né sul piano internazionale, né su quello europeo, è forse spiegabile dal rilievo che questa tutela viene richiesta agli stessi soggetti, gli Stati, che sono tra i principali violatori dei diritti umani. Qui riprendo un'osservazione del prof. Gentile, la domanda è: ha senso oggi parlare ancora di Carta dei diritti, penso in particolare alla Carta europea del 2000? Quale maggiore protezione dovrebbe offrire questa Carta oggi al singolo rispetto a quelle del passato? Ha senso parlare di una nuova Carta universale, di cui parla il prof. Ferrara, che precisi i limiti della sovranità degli Stati?

Il vero problema nell'ambito della tutela dei diritti umani è quello di individuarli, come sostiene il prof. Cubeddu, inserendoli in una carta o di individuare i limiti statali, come dice il prof. Ferrara? Oppure sta a monte ed è riconducibile alle impostazioni in termini di sovranità del rapporto cittadino-Stato? Ieri il prof.

Zaccaria proponeva, per esempio, di rileggere in chiave diversa, ma non per questo di abbandonarle, alcune categorie tra cui il principio di effettività; mi chiedo: lo stesso ragionamento è applicabile anche alle Carte dei diritti e, se sì, in che termini? Per fare una metafora, forse non molto raffinata, è come se, scoperto un vizio di costruzione in uno strumento, ci si ostinasse a volerlo far funzionare soltanto cambiando qualche vite.

## Repliche

*Pio Marconi*

De Sanctis ha colto il centro del problema delle mie intenzioni sulla globalizzazione; tutto è lecito, il disordine giuridico massimo è lecito, purchè ci sia un ceppo di principi fondamentali adamantini e qual è il modello dell'ordinamento inglese? L'ordinamento inglese è caotico, non c'è la divisione dei poteri perché il *premier* gode di tutti i poteri; il segreto dell'ordinamento inglese è reso chiaro dal fatto che Blair scioglie la Camera dei Lord in 20 giorni e non riesce in tre anni ad abolire la caccia alla volpe; proprio perché la Camera dei Lord inerisce al diritto pubblico e la caccia alla volpe inerisce ai diritti fondamentali del cittadino inglese, ancora sta penando; mentre ha licenziato 1200 Lord ereditari in 20 giorni, sulla caccia alla volpe c'è lo zoccolo duro dell'individuo inglese, del *gentleman*, che non si può toccare, questo è il modello.

Governo della vita; ci tengo molto, non è demagogia, né pietismo, ma la differenza è questa: antropologicamente l'uomo dei paesi sviluppati ha in mano degli interruttori della vita, lo vedo non come biopolitica, ma come facoltà soggettive e come elemento generatore di rancori tra il sottosviluppo e lo sviluppo. Pensate Madre Teresa di Calcutta che in punto di morte rifiuta la terapia costosissima; questo è un simbolo su cui si possono fare tanti ragionamenti, l'eutanasia, il rifiuto della terapia, dell'accanimento terapeutico, ma identifica il vero problema di differenza tra India e Inghilterra: con le risorse tu allunghi la tua vita, senza risorse non la allunghi. Madre Teresa sceglie di identificarsi con il mondo dell'India.

Bruno Romano e in parte anche Chiodi: è giusto, noi abbiamo due modelli di antropologia nella globalizzazione, un modello di uomo che è tale soltanto nel momento in cui è ridotto a merce, un modello di primato della merce quale modello di uomo. Non amo le problematiche neo personalistiche di Baumann, anzi a me Baumann dà fastidio e gli auguro di andare a dire a Varsavia le cose che dice tranquillamente ad Oxford, dove lo inseguirebbero a sediate, perché evoca cose che a Varsavia con lacrime e sangue sono riusciti a cacciare via. Baumann evoca un mondo che, con la scusa del neo confessionalismo, evoca gli orrori di Jaruzelski. Però, qual è il nuovo modello antropologico sul quale lavorare per la globalizzazione? Ce lo ha indicato Amartya Sen, che è un personaggio molto ambiguo, come si diceva negli anni '60. Amartya Sen traduce la proprietà di Locke in proprietà virtuale, cioè in lavoro; il lavoro è potenzialità di produzione di ricchezze, quindi, il modello antropologico è quello di un uomo che abbia diritto a costruire il proprio destino attraverso la possibilità di operare e di scegliere il lavoro, è una scelta oggi rivoluzionaria. Se leggete Rifkin, noi andiamo incontro ad una società dove la minoranza lavorerà; il grande problema etico e sociologico del millennio è, invece, quello di garantire a tutto il corpo sociale il diritto, se scelto, di poter lavorare, di poter costruire un proprio destino, perché non è possibile che una parte soltanto del mondo abbia il diritto di poter lavorare e l'altra certo sopravviva, ma come ricaduta del lavoro altrui.

Gambini; grazie dell'intervento, è vero che le costituzioni islamiche hanno un diritto positivo laico, ma su due temi c'è un ritorno al fondamentalismo che è la libertà religiosa, che significa anche libertà di innovazione scientifica. Mi ricordo sempre che Nasser, in un bellissimo discorso, disse che il mondo arabo doveva rendersi conto di non aver fatto nessuna delle grandi scoperte scientifiche e finché non avesse creato quel clima di libertà di pensiero – e, quindi, religiosa – tale da consentire la libera investigazione non avrebbe mai potuto svilupparsi; l'altro ritorno indietro è nel rapporto uomo-donna, c'è un netto ritorno indietro, c'è un'espulsione della donna dal mondo produttivo nell'Islam, ormai la norma fondamentale nei paesi islamici è l'articolo 7 della Costituzione egizia-

na, Costituzione della repubblica democratica socialista egiziana, ant imperialista, etc., dove si dice che la donna gode della pienezza dei diritti, può lavorare, etc., compatibilmente con il ruolo che alla donna attribuisce il Corano e in quel compatibilmente c'è la fregatura, perché gli hai negato tutto. Il modello dei paesi islamici è sempre questo e, quindi, l'integralismo è di diritto pubblico.

Pattaro, infine, non si è riferito a me, ma ha detto una cosa sulla quale voglio concludere. Questi nuovi ordinamenti della globalizzazione sono efficaci nei confronti dei potenti? È il grande interrogativo e il potente che si rifiuta di ottemperare che fine fa? Io dico che nel disordine degli ordinamenti arbitrari della globalizzazione assistiamo ad una forte efficacia e a un fortissimo potere deterrente nei confronti dei potenti. Pensate soltanto alla Nestlé che rinuncia ad un prodotto che doveva vendere in tutto il mondo per la protesta di un Presidente di regione, non di sinistra, il Presidente della Regione Liguria che protesta per il pesto alla genovese e la Nestlé, prima di ogni ricorso, dà il contrordine. Il governo americano vuole mettere l'embargo all'acciaio, in 20 giorni ritira l'embargo, è un fortissimo potere deterrente al punto che, io penso, in questo grande disordine della globalizzazione dobbiamo trarre dei modelli di modifica degli ordinamenti interni. Vorrei un ordinamento civile italiano, che fosse celere ed efficace come i lodi arbitrari dell'Organizzazione Mondiale del Commercio: decidono in 25 giorni, hanno poteri diversi, non sgarri e la sanzione è pesantissima. Allora cominciamo a ripensare anche il diritto interno su questo modello, però, avendo l'astuzia di concepire questo disordine, questa rinuncia a tanti principi.

*Alessandro Ferrara*

Ringrazio tutti coloro che mi hanno posto tantissime domande e già mi scuso con loro per l'incompletezza inevitabile della risposta; vado con cinque, sei pillole. Comincio naturalmente con Raimondo Cubeddu, con cui la tenzone continua sempre. Sulla democrazia cosmopolitica devo sottolineare che, in realtà, il sen-

so di quello che cercavo di dire era una presa di distanza dall'utopismo della democrazia cosmopolitica, la quale presuppone che si possa rifare su scala globale quel processo che si è fatto su scala nazionale, di costituzione di un corpo politico, in cui una testa è un voto; si vota e si costituisce un governo. Questa è un'idea da cui, secondo me, va presa distanza perché è non solo pericolosa politicamente, ma è un'idea etnocentrica, perché generalizza un'idea di individualità e di eguaglianza che appartiene soltanto a una tradizione tra le tante.

La risposta, però, va data alla domanda relativa a quale forma di ordine globale pensare e allora noi abbiamo un *continuum*, ai cui estremi ci sta l'idea di uno stato di natura (per cui lo Stato di diritto è solo nazionale; tra gli Stati vige l'assenza di norma, tranne patti reciproci, che si stringono fino a quando non vengono sciolti) e ci sta l'idea di un compiuto Stato di diritto, in cui tutte le relazioni sono normate. Dove ci collochiamo tra questi estremi? Se ho colto bene, il tuo suggerimento consiste nell'idea del riconoscimento reciproco e quindi di una struttura fondamentalmente pattizia dell'assetto delle relazioni internazionali. Credo che questo sia ancora insufficiente, nel senso che a questa dimensione pattizia di riconoscimento reciproco manca un criterio di generalità: sarebbe sotto i rapporti di forza, sarebbe una specie di fotografia della legge del più forte; non sarebbe una legge, ma una norma ancora troppo sul versante dello stato di natura.

La proposta che viene da autori come Rawls è una proposta di una giuridificazione di queste relazioni che non metta capo a uno Stato, a un governo mondiale, che si concentri invece su un nucleo essenziale di diritti.

Un'osservazione sulla tesi che l'unica cosa che abbiamo esportato è il mercato. Trovo questa formulazione ambigua; che cosa intendiamo per mercato? Comportamento economico, immagino; ma se intendiamo comportamento economico, in un senso minimale di scambio, non voglio dire baratto, scambio di merci contro denaro, questo è sempre esistito in tutti i tempi, non è certo un'esportazione dell'occidente. Se col termine "mercato" intendiamo un certo atteggiamento razionale di utilizzo della ri-

cerca di un'utilità economica, attraverso l'uso razionale delle risorse, qui entriamo in un ambito molto più ristretto di quello che Weber, in un altro vocabolario, chiamava spirito del capitalismo e che va profondamente differenziato da quello che esiste in tutto il resto del mondo, tranne che in occidente. Tornando all'idea di comportamento razionale organizzato da Weber, l'accumulazione con rapina è da escludere; la speculazione occasionale è da escludere; ma quello che è da escludere, e qui è il vero punto dove il coltello weberiano taglia ancora da noi, è quello che Weber pubblicamente chiama l'uso economico del privilegio politico; allora se noi escludiamo dal novero dei comportamenti economico razionali detto mercato, anche, con Weber, l'uso economico del privilegio politico, chiedo a te dove sia mai stato esportato, in quali parti del mondo sia mai stato esportato questo comportamento; forse esiste solo a Stoccolma e a Oslo. Quindi, l'idea che noi abbiamo esportato il mercato secondo me ha dei problemi; in un senso più ampio, non è vero; in un senso più ristretto c'è da dubitarne.

Ringrazio De Sanctis per le osservazioni costruttive che mi hai fatto; su Hegel non possiamo entrarci; sulla seconda che hai detto, è quella l'interpretazione a cui anch'io pensavo. Un punto che mi interessava è la seconda dichiarazione di cui parlavo; non vuole essere una costituzione, bisogna intendersi: forse sarebbe una costituzione, ma senza la parte due di ogni costituzione, senza la parte che regola le forme di governo o qualcosa senza una parte che costituisce un corpo politico. Sarebbe come se noi pensassimo a una giuridificazione dei rapporti non tra individui, ma tra Stati, che si basa semplicemente su una struttura di diritti. Pensiamo che cosa potrebbe essere: ecco, immaginiamo il nostro paese azzerando tutto il corpo legislativo, un paese in cui esistono delle istituzioni che lo governano solo sulla base della costituzione, senza nulla di più specifico che la costituzione. Quindi una flessibilità e uno spazio enormi e l'abbandono di un'idea di governo effettivo del mondo. In Kant c'è una distinzione terminologica che Giuliano Marini ha ripreso in un suo studio sulla pace perpetua; quando parliamo di umanità, in realtà parliamo di un



termine ambiguo, perché ne esistono due di concetti di umanità, almeno per il nostro discorso, poi possono essere infiniti, da altri punti di vista. Di interesse per il nostro discorso, ce ne sono due: un'idea morale di umanità come l'insieme di individui appartenenti alla stessa specie e viventi in un certo momento; l'altra è un'idea di umanità come la società di tutte le società esistenti, la società che racchiude tutte le società umane esistenti. Quindi, se noi forse dobbiamo rinunciare all'idea di un'umanità in quel senso, non per questo dobbiamo rinunciare all'idea di un'umanità come di una lega dei popoli, di una forma giuridica che mette insieme le società umane sulla terra, per come sono realmente esistenti, quelle democratiche e quelle non democratiche, dando uguali spazi a queste diverse società. Questo è un progetto secondo me non utopistico, ma realizzabile.

Ringrazio anche Viola per la sua osservazione sui diritti con cui concordo totalmente. Il concetto di diritto sarebbe distrutto, se venisse omologato a un compromesso tra parti che trovano consenso, se fosse omologato alla mediazione politica, al compromesso politico tra parti, sarebbe distrutta la forza di un diritto in quanto diritto. Concordo pienamente: i diritti sono dei paletti che vengono posti, degli steccati, dei paletti resi indisponibili al gioco di maggioranza e minoranza. Il punto però è chi li deve mettere questi paletti; questo era il senso della mia critica a Rawls. Non che non debbano esistere i paletti, perché sono assolutamente d'accordo; ma il punto è chi li deve mettere questi paletti: il filosofo morale, il filosofo derivandoli da una costruzione filosofica? Chi è che li deve porre? Secondo me, nella nostre intuizioni sta il fatto che il soggetto che può porre questi paletti è un soggetto che li autopone, è una volontà democratica costituente che, prima che inizi il gioco in cui interessi diversi si contrappongono in una arena secondo regole, pone gli steccati nell'arena. Si può illustrare il problema a partire dalla critica che ho esposto a proposito di un quadro istituzionale vecchio, in cui un filosofo pone, dall'alto di una teoria normativa sua, questi paletti e indica autoritativamente ad altri dove devono collocare il loro gioco, pena l'irrazionalità o qualunque altro disvalore filosofico. Il discorso che invece possia-

mo contrapporre è un discorso di cooriginarietà dei diritti e della volontà politica popolare, cioè una volontà di liberi ed uguali. In questo caso una comunità di Stati, perchè sarebbe una comunità di Stati che, attraverso i loro rappresentanti, dicono quali limiti vogliono, quali prerogative vogliono reciprocamente darsi.

Per un dovere di civiltà, volevo dire al professor Mercadante che lo ringrazio per le sue osservazioni; l'embrione di opinione pubblica che si va formando è solo embrione, secondo me, pur con tutto l'auspicio che diventi qualcosa di più. È solo un embrione al momento, perché gli mancano i canali di efficacia; l'opinione pubblica di un paese può tirar giù un governo, l'opinione pubblica mondiale si accende, si indigna, si commuove, ma non tira giù nessun governo, non ha dei canali di efficacia altrettanto precisi, a mio avviso, di un'opinione pubblica nazionale. Perché la fuga dall'idea di governo del mondo? Perché credo che sia il rispetto della diversità che ci porti a pensare che la distanza tra le diversità del mondo, localmente istituzionalizzate e culturalmente incorporate, è più ampia di quello che osserviamo in qualunque società nazionale. Troppo esile sarebbe lo spazio della sovrapposizione in Europa di due religioni sorelle che venerano gli stessi testi come testi sacri e si sono combattute per cent'anni prima di arrivare alla separazione di Stato e chiesa, ed erano due religioni nate nello stesso seno, nella stessa tradizione. È difficile pensare che una significativa area di sovrapposizione si realizzi con le differenze che esistono a livello mondiale.

Alla dottoressa Cozza; le procedure, le carte che si producono, continuano, secondo me, ad avere un valore, benché siano disattese, benché stiano lì, forse per essere disattese; ma hanno un loro valore, perché spostano l'onere della prova su chi intende violarle e questo ha il suo peso nel gioco politico.

Volevo dire un'ultima cosa al professor Chiodi, che diceva di ostacoli sulla via della democrazia della società di massa. Credo che in questo si può forse pensare con una vena leggermente più ottimistica al fatto che nella società complessa attuale ci sono anche delle crescite della dimensione democratica che vengono poste in essere, non soltanto i guai della massificazione. Un autore

come Bruce Ackerman ha scritto un libro che si chiama *La nuova separazione dei poteri*, che verrà presto pubblicato in Italia, in cui rivisita la teoria della divisione dei poteri, prevede sempre i tre classici poteri, ma rileva che, alla luce della enorme complessità della società contemporanea, in un contesto come quello inglese, Blair ha posto in essere una commissione parlamentare che scardina alcuni aspetti della vita politica come la conosciamo. Questa commissione sull'equità elettorale sta producendo l'idea che l'equità di una competizione elettorale, che naturalmente è vitale per la legittimità del risultato e delle istituzioni, è in funzione non solo della trasparenza dei finanziamenti, come siamo abituati a pensare (da dove vengono i soldi per la politica), ma è in funzione del sostanziale sbilanciamento dei finanziamenti. In un quadro naturalmente bipolare come quello inglese, ma naturalmente interessa anche noi, perché, se la proposta ha fatta salva la trasparenza del finanziamento (ma qualcuno possiede in rapporto di uno a dieci finanziamenti per veicolare il proprio messaggio), in che modo possiamo dire che il risultato della competizione elettorale è equo e i suoi risultati sono legittimi? Questa proposta non viene da un circolo di rifondazione comunista, ma da una commissione parlamentare inglese insediata da Blair. Quindi, c'è una frontiera della democrazia che si sposta, pur nelle condizioni della società di massa e produce un concetto sempre più normativamente esigente della democrazia stessa.

*Raimondo Cubeddu*

Bene, siccome il Presidente non ha il potere di produrre il tempo e siccome le vostre aspettative legittime, data l'ora, richiedono una parte consistente del medesimo, sarò purtroppo breve e forse drastico. Allora parto da Ferrara: prendo atto con piacere della distanza dall'ipotesi della democrazia cosmopolitica, che è una prospettiva che mi inquieta parecchio. Non riuscirei, insomma, mi vedrei male in un posto di questo tipo. Il problema è quale ordine globale pensare e questo pone un problema fondamentale

nel senso che la risposta sposta il problema su qualcosa di cui ci eravamo dimenticati, nel senso che la filosofia politica per troppo tempo ha pensato al proprio problema come il problema della giustificazione dello Stato, in questo forse indotta anche da una cattiva influenza dei giuristi, ma in realtà il problema originario era l'ordine. Ora, che l'ordine vi sia, rimane un problema teorico aperto; qual è il miglior tipo di ordine? Quale sarebbe il miglior tipo di ordine globale? Quindi, se noi allarghiamo la prospettiva, ci togliamo dal problema di trovare criteri di giustificazione per lo Stato, che possono essere utilitaristici di tutti tipi e ci spostiamo su di un altro piano.

Sicuramente sono d'accordo sul problema costituito dal mercato. Cos'è il mercato? Cos'è che siamo riusciti a esportare? Siamo riusciti a esportare sistemi molto efficienti di produzione e di scambio dei beni; allora tenderei a dire che il mercato è un sistema di trasmissione di informazioni tramite prezzi. Potrei dire che il sistema di mercato è un sistema più o meno spontaneo di allocazione dei diritti di proprietà. Dopo di che, ci vorrebbero due ore per spiegare ognuna di queste cose. Però, sostanzialmente, quello che voglio dire è che quando noi andiamo a parlare del mercato, in realtà abbiamo di fronte concezioni del mercato molto diverse e che sono molto cambiate. Che cosa ha a che fare un sistema di scambio di informazioni tramite prezzi con l'idea del mercato perfetto? Allora ritorno un pò al problema già posto sul mercato perfetto: non esiste chi abbia mai pensato al mercato perfetto. Infatti, ci sarebbe bisogno di un mercato con persone che hanno tutti la stessa conoscenza o che sono uguali? Non ci sarebbe bisogno di scambiare nulla, saremmo tutti perfetti, una specie di piccoli dei, forse litigheremmo per altre cose, però non avremmo il problema di soddisfare in un tempo soggettivo dei bisogni che sono diversi. Il problema del mercato è un problema su cosa intendere. Ci sono varie cose e non possiamo parlare a lungo, ad esempio il finalismo. Certo sono d'accordo con Ferrara, anche per me la globalizzazione è un processo che non ha senso ed è anche qualcosa a cui è molto difficile dare un senso, anche perché ognuno vorrebbe darle il senso che vuole, come la

logica perversa delle scelte collettive. Noi partecipiamo a delle scelte collettive perché speriamo che il risultato finale sia superiore allo sforzo che noi abbiamo messo nel progetto. Quindi, ci organizziamo per questo e molto spesso ci accorgiamo che in realtà prendiamo delle fregature, che il risultato finale è molto inferiore a quello delle aspettative. È il gioco della vita sostanzialmente. Però, tutto sommato, i tentativi di organizzare questo gioco della vita per produrre dei risultati che siano accertabili da parte di qualcuno, hanno funzionato forse anche peggio della disciplina degli appalti, una disciplina perfetta, le opere pubbliche vengono fatte con ritardi enormi, cosa che pone dei problemi.

L'altro problema è che possiamo avere un alto grado di tutela dei diritti individuali e dei diritti sociali. Solo che, quando c'è contestazione sui medesimi, molto spesso la sentenza avviene in una dimensione in cui il richiedente ha superato il problema, è morto, non gliene importa più nulla, ha risolto la cosa in un altro modo, ha cercato di risolvere il problema attraverso altre strutture. La ragione giuridica può essere soltanto una ragione funzionale, ma penso che le istituzioni siano soprattutto dei tentativi di produrre regole in base alle quali gli individui possono soddisfare, in modo più o meno prevedibile, le loro aspettative, delle aspettative che cambiano, che non ho assolutamente voglia, intenzione o piacere di selezionare. È chiaro che, se ci muoviamo in questa dimensione, abbiamo un processo complesso. Però, se pensiamo che questo processo possa essere velocizzato imponendo delle direttive dall'alto, sarebbe semplicemente una sciocchezza, perché non è affatto detto che la recezione di quello che viene dall'alto, anche se perfetto, produca in tempo, in qualche dimensione di tempo, dei risultati apprezzabili. Ad esempio, noi tutti possiamo dire che uniformarsi al vangelo sia molto bello e sia molto saggio, poiché presupponiamo che viene da una fonte che ha una conoscenza molto complessa. Da duemila anni è stato annunciato il messaggio e tuttavia, sarà che nel frattempo siamo cambiati come composizione di persone, i risultati non sono quelli attesi. Nonostante il fatto che, quando si legge quel messaggio, si dice che sarebbe certamente bello se tutti si comportassero così.

Quindi c'è un problema: se da una parte vi sono le informazioni che vengono dal basso, dall'altra le informazioni che vengono dall'alto possono essere giuste o sbagliate, ma sempre si scontrano con una distribuzione sociale molto diseguale della conoscenza, il che produce tutti gli inconvenienti che viviamo. Posso chiarire meglio quanto vengo dicendo a partire da un esempio personale: quando ho studiato il tedesco e Strauss, ho imparato una cosa: che bisogna prima capire e poi criticare.

Allora, circa il mercato, si parla di Hayek. C'è chi vede in Hayek un teorico del mercato come istituzione spontanea, come evolucionismo spontaneo; Hayek parla invece di un'istituzione culturale spontanea. E allora dobbiamo chiederci cos'è un'istituzione culturale spontanea. Savigny dice che non possiamo pensare che tutte le istituzioni che sono nate per via organica siano esenti da critiche, ma che tutte queste istituzioni possono essere criticate in base ai principi, alle leggi naturali esatte e ai risultati dell'esperienza. Allora, per chi vuol capire, il problema è chiuso: non è che tutte le istituzioni che nascono spontaneamente siano di per sé stesse buone, c'è una evoluzione culturale, una selezione di queste istituzioni e dei comportamenti, che ha direzioni che noi non possiamo prevedere. Ma tra queste direzioni, che noi non possiamo prevedere, non vi è certo la spontanea armonizzazione degli interessi, la quale non nasce con gli austriaci, nasce nell'ambito in cui nasce Frederic Bastiat, pur se per certi versi sono così anche gli inglesi. Bastiat lo diceva presupponendo che gli individui fossero guidati da una legge naturale e soprattutto da una Provvidenza che non si disinteressasse delle vicende umane e delle vicende storiche. L'armonizzazione è questa; ma se voi mettete insieme Bastiat con Mandeville viene fuori un casotto disgustoso, perché il Mandeville in realtà è l'antitesi di questo: le api operose non producono affatto la spontanea armonizzazione, né producono spontaneamente pubblici benefici. Mentre in Bastiat abbiamo un progresso, Mandeville ci dice un'altra cosa, terribile, ci dice che a un certo punto tutto questo – la favola delle api – in realtà è un casino. Come sapete Mandeville ha scritto a giustificazione delle case chiuse, quindi non uso un termine vol-

gare, uso un termine scientifico. In questo caso, ci mette in luce che, in tutto questo, irrompe un altro sistema di conoscenza, per cui possiamo ottenere ancora più vantaggi, se diventiamo tutti virtuosi. La grande svolta è questa, ma quando questo sistema si impone, il risultato è deteriore, è spaventoso. E allora dov'è l'ottimismo? Allora possiamo mettere Mandeville, lo spontaneismo di questa tradizione di un liberalismo ateo, diciamolo francamente, insieme con lo spontaneismo e con l'ottimismo della tradizione di Bastiat? Non possiamo. Ma mettere insieme tutte queste cose è possibile, è molto facile, semplicemente basta ignorare le opere di queste persone.

L'ordine per questi signori è una possibilità, né più né meno come era una possibilità l'ordine del miglior regime politico per i classici. E cos'era il miglior regime politico? Una cosa a cui dobbiamo tutti tendere, ma che non si realizzerà. Invece noi abbiamo pensato successivamente che in realtà ci fosse una evoluzione verso il bene, verso il meglio e via di seguito. Penso che Mandeville sia proprio in questa linea e che gli austriaci siano proprio in questa linea; non hanno o non condividono questo ottimismo. Per cui non ci resta che affrontare il discorso sulle istituzioni, sul mercato, sulla politica, sullo Stato e via di seguito in altri termini. È uno sforzo un po' difficile, però c'è gente che ci sta pensando e noto che non solo io rifletto su qualcosa. Però, prima di criticare queste cose, bisognerebbe anche un po' leggerle seriamente, non negli interpreti, ma nelle opere.

Idee di giustizia e diritti umani





Giampaolo Azzoni

L'idea di giustizia fra il relativo e l'universale

### 1. Correlatività di universale e particolare nell'idea di giustizia

1.1. Come scrive Emmanuel Levinas, “pour la tradition philosophique de l'Occident, toute relation entre le Même et l'Autre, quand elle n'est plus l'affirmation de la suprématie du Même, se ramène à une relation impersonnelle dans un ordre universel”<sup>1</sup>. In altri termini, nella tradizione filosofica dell'Occidente, l'alternativa alla ingiustizia si colloca sul piano dell'universale. L'evidenza massima di ciò è il concetto di legge che è pensato, fin dalle origini, nella forma dell'universale: “ὁ [...] νόμος καθόλου πάντων, “*ho [...] nómos kathólou pân*”, “la legge è sempre un universale”<sup>2</sup>.

Ancora nel 1913 il saggio di Georg Simmel *Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik* [*La legge individuale. Un saggio sul principio dell'etica*] suonava provocatorio fin nel titolo, rispetto ad un contesto teorico, segnato dall'etica e dalla filosofia del diritto kantiane, in cui legge e universalità erano pensate “in una connessione ovvia, logicamente necessaria”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, 1974, p. 60.

<sup>2</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1137b 13.

<sup>3</sup> G. Simmel, *Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik*, in “Logos”, 4 (1913), trad. it. *La legge individuale. Un saggio sul principio dell'etica*, in G. Simmel, *La legge individuale e altri saggi*, Nuova Pratiche, Parma, 1995, p. 75. Per il fenomeno della legge individuale, A.G. Conte ha proposto il termine ‘idionomia’ (cfr. A.G. Conte, *Nomotropismo: agire in funzione di regole*, Torino, 2001<sup>2</sup>, pp. 913-914).

1.2. Ma insieme all'universale l'Occidente ha pensato il particolare. L'idea della giustizia, nello stesso momento in cui si costituisce come idea della giustizia *universale*, si costituisce anche come idea della giustizia *particolare*. La giustizia, proprio perché *universale*, non può non essere anche *particolare*.

Mi limito a ricordare tre luoghi in cui la connessione tra universale e particolare si manifesta in modo strutturale e ineludibile.

1.2.1. Il *primo* di questi tre luoghi è il *rapporto tra norma universale e caso particolare*, tra – come si sarebbe detto all'inizio del XX – fattispecie astratta e fattispecie concreta (o fattispecie reale<sup>4</sup>).

Come scrive Aristotele:

ciascuna delle determinazioni della giustizia e delle leggi, è come l'universale nei riguardi del particolare; le azioni compiute, infatti, sono molte, ma ciascuna delle norme è una: la norma è un universale<sup>5</sup>.

1.2.2. Il *secondo* dei tre luoghi in cui la connessione tra l'universale e il particolare si manifesta in modo strutturale e ineludibile è meno evidente del primo, ma ancora più radicale. Esso si potrebbe denominare “*accidentalità dell'universale*”.

L'accidentalità dell'universale attiene a ciò che Hegel ha chiamato “il *puramente positivo* delle leggi” [“das rein Positive der Gesetze”], cioè una componente di accidentalità che necessariamente accompagna la norma universale nella sua realizzazione.

Scriva Hegel:

Non si può determinare *razionalmente* [“vernünftig bestimmen”], né decidere attraverso l'applicazione di una determinatezza proveniente dal concetto

<sup>4</sup> D. Rubino (*La fattispecie e gli effetti giuridici preliminari*, Milano, 1939, pp. 3-4) distingue fattispecie astratta, concreta e reale: “la fattispecie *astratta* è quella prevista in via ipotetica dalla norma, ed è una delle due parti costitutive della norma”; “la fattispecie *concreta* è una fattispecie corrispondente alla fattispecie astratta, ma pensata nel suo storico divenire [...], è un'astrazione che l'interprete ricava da tutte le possibili fattispecie reali”; “la fattispecie *reale* [...] o meglio le fattispecie reali, sono quelle della vita, individuate nel tempo e nello spazio. Come nessun fatto è uguale ad un altro, così nessuna fattispecie reale è uguale ad un'altra e ad una fattispecie astratta”.

<sup>5</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1135a 5-8.

[“*aus dem Begriffe*”], se, per una trasgressione, la sanzione giusta [“*das Gerechte*”] sia una pena corporale di quaranta colpi o, invece, di quaranta meno uno; o se la sanzione giusta sia una pena pecuniaria di cinque talleri o, invece, di quattro talleri e ventitré soldi ecc.; o se la sanzione giusta sia una pena detentiva di un anno oppure di trecentosessantaquattro giorni ecc. o, invece, di un anno e uno, due o tre giorni. E, tuttavia, già un colpo in più, o in meno, un tallero o un soldo in più, o in meno, una settimana, un giorno di detenzione in più, o in meno, sono un’ingiustizia [“*eine Ungerechtigkeit*”]<sup>6</sup>.

Analogamente, Aristotele scriveva:

che il riscatto di un prigioniero sia di una mina, o che si debba sacrificare una capra e non due pecore, originariamente è affatto indifferente che sia in un modo piuttosto che in un altro, ma non è indifferente una volta che sia stato stabilito<sup>7</sup>.

1.2.3. Infine, il *terzo* dei tre luoghi in cui la connessione tra l’universale e il particolare si manifesta nell’idea di giustizia ha due versioni opposte: la *riduzione* dell’universale e la *moltiplicazione* dell’universale.

Nella *riduzione* dell’universale, l’universalità della giustizia viene ridotta ad un caso speciale di un’universalità ulteriore e superiore: la giustizia in senso stretto, quella di cui trattano il diritto e la politica, viene ridotta a “*virtus specialis*”<sup>8</sup>, virtù che è parte di una “*virtus generalis*”<sup>9</sup> o “*iustitia legalis*”<sup>10</sup> che è, invece, virtù nella sua interezza, virtù integrale, totalità della virtù, “ὅλη ἀρετή”, “*hólē aretē*”<sup>11</sup>. Nella *moltiplicazione* dell’universale, l’universalità della giustizia viene moltiplicata in una serie aperta di universalità particolari che sono in un complesso rapporto di specialità con la prima.

Come scrive Tommaso,

si parla di un diritto dei militari, dei magistrati, o dei sacerdoti, non per una menomazione del diritto in senso assoluto, [...] ma per indicare che a cia-

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, § 214.

<sup>7</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1134b 20-24.

<sup>8</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, II-II. q. 58, a. 5, ad 1.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1130a 9.

scuna condizione personale, secondo il compito ad essa inerente [*“officium”*], è dovuto qualcosa di particolare<sup>12</sup>.

## 2. *Opposizione e composizione di universale e particolare nell'idea di giustizia.*

2.0. Come s'è visto nel § 1., universale e particolare sono plurivocamente correlativi. La correlazione si manifesta come tensione che ha nella *opposizione* o nella *composizione* i due esiti tipici della riflessione filosofica su di essa. Ma né l'opposizione, né la composizione eliminano la tensione, la correlatività strutturale di universale e particolare. La bipolarità resta tale anche quando uno dei poli viene messo in un cono d'ombra o quando i due poli vengono ravvicinati in un'impossibile fusione.

2.1. L'opposizione di universale e particolare ha ovviamente due versioni: l'opposizione di universale e particolare per privilegiare il primo (l'universale) e l'opposizione di universale e particolare per privilegiare il secondo (il particolare).

2.1.1. L'opposizione di universale e particolare per privilegiare l'*universale* è già interamente definita nel pensiero di uno dei primi maestri dell'Occidente: Senofane di Colofone (570 circa – 470 circa a.C.).

Senofane contrappone, infatti, l'universalità di un Dio “uno e privo di corpo”<sup>13</sup>, “un dio solo tanto tra gli dèi quanto tra gli uomini”<sup>14</sup>, che “tutto vede, tutto percepisce, tutto ode”<sup>15</sup>, alle rappresentazioni particolari (e, secondo lui, false) che ne hanno le diverse popolazioni.

Scrive Senofane in versi celeberrimi:

<sup>12</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II. q. 57, a. 4, ad 3.

<sup>13</sup> Senofane, fr. DK 23, trad. it. Senofane di Colofone, *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Firenze, 1956, p. 137.

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

<sup>15</sup> Ivi, fr. DK 24 (trad. it. p. 137).

Gli Etiopi asseriscono che i loro dèi sono camusi e neri, i Traci che sono azzurri di occhi e rossi di capelli<sup>16</sup>.

Per altro se avessero mani i bovi, <i cavalli> e i leoni, o fossero in grado di dipingere e di compiere con le proprie mani opere d'arte come gli uomini, i cavalli rappresenterebbero immagini di dèi e plasmerebbero statue simili a cavalli, i bovi a bovi, in modo appunto corrispondente alla figura che <ciascuno> possiede<sup>17</sup>.

E così, nel verso che segue, Senofane racchiude ogni futura critica al particolarismo dei valori:

“Intorno alla solida casa [“*πυκινὸν δῶμα*”, “*pykinòn dōma*”] stanno piantati i <bacchi> di abete”<sup>18</sup>.

I “bacchi” sono ramoscelli d'abete che gli iniziati portavano al dio, in quanto, secondo la concezione originaria, Dioniso poteva trovarsi anche in un abete.<sup>19</sup> Qui un rituale particolaristico, e incongruo per un dio, viene associato significativamente ad una casa, solida, ma anche «protetta» «serrata», «ben chiusa», *πυκινόν*, *pykinón* (il parallelo verbo *πυκάζειν*, ‘*pykázēin*’, significa “chiudere” e anche, più precisamente, “chiudere la porta di casa”).

2.1.2. L'opposizione di universale e particolare per privilegiare non l'universale, ma il *particolare* è un *fatto* molto antico nella storia dell'idea di giustizia in Occidente, forse più recente è la rivendicazione di tale fatto come *valore*.

2.1.2.1. È un *fatto* molto antico perché compare sia nel primo pensiero della *pólis*, sia nelle prime considerazioni etnologiche.

Eraclito (540 circa – 480 circa a.C.) nel frammento 44 DK scrive “Il popolo deve combattere per la legge come per le mura della città”, dove legge e mura sono fortemente associate.

Erodoto (484 circa – 420 circa a.C.) offre poi un primo fondamentale saggio di rispetto delle differenze etnologiche, ma, al

<sup>16</sup> Ivi, fr. DK 16 (trad. it. p. 131).

<sup>17</sup> Ivi, fr. DK 15 (trad. it. p. 131).

<sup>18</sup> Ivi, fr. DK 17 (trad. it. pp. 131-132).

<sup>19</sup> Cfr. la nota di Mario Untersteiner alle pp. 131-132 della sua traduzione di Senofane.

contempo di oscuramento dell'universale, fino ad anticipare il moderno relativismo culturale<sup>20</sup>. Di grande importanza il passo dell'interrogatorio di Dario agli Indiani detti Callati e ai Greci sulle usanze rispettive di cibarsi dei propri padri morti o, alternativamente, di cremarli: la prima usanza provoca l'orrore dei Greci, la seconda invece ripugna agli Indiani<sup>21</sup>. Anche sulla base dell'esperimento di Dario, Erodoto ritiene che "se uno facesse a tutti gli uomini una proposta invitandoli a scegliere le norme (*nó-moi*) migliori di tutte le altre, dopo aver ben considerato ognuno sceglierebbe le proprie: a tal punto ciascuno è convinto che le sue proprie norme (*nómoi*) sono di gran lunga le migliori di tutte".

Michel de Montaigne (1533-1592) avrebbe ripreso e ampliato l'episodio raccontato da Erodoto in una girandola forse insuperata di stravaganze etnologiche, guidato dalla convinzione "che non ci sia nell'umana immaginazione alcuna fantasia così sfrenata, che non abbia per corrispettivo l'esempio di qualche pubblica costumanza" ("J'estime qu'il ne tombe en l'imagination humaine aucunes fantasies si forcenée qui ne rencontre l'exemple de quelque usage public")<sup>22</sup>.

2.1.2.2. Dunque, attraverso gli esempi essenziali di Eraclito, Erodoto e Montaigne, l'opposizione di universale e particolare, finalizzata a un qualche privilegiamento del *particolare* nell'idea di giustizia, risulta un *fatto* molto antico nella storia dell'idea di giustizia in Occidente. Come ho detto sopra, è forse più recente la rivendicazione di tale fatto come *valore*: valore non polemico (come in parte della sofistica), ma valore paradossalmente universale.

Qui si aprirebbe il tema teoreticamente fondamentale (e ancora inesplorato) della ricostruzione di una etica dell'ecceità (*haeccei-*

<sup>20</sup> Cfr. M. Bettini, *Mos, mores e mos maiorum. L'invenzione dei "buoni costumi" nella cultura romana*, Torino, 2000, pp. 244-247.

<sup>21</sup> Erodoto, *Historiae*, 3, 38. Cfr. A. Beltrametti, *Erodoto: una storia governata dal discorso. Il racconto morale come forma della memoria*, Firenze, 1986, pp. 180-181.

<sup>22</sup> M.E. de Montaigne, *De la coutume, et de ne changer aisément une loy receüe* [*Les essais XIII*]; trad. it. Id., *Saggi*, Milano, 1997, p. 130.

tas) da Duns Scoto (e, forse, dallo stesso Agostino) fino a Emmanuel Levinas<sup>23</sup>. Mi limito solo a citare un autore contemporaneo di diversa tradizione etica, ma le cui osservazioni, anche per le loro valenze sociologiche, lo rendono particolarmente pertinente in questo congresso dedicato a “Diritto, politica e realtà sociale nell’epoca della globalizzazione”: Theodor W. Adorno.

L’opera di Adorno è segnata dalla denuncia di quella che egli chiama “*die Gewalt des Allgemeinen*”, “la violenza dell’universale”<sup>24</sup>:

l’universale depreda il particolare di quel che gli promette<sup>25</sup>.

Secondo Adorno, “la razionalità universale si pone quasi inevitabilmente in contrasto con gli uomini particolari, che essa deve negare per diventare universale”<sup>26</sup>. Questa è anche la ragione per cui sarebbe così diffuso e popolare il nominalismo filosofico<sup>27</sup>.

Adorno però mette in guardia anche contro la sterile opposizione del particolare all’universale:

un vero primato del particolare sarebbe ottenibile solo modificando l’universale. Ma installarlo senz’altro come esistente, è un’ideologia complementare<sup>28</sup>.

L’apertura di Adorno è verso l’individuo:

l’individuo con l’esperienza e coerenza è capace di una verità dell’universale [*“Wahrheit des Allgemeinen”*]<sup>29</sup>, che questo, come potenza ciecamente affermantesi, nasconde a se stesso e agli altri<sup>30</sup>. La riflessione della differenza

<sup>23</sup> Cfr. per un approccio non etico, ma ontologico, all’ecceità: G.S. Rosenkrantz, *Haecceity. An Ontological Essay*, Dordrecht, 1993.

<sup>24</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, 1966, pp. 301 ss., trad. it. *Dialettica negativa*, Torino, 1970 pp. 277 ss.

<sup>25</sup> Ivi, p. 317, trad. it. p. 292.

<sup>26</sup> Ivi, p. 310, trad. it. p. 285.

<sup>27</sup> Ivi, p. 305, trad. it. p. 280.

<sup>28</sup> Ivi, p. 305, trad. it. p. 281.

<sup>29</sup> Segnalo l’opposizione, presente in Adorno, tra “*Gewalt des Allgemeinen*” e “*Wahrheit des Allgemeinen*”.

<sup>30</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, cit., p. 335, trad. it. p. 310.



[“*die Reflexion der Differenz*”], non la sua estirpazione [“*Extirpation*”], servirebbe alla conciliazione [“*Versöhnung*”] di universale e particolare<sup>31</sup>.

Un Adorno, dunque, i cui accenti sulla crisi e infinita potenzialità dell’individuo sono in una singolare sintonia con le coeve riflessioni di Enrico Castelli Gattinara di Zubiena e di Giuseppe Capograssi<sup>32</sup>.

2.2. Come ho detto sopra (§ 2.0.), la tensione tra universale e particolare non ha come unico esito l’*opposizione* (opposizione che – come s’è visto – può privilegiare alternativamente uno dei due termini). Esito possibile della tensione tra universale e particolare può essere anche la loro *composizione*, o meglio *ricerca* di composizione, in quanto né l’opposizione, né la composizione possono eliminare la correlatività strutturale di universale e particolare.

2.2.1. Il luogo classico della composizione di universale e particolare nella teoria della giustizia è la teoria dell’equità.

Secondo Aristotele “la natura dell’equo” è “quella di essere un correttivo [“ἐπανόρθωμα”, “*epanórtōma*”] della legge, laddove la legge sia difettosa a causa della sua universalità [“διὰ τὸ καθόλου”, “*dià τὸ kathólou*”]”<sup>33</sup>.

L’equità riafferma la giustizia laddove l’universale è inadeguato per il particolare. Il presupposto, dunque, è l’inadeguatezza dell’universale rispetto al particolare.

<sup>31</sup> Ivi, p. 339, trad. it. pp. 312-313.

<sup>32</sup> Ricordo che Giuseppe Capograssi è stato Magnifico Rettore dell’Università di Macerata, università dove questo convegno della “Società Italiana di Filosofia Giuridica e Politica” è ospitato.

<sup>33</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1137b 26-27 (trad. it. p. 223). Come è noto vi sono diversi tipi di equità (basti pensare in diritto canonico alla differenza tra *aequitas*, *aequitas canonica* e *naturalis aequitas*), ma credo che la definizione aristotelica li possa tutti comprendere.

La legge richiede l'universalità, ma in tal modo la legge, per usare i termini di Hegel, "diviene sempre più superficiale [*oberflächlich*]"<sup>34</sup>.

Il fenomeno è analogo alla cosiddetta unificazione delle leggi della fisica: con tale unificazione "non si è trovata di fatto l'unità di *queste* leggi *determinate*, bensì una legge che trascura proprio la loro determinatezza"<sup>35</sup>.

Nell'idea di giustizia, è l'equità a fungere da dispositivo di composizione.

Ma la composizione di universale e particolare operata dall'equità è solo apparente in quanto, in realtà, particolareizza l'universale. E ciò non per il semplice autonomizzarsi del particolare rispetto all'universale ovvero per un'ipotetica esenzione del particolare dal dominio dell'universale, quanto, al contrario, per l'omogeneità di giustizia universale e equità particolare.

Come scrive Aristotele,

quando [...] la legge parla in universale, ed in seguito avviene qualcosa che non rientri nella norma universale, allora è legittimo laddove il legislatore abbia trascurato qualcosa o non abbia colto nel segno, per avere parlato in generale, correggere l'omissione e considerare prescritto ciò che il legislatore stesso direbbe se fosse presente, e che avrebbe incluso nella legge se avesse potuto conoscere il caso in questione<sup>36</sup>.

Dunque, per Aristotele, l'equità "è una forma speciale di giustizia, e non una disposizione di genere diverso"<sup>37</sup>.

L'identità di genere tra giustizia ed equità è, poi, evidente in quanto esse si predicano di norme relative a fonti diverse: la giustizia è infatti propria di *norme generali*, mentre l'equità è propria di *decreti particolari*. Come scrive Aristotele, "non tutto può essere definito dalla legge: ci sono dei casi in cui è impossibile

<sup>34</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Jena, 1807, in *Gesammelte Werke*, Hamburg, 1980, IX, p. 92, trad. it. *La fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Milano, 2000, p. 235.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1137b 19-24.

<sup>37</sup> *Ivi*, 1138a 2-3.

stabilire una legge, tanto che è necessario un decreto particolare [“ψήφισμα”, “*psēphisma*”]<sup>38</sup>.

L'omogeneità di giustizia universale e equità particolare rinvia, quindi, ad una giustizia ulteriore di cui non solo l'equità particolare, ma la stessa giustizia universale è un caso particolare. Tale giustizia ulteriore che particularizza la stessa giustizia universale è chiamata da Aristotele “giustizia in senso primo” [“τὸ πρῶτον”, “*tò prōton*”]<sup>39</sup> e “giustizia in senso assoluto” [“ἄπλωσ”, “*haplōs*”]<sup>40</sup>.

2.2.2. Un secondo luogo (meno classico e meno rilevante di quello della teoria dell'equità) in cui vi è stato il tentativo di comporre universale e particolare nella teoria della giustizia – e che mi limito semplicemente a ricordare – è la teoria normativa del tipo d'autore, che meglio sarebbe denominare (alla luce delle ricerche di semantica inaugurate negli anni '70 da Eleanor H. Rosch) teoria normativa del *prototipo* d'autore.

### 3. *Semantica dell'universale*

3.0. Ho, fin qui, presentato una mappa concettuale delle relazioni tra universale e particolare nell'idea di giustizia. Nel § 1. ho mostrato tre luoghi in cui universale e particolare sono strut-

<sup>38</sup> Ivi, 1137b 28-29.

<sup>39</sup> Ivi, 1136b 33-34; “on reconnaît la saveur platonicienne de l'expression [“juste au sens premier”]”, cfr. R.A. Gauthier e J.Y. Jolif in *Aristote, L'Éthique à Nicomaque*, II, I, Paris, 1970<sup>2</sup>, p. 419.

<sup>40</sup> Ivi, 1137b 24-25: la giustizia in senso assoluto è la giustizia “antérieure à toute expression sous forme de loi” e, come tale, si contrappone alla giustizia “exprimée en des formules erronées parce qu'universelles et absolues” (R.A. Gauthier e J.Y. Jolif, op. cit., p. 434). Dunque, è molto suggestiva, ma forse non pienamente fedele al testo di Aristotele la tesi di A.G. Conte (*Iconismo deontico*, in “Annali del Seminario giuridico”, Università di Catania, Nuova serie, volume II, 2000-2001) secondo cui “la *giustizia* è corrispondenza iconica della norma al *Sollen*” e “l'*equità* è corrispondenza iconica della norma al *Sein*”. In entrambi i casi vi è, per Aristotele, corrispondenza al *Sollen*, al medesimo *Sollen*, al *Sollen* che Aristotele chiamava “giustizia in senso primo” (1136b 33-34) e “giustizia in senso assoluto” (1137b 24-25). Ma forse quella di Conte è non un'interpretazione di Aristotele, bensì la sua propria tesi sui rapporti tra giustizia ed equità.

turalmente correlati e, quindi, nel § 2 ho presentato alcuni esiti paradigmatici della riflessione filosofica finalizzata a opporre o comporre universale e particolare.

Ora nel presente § 3 intendo problematizzare il senso di universale per poi proporre nel § 4 un'idea e un'immagine di giustizia altre – terze – rispetto alla tradizionale polarità universale-particolare e che possano condurre nel § 5 ad ipotizzare i tratti di una nuova forma di giustizia per la globalizzazione.

3.1. Nella logica moderna l'universalità delle proposizioni universali è resa attraverso il quantificatore universale  $\forall$ . Nonostante l'apparente univocità del simbolo logico, sono sorprendenti le oscillazioni nella traduzione di  $\forall$ .

Ad esempio<sup>41</sup>:

- Irving M. Copi (*Introduction to Logic*, 1961<sup>2</sup>, p. 306) interpreta  $\forall$  come “any”;
- Samuel D. Guttenplan (*The Languages of Logic. An Introduction*, 1986, p. 176) interpreta  $\forall$  come “every”;
- Edward John Lemmon (*Beginning Logic*, 1965, pp. 104-105): interpreta  $\forall$  sia come “every”, [“every object”], sia come “all” [“all things”];
- Joseph Robert Shoenfield (*Mathematical Logic*, 1967; tr. it. p. 24) interpreta  $\forall$  come “tutti” [“tutti gli individui”];
- Ermanno Bencivenga (*Il primo libro di logica. Introduzione ai metodi della logica contemporanea*, 1984, p. 89) interpreta  $\forall$  come “ogni” [“per ogni”];
- Richard Mark Sainsbury (*Logical Forms. An Introduction to Philosophical Logic*, 1991, p. 144) scrive: “‘Every’, ‘any’ and ‘whatever’ are often to be formalized by  $\forall$ ”;
- Elliott Mendelson (*Introduction to Mathematical Logic*, <sup>4</sup>1997, p. 41) interpreta  $\forall$  sia come “all”, sia come “any”;
- James T. Higginbotham (*On Higher-Order Logic and Natural Language*, 1998, p. 15) interpreta  $\forall$  sia come “all” [“for all x”], sia come “each” [“each x”].

<sup>41</sup> Ringrazio Stefano Colloca per l'aiuto nella ricerca degli esempi.

Anche se tali differenti traduzioni non costituiscono un problema entro il linguaggio della logica, mi sembra, comunque, evidente che il simbolo  $\forall$  occulti diversi sensi di ‘universale’ la cui diversità è rilevante per la comprensione filosofica della relazione tra universale e particolare nell’idea della giustizia (ma, anche, occulta differenze presenti in alcune lingue naturali: ad es., *omnes vs. universi; each vs. every*).

3.2. Credo che sia, pertanto, utile riprendere la distinzione hegeliana (che mi sembra ancora insuperata per analiticità) dei tre tipi di universalità che possono occorrere in un giudizio universale.

Hegel distingue:

- l’universalità estrinseca dei *singoli*: la *Allheit*, la *omnitas* (“ogni” o “*each*” dei logici);
- l’universalità esperienziale della *pluralità*: la *Vielheit*;
- l’universalità essenziale del *genere*, della *Gattung*: la *Totalität* (“*every*” o “*all*” dei logici).

3.2.1. L’universalità estrinseca dei singoli, la *Allheit*, non è che “una *raccolta* [“*Zusammenfassen*”] degli individui sussistenti per sé; è una *comunanza* [“*Gemeinschaftlichkeit*”] che compete loro solo nel *confronto*”<sup>42</sup>. Qui ‘tutti’ sono “tutti gl’*individui*”: “l’individuo vi resta invariato”<sup>43</sup>. È universalità in quanto “conviene a molti”<sup>44</sup> e “che si esaurisce negli individui come individui”<sup>45</sup>. In quanto l’individuo vi resta invariato, l’universalità è qui estrinseca: “l’universalità e cotesto individuo non si possono fondere in una unità”<sup>46</sup>. Ad essere universale è piuttosto il metodo o la regola per cui gli individui sono raccolti nell’universale:

<sup>42</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, 1816; *Gesammelte Werke*, cit., XII, p. 74, trad. it. *Scienza della logica*, Roma-Bari, 1994, vol. II, p. 733.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 75, trad. it. p. 734.

<sup>46</sup> *Ibid.*, trad. it. p. 735.

Die Methode oder Regel ist als das wahrhaft Allegemeine anzusehen; [...] Il *metodo o regola* si deve riguardare come il vero universale<sup>47</sup>.

3.2.2. L'universalità esperienziale della pluralità<sup>48</sup>, la *Vielheit*, ha la forma di ciò che in pragmatica viene chiamato "particolarizzazione"<sup>49</sup>. Si tratta, però, di una particolarizzazione speciale: l'universalità esperienziale della pluralità particolarizza un universale che non è presupposto, ma trascendentalmente richiesto:

La pluralità [...], sia pur grande, rimane pura e semplice particolarità [*"Partikularität"*], e non è totalità [*"Totalität"*]<sup>50</sup>. Però qui "sta in maniera oscura dinanzi alla mente l'universalità, in sé e per sé, del concetto"<sup>51</sup> [...] La totalità empirica rimane [...] un compito, un dover essere [*"Sollen"*], che non può così essere presentato come essere<sup>52</sup>.

Anticipo che è proprio il concetto di universale quale pluralità, *Vielheit*, che mi sembra particolarmente fecondo per una teoria della giustizia che voglia essere tale, ma che superi le antinomie derivanti dalla correlazione di universale e particolare.

3.2.3. Infine, il terzo tipo di universalità è l'universalità essenziale del genere<sup>53</sup>, *Allgemeinheit der Gattung*, la *Totalität*. Invece di: tutti gli uomini, si deve ormai dire: l'uomo<sup>54</sup>.

<sup>47</sup> *Ibid.*, trad. it. p. 734.

<sup>48</sup> Accogliendo un suggerimento di A.G. Conte e utilizzando un lessico non hegeliano, l'universalità *esperienziale* della pluralità potrebbe chiamarsi universalità *estensionale*.

<sup>49</sup> Vedi gli studi che Emilio Manzotti ha dedicato alla particolarizzazione e alle sue sottocategorie: l'esemplificazione, la selezione, il caso particolare segnalato, la precisazione, la particolarizzazione in senso stretto.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Come l'universalità *esperienziale* della pluralità potrebbe chiamarsi universalità *estensionale*, così, sempre accogliendo un suggerimento di A.G. Conte e utilizzando un lessico non hegeliano, l'universalità *essenziale* del genere potrebbe chiamarsi universalità *intensionale*.

<sup>54</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, cit., p. 76, trad. it. p. 736.

3.3. I tre tipi di universalità formulati in sede di teoria del giudizio vengono ulteriormente chiariti nella teoria del sillogismo. Infatti ai tre tipi di universalità nel giudizio universale corrispondono i tre tipi del sillogismo della riflessione:

- il sillogismo della *Allheit*;
- il sillogismo dell'induzione;
- il sillogismo dell'analogia.

3.3.1 Esempio classico di sillogismo della *Allheit* è:

Tutti gli uomini sono mortali;  
Ma Caio è un uomo;  
Dunque Caio è mortale<sup>55</sup>.

Come commenta Eugène Fleischmann, la *Allheit* degli individui “non è altro che la loro somma o insieme empirico”<sup>56</sup>. Infatti, “la forma della *Allheit* raccoglie l'individuo solo estrinsecamente nell'universalità”<sup>57</sup>.

Il sillogismo della *Allheit* è un sillogismo solo apparente:

*Tutti* sono *tutti i singoli*; il soggetto singolo ha dunque già qui immediatamente quel predicato, e *non l'ottiene soltanto per mezzo del sillogismo*<sup>58</sup>.

La premessa maggiore è esatta solo perché e solo in quanto è *esatta* la *conclusione*<sup>59</sup>.

Pertanto, ed è ciò che più rileva, “l'essenza di questo sillogizzare riposa sopra una *individualità* soggettiva”<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> Ivi, p. 112, trad. it. p. 783.

<sup>56</sup> E. Fleischmann, *La science universelle ou La logique de Hegel*, Paris 1968, trad. it. *La logica di Hegel*, Torino, 1975, p. 244.

<sup>57</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, cit., p. 111, trad. it. p. 781. Nel sillogismo della *Allheit*, “grazie al quantificatore, i singoli sono “tutti” presenti, ma vi vengono conservati anche come singolarità, cioè reciprocamente indifferenti e indifferenti alla riunificazione”, cfr. Stefano Fuselli, *op.cit.*, p. 117.

<sup>58</sup> Ivi, p. 112, trad. it. p. 782.

<sup>59</sup> *Ibid.*, trad. it. p. 783. Nel sillogismo della *Allheit* si ha una *petitio principii* “poiché viene presupposto ed assunto già nella premessa quanto dovrebbe essere mediato e fondato dalla conclusione” (cfr. S. Fuselli, *op.cit.*, p. 118).

<sup>60</sup> *Ibid.*

3.3.2 Il sillogismo dell'*induzione* è un “sillogismo dell'esperienza, cioè della raccolta soggettiva degli individui nel genere e del concludersi il genere con una determinatezza universale per il fatto che questa viene riscontrata in tutti gli individui”<sup>61</sup>.

Qui – e mi sembra molto rilevante in sede di idea della giustizia – “l'universalità [...] rimane un *compito da assolvere* [“Aufgabe”]”<sup>62</sup>. “Soltanto spinti all'*infinito*, gli *a, b, c, d, e*, costituiscono il genere e danno l'esperienza compiuta”<sup>63</sup>: il termine medio sta per “una moltitudine indeterminabile di individui [“*eine unbestimmbare Menge von Einzelnen*”]”<sup>64</sup>.

Un efficace esempio di sillogismo dell'induzione è presente nella *Logica* di Antonio Rosmini:

questo corpo esercita attrazione;  
quest'altro esercita attrazione;  
quest'altro del pari, ecc.;  
dunque tutti i corpi si attraggono<sup>65</sup>.

Come scrive Eugène Fleischmann,

per dare un contenuto plausibile al sillogismo induttivo [...] bisognerebbe sostituirvi il singolare con tutti gli infiniti individui empiricamente reperibili [...] il che è evidentemente impossibile<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> Ivi, p. 114, trad. it. p. 785. Nel sillogismo dell'induzione “non si ha a che fare con una totalità che si oppone alla singolarità, come nel caso della *Allheit*, ma con una totalità che si costituisce in ogni singolarità e di infinite singolarità” (cfr. S. Fuselli, *op.cit.*, p. 120).

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.* Carlo Menghi ha prospettato il “sillogismo connettivo dei particolari” (una figura sillogistica assente in Hegel) in cui il procedere all'infinito (tipico del sillogismo dell'induzione) “si determina in risultati provvisori, in altre sperimentazioni ripetibili secondo il modello ripetitivo del reale” e che “non ha il compito dell'universale né il presupposto dell'individuale, bensì l'ambito riflesso dei particolari dividuali da cui muovono l'analisi e la sperimentazione per la provvisoria definizione di generi compatibili, identitari / differenziati e quindi particolari” (cfr. C. Menghi, *La negazione normativa. Aufhebung e Auflösung nella Scienza della logica di Hegel*, Torino 1997, pp. 303-304).

<sup>64</sup> Ivi, p. 117, trad. it. p. 788.

<sup>65</sup> A. Rosmini, *Logica. Libri Tre*, in id., *Ideologia e logica*, Roma, Città nuova, 1984 [Opere edite e inedite di Antonio Rosmini, 8.], vol. III, n. 1002.

<sup>66</sup> E. Fleischmann, *La science universelle ou La logique de Hegel*, cit., trad. it. p. 244.



È inevitabile pensare all'opposizione di Levinas tra totalità e infinito: "l'idée de totalité et l'idée de l'infini, différent précisément par cela: la première est purement théorique, l'autre est morale"<sup>67</sup>.

3.3.3. Infine, nel sillogismo dell'*analogia*, "il medio è un individuo, ma secondo la sua natura universale"<sup>68</sup>, "nel sillogismo analogico il medio è posto come individualità, ma immediatamente anche come la sua vera universalità"<sup>69</sup>, "nel sillogismo dell'*analogia* vi è come un'universalità essenziale"<sup>70</sup>.

Quindi, "quando due oggetti coincidano in una o più proprietà, all'uno di essi conviene anche un'altra proprietà che ha l'altro"<sup>71</sup>.

3.4. Dunque, in Hegel si hanno tre tipi di universalità: l'universalità estrinseca dei singoli; l'universalità esperienziale della pluralità; l'universalità essenziale del genere.

Segnalo, ora, un dato filologico che però ha anche un importante rilievo teoretico: nell'aggettivo 'καθολικός', '*katholikós*', cioè "universale", quando predicato della Chiesa cattolica, sono compresenti tre sensi strettamente analoghi ai tre tipi di universalità individuati da Hegel – e ciò nei primi due documenti in cui '*katholikós*' sia stato riferito alla Chiesa: la *Epistula ad Smyrnaeos* di Ignazio di Antiochia<sup>72</sup> e il *Martyrium Polycarpi*<sup>73</sup>.

<sup>67</sup> E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1974, p. 55.

<sup>68</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, cit. p. 115, trad. it. p. 786.

<sup>69</sup> Ivi, p. 117, trad. it. p. 788.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> Ivi, p. 116, trad. it. p. 788. Hegel presenta il seguente esempio di sillogismo dell'*analogia*: "La terra è abitata; La luna è una terra; Dunque la luna è abitata". Tale esempio evidenzia il problema specifico del sillogismo dell'*analogia*: il fatto che resti indeterminato se una certa caratteristica "appartenga al genere come tale o solo ad un suo singolo individuo" (cfr. S. Fuselli, *op.cit.*, p. 124).

<sup>72</sup> La *Epistula ad Smyrnaeos* di Ignazio di Antiochia è in assoluto il primo documento in cui '*katholikós*' sia stato predicato della Chiesa: Ignazio di Antiochia è morto tra il 107 e il 117.

<sup>73</sup> Il *Martyrium Polycarpi* è stato scritto circa 40 anni dopo la *Epistula ad Smyrnaeos*.

In questi due documenti si hanno complessivamente cinque occorrenze di *'katholikós'* che coprono *tre* sensi distinti:

- *'katholikós'* come predicato della Chiesa cattolica in quanto *singola* Chiesa contrapposta alle altre chiese cristiane eretiche;
- *'katholikós'* come predicato della Chiesa cattolica in quanto Chiesa *aperta alla "moltitudine indeterminabile"*<sup>74</sup> *degli uomini della terra*;
- *'katholikós'* come predicato della Chiesa cattolica in quanto Chiesa *pleromatica* grazie alla *piena* presenza di Cristo<sup>75</sup> (da cui riceve in forma *totale* i mezzi di salvezza<sup>76</sup>).

Il *primo* senso (*'katholikós'* come *singola* Chiesa) è presente nel *Martyrium Polycarpi* (XVI, 2): "La Chiesa cattolica di Smirne".

<sup>74</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder Lehre vom Begriff*, cit., p. 117, trad. it. p. 788.

<sup>75</sup> In quanto pleromatica, grazie alla piena presenza di Cristo, ogni Chiesa particolare è cattolica (come nel terzo tipo di universalità hegeliana invece di "tutti gli uomini" si deve dire "l'uomo"). A tale proposito, il teologo ortodosso Nicolas Afanassieff icasticamente scrive: "Nella nostra coscienza empirica siamo abituati a pensare che "uno più uno fanno due", ma in materia di ecclesiologia abbiamo un bell'addizionare le chiese locali [cioè, nel linguaggio del *Codex* del 1983 e del *Catechismo* del 1993, le chiese "particolari"]; avremo un totale sempre non maggiore di ciascun termini dell'addizione [...]: ogni chiesa locale manifesta tutta la pienezza della Chiesa di Dio" (cfr. N. Afanassieff, *L'Église qui préside dans l'Amour*, in AA.VV., *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1960, trad. it. in *La Chiesa che presiede nell'amore*, in AA.VV., *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*, Bologna, 1965, 1960, pp. 510-511); cfr. A. Longhitano, *Le chiese particolari*, in A. Longhitano, D. Mogavero, P. Urso, M. Marchesi, *Chiesa particolare e strutture di comunione*, Bologna, 1985, p. 20. E, in tale prospettiva, come scrive Eugenio Corecco, "il principio filosofico più vicino e connaturale alla comprensione del mistero ecclesiale della immanenza degli elementi costitutivi della Chiesa è quello ileomorfo degli "universalia in rebus" [che si contrappone al principio platonico degli "universalia ante res" e al principio nominalistico degli "universalia post res"]" (E. Corecco, "Ius universale" – "Ius particolare", in Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis (ed.), *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, Città del Vaticano, 1994, pp. 553-574, riedito in E. Corecco, *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico*, Casale Monferrato, 1997<sup>2</sup>, vol. I., p. 558).

<sup>76</sup> "La nota dell'universalità è attribuibile solo alla Chiesa cattolica, perché è l'unica Chiesa che realizza tutti i Sacramenti e l'integralità della parola" (cfr. E. Corecco, *op.cit.*, p. 555).

Anche il *secondo* senso (*'katholikós'* come *apertura* della Chiesa a tutti gli uomini della terra) è presente nel *Martyrium Polycarpi*: “La Chiesa cattolica che è presente in tutti i luoghi” (*Inscriptio*) e “La Chiesa cattolica diffusa su tutta la terra” (VIII, 1; XIX, 2)<sup>77</sup>.

Infine, il *terzo* senso (*'katholikós'* come *pienezza* della Chiesa grazie alla presenza di Gesù Cristo) – che è, in ordine cronologico, il primo senso di *'katholikós'* – è presente nella *Epistula ad Smyrnaeos* di Ignazio di Antiochia (VIII, 2): “là dove c'è Gesù Cristo ivi è la Chiesa cattolica”<sup>78</sup>.

#### 4. La giustizia delle Grazie

4.0. Come è emerso anche dalla mappa concettuale presentata sopra (§§ 1.-2.), nella tradizione filosofica dell'Occidente e nel dibattito contemporaneo, l'universalità della giustizia è stata pensata prevalentemente entro il terzo concetto hegeliano di universalità: l'universalità essenziale del genere, la *Totalität* (o universalità pleromatica). Quando tale concetto di universalità è stato contestato, gli si è contrapposto il concetto di un'universalità risolta in singolarità separate (cioè il primo concetto hegeliano di universalità).

<sup>77</sup> Il secondo ed il terzo senso di 'cattolico' sono recepiti rispettivamente nel § 831 e nel § 830 del *Catechismo della Chiesa cattolica* del 1993: nella frase la “Chiesa è cattolica”, “[l]a parola “cattolica” significa “universale” nel senso di “secondo la totalità” o “secondo l'integralità”. La Chiesa è cattolica in un duplice senso. È cattolica perché in essa è presente Cristo. [...] [Ed è] cattolica perché è inviata in missione da Cristo alla totalità del genere umano”. Invece, il Catechismo tridentino recepisce solo il secondo senso di 'cattolico' ('cattolico' nel senso di “inviato a tutti gli uomini”): ciò comporta che, per il Catechismo del 1993, la Chiesa è pienamente cattolica solo dal giorno di Pentecoste, mentre, per il Catechismo tridentino, tutti i fedeli “da Adamo ad oggi” appartengono alla medesima Chiesa (senza ulteriori specificazioni).

<sup>78</sup> Il secondo senso di 'cattolico' si radicherà, poi, in alcuni passi paolini centrali anche per la più ampia tematica dell'universale: “etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus sive Iudaei sive gentiles sive servi sive liberi et omnes unum Spiritum potati sumus” (1Cor. 12: 13); “non est Iudaeus neque Graecus non est servus neque liber non est masculus neque femina omnes enim vos unum estis in Christo Iesu” (Gal. 3: 28); “ubi non est gentilis et Iudaeus circumcisio et praeputium barbarus et Scythia servus et liber sed omnia et in omnibus Christus” (Col. 3: 11).

La mia tesi è che sia possibile pensare l'universalità della giustizia secondo un diverso concetto di universale: una universalità che sia né essenziale, né estrinseca; né totalizzante, né singolarizzante. In altri termini, ritengo che sia possibile pensare l'universalità della giustizia secondo il residuo concetto hegeliano di universalità: l'universalità esperienziale della pluralità, della *Vielheit* (o universalità quale apertura alla "moltitudine indeterminabile" degli uomini della terra).

4.0.1. Credo che in Aristotele sia possibile trovare un'idea di giustizia universale nel senso della hegeliana *Vielheit* – che, come vedremo, sembra coerente con alcune delle nuove esigenze dell'epoca della globalizzazione e capace di produrre alcune indicazioni di intervento nel mondo oltre le antinomie della correlazione universale-particolare.

Si tratta di un'idea che la tradizione aristotelica ha in parte emarginato e che nello stesso testo aristotelico appare, almeno *prima facie*, non pienamente sistematizzata.

4.0.2. Tale idea di giustizia è poi associata da Aristotele ad un'immagine forte che ne completa il significato con poesia e precisione.

Con quanto segue, vorrei contribuire alla riscoperta di questa immagine che ritengo quasi totalmente (e inesplicabilmente) ignorata nella tradizione aristotelica. Credo, infatti, che questa immagine possa aprire un nuovo modo di vedere la giustizia e una nuova consapevolezza delle sue condizioni antropologiche.

Ma procediamo con ordine.

4.1. Come è noto, Aristotele presenta una tipologia della giustizia come *virtus specialis* che, anche attraverso Tommaso, diverrà canonica nella filosofia occidentale.

4.1.1. Schematicamente ed in estrema sintesi, Aristotele distingue giustizia *distributiva* e giustizia *pareggiatrice*.

La giustizia *distributiva* "si attua nella distribuzione di onori, di denaro o di quant'altro si può ripartire tra i membri della cit-

tadinanza”<sup>79</sup>. La giustizia *pareggiatrice*<sup>80</sup> “apporta correzioni nei rapporti tra privati”<sup>81</sup>, siano essi relativi a obbligazioni di diritto penale (giustizia correttiva) o a obbligazioni di diritto privato (giustizia commutativa)<sup>82</sup>.

Diverse sono le modalità di determinazione del giusto mezzo nel caso della giustizia distributiva e, rispettivamente, della giustizia pareggiatrice. Come parafrasa Tommaso: “il giusto mezzo nella giustizia distributiva è determinato secondo “una proporzionalità geometrica””, mentre nella giustizia pareggiatrice esso è determinato secondo “una proporzionalità aritmetica”<sup>83</sup>.

4.1.1.1. Riguardo alla determinazione del giusto mezzo nella giustizia distributiva, Tommaso così scrive:

nella giustizia distributiva a una persona viene dato tanto del bene comune quanto maggiore è la sua importanza nella collettività. [...] Perciò nella giustizia distributiva il giusto mezzo non viene determinato secondo l’equivalenza di una cosa con un’altra, ma secondo una proporzionalità delle cose alle persone<sup>84</sup>.

Dunque, nel caso della giustizia distributiva, la valutazione della proporzione dipende da parametri che possono essere non condivisi o confliggenti e tra loro alternativi. Come scrive Aristotele,

tutti, [...] concordano che il giusto nelle distribuzioni deve essere conforme ad un certo merito, ma poi non tutti intendono il merito allo stesso modo, ma i democratici lo intendono come condizione libera, gli oligarchi come ricchezza o come nobiltà di nascita, gli aristocratici come virtù<sup>85</sup>.

<sup>79</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1130b 31-32.

<sup>80</sup> Il termine ‘pareggiatrice’ è in G. Del Vecchio, *La giustizia*, Roma, 1946<sup>3</sup>, p. 55 e in S. Cotta, *Il diritto nell’esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milano, 1991<sup>2</sup>, p. 196.

<sup>81</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1131a 1.

<sup>82</sup> “C’est, sous une forme encore imprécise, la distinction du Droit romain entre obligations *ex contractu* et obligations *ex delicto*” (cfr. R.A. Gauthier e J.Y. Jolif, *L’Éthique à Nicomaque*, cit., II, I, p. 350).

<sup>83</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, II-II. q. 61, a. 2, trad. it. *La Somma Teologica*, Bologna, 1984, p. 114.

<sup>84</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, II-II. q. 61, a. 2, trad. it. p. 114.

<sup>85</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1131a 25-29.

I “*two Principles of Justice*” di John Rawls sono la versione contemporanea più celebre dei parametri di valutazione sulla cui base effettuare una giusta distribuzione del bene comune<sup>86</sup>.

4.1.1.2. Invece, nella giustizia *pareggiatrice* “bisogna adeguare cosa a cosa: in modo che quanto uno ha in più, per averlo ricevuto da un altro, lo restituisca tutto al legittimo padrone: In tal modo si ha un’equivalenza secondo un giusto mezzo “aritmetico”, fondata sull’equivalenza quantitativa tra avanzo e disavanzo”<sup>87</sup>. È il principio ancora oggi presente nell’art. 2041 (*Azione generale di arricchimento*) o nell’art. 2043 (*Risarcimento per fatto illecito*) del codice civile.

La giustizia *pareggiatrice* non dipende, quindi, da valori.<sup>88</sup> Il terzo che garantisce questo tipo di giustizia è costituito dall’arbitro o dal giudice: “quando si litiga, ci si rifugia dal giudice”<sup>89</sup>.

4.1.2. Ma, come scrive giustamente Alessandro Giuliani, “alla tradizione storiografica – salvo qualche eccezione – è sfuggito che in realtà nella *Etica* ci troviamo non di fronte ad una bipartizione, ma quanto meno ad una tripartizione”<sup>90</sup>. Infatti, accanto alla

<sup>86</sup> La rilevanza del tema della giustizia distributiva nella società contemporanea è sintomaticamente rappresentata dal suo ingresso anche nell’arte: vedi il progetto della artista A. Kulunčić, *Distributive Justice*, 2001 (www.distributive-justice.org) presentato a “BIG Torino 2002” (nel catalogo, secondo fascicolo, p. 85) e a “Documenta 11” (nel catalogo pp. 386-387). Più in generale riguardo alle intersezioni tra teoria della giustizia e arte contemporanea, ricordo che l’8ª Biennale Internazionale di Istanbul è stata dedicata al concetto di “*Poetic Justice*” con l’obiettivo di “articulate an area of creative activity in which the seemingly opposing concepts of poetry and justice are brought into play together”.

<sup>87</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 61, a. 2, trad. it. p. 116.

<sup>88</sup> Il carattere formale della giustizia *pareggiatrice* è stato evidenziato da Ernest J. Weinrib nelle sue ricerche di meta-teoria del diritto privato (E.J. Weinrib, *The Idea of Private Law*, Cambridge (Mass.), 1995. Secondo Weinrib, “corrective justice [nel mio lessico: la giustizia *pareggiatrice*] is the normative structure that underlies the private law relationship” (E.J. Weinrib, *Corrective Justice*, in “Iowa Law Review”, 1992, 77, p. 425).

<sup>89</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1132a 19-20.

<sup>90</sup> A. Giuliani, *La giustizia come reciprocità (a proposito della controversia aristotelico-pitagorica)*, in “Rivista trimestrale di diritto e procedura civile”, 1970, 24, p. 726.

giustizia distributiva e alla giustizia pareggiatrice, vi è in Aristotele un terzo concetto di giustizia che, come ho detto, la tradizione aristotelica ha in parte emarginato e che nello stesso testo aristotelico appare, almeno *prima facie*, non pienamente sistematizzato: la *giustizia come reciprocità*, a cui Aristotele dedica il capitolo V del libro V dell'*Ethica Nicomachea*.

È nel concetto di giustizia come reciprocità che è possibile trovare un'idea di giustizia universale nel senso della hegeliana *Vielheit*.

Aristotele scrive:

Nelle comunità [*“ἐν ταῖς κοινωνίαις”*, *“en taís koinōníaís”*] [...] in cui avvengono degli scambi, è questo tipo di giustizia che tiene uniti [*“συνέχει”*, *“synéchei”*], la reciprocità [*“τὸ ἀντιπεπονθός”*, *“tò antipeponthós”*] secondo una proporzione [*“κατ’ἀναλογίαν”*, *“kat’analogían”*] e non secondo stretta eguaglianza [*“κατ’ισότητά”*, *“kat’isótēta”*] [come la reciprocità di cui, invece, erano sostenitori, secondo Aristotele, i pitagorici]<sup>91</sup>.

4.1.2.1. La giustizia come reciprocità è stata chiamata anche “giustizia del contraccambio”, “giustizia del contrappasso”, “giustizia dello scambio”, “giustizia antipepontotica”<sup>92</sup>. Ma, forse, il termine più felice è quello che è stato proposto da David George Ritchie nel 1894: *‘catallactic justice’*, in italiano: “giustizia catallattica”<sup>93</sup>. Il termine *‘catallactic’* era stato coniato da Richard Whately e sarà ripreso da Joseph Schumpeter, Ludwig von Mises e, in un contesto rilevante per il tema della giustizia, da Friedrich August von Hayek.

4.1.2.2. Non è la stretta eguaglianza dell’universale essenziale, né l’incommensurabilità del singolare, bensì una diversità che si rapporta secondo una proporzione ad un’altra diversità arri-

<sup>91</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1132b 31-33.

<sup>92</sup> “L’aggettivo ‘antipepontotica’ proposto da P.R. Trojano, *Dottrine morali di Pitagora e di Aristotele* [1897], non ha base nei testi” (cfr. G. Del Vecchio, *La giustizia*, cit., p. 62).

<sup>93</sup> D.G. Ritchie, *Aristotle’s Subdivisions of ‘Particular Justice’*, 1894, p. 191, citato da A. Giuliani, *La giustizia come reciprocità (a proposito della controversia aristotelico-pitagorica)*, cit., pp. 732-733.

chendosi ed arricchendola, costituendo tra diversità una comunità. Reciprocità, infatti, come nota Luigi Lombardi Vallauri, “non significa [...] identità, simmetria, ma correlatività, complementarietà di situazioni e di atteggiamenti”<sup>94</sup>.

Scrive Aristotele:

non è tra due medici che nasce una comunità [“κοινωνία”, “*koinōnía*”], ma tra un medico e un contadino, ed in generale tra individui differenti, non uguali<sup>95</sup>. Infatti, è col contraccambiare proporzionalmente [“τῷ ἀντιποιεῖν”, “*tōi antipoiēin análogos*”] che la città sta insieme [“συμμένει”, “*symménēi*”]<sup>96</sup>. È grazie alla cessione d’una propria parte [“τῇ μετὰδοσει”, “*tēi metadōsei*”]<sup>97</sup> che gli uomini stanno insieme<sup>98</sup>. Se sarà possibile lo scambio [“ἀλλαγῆ”, “*allagē*”], sarà possibile anche la comunità [“κοινωνία”, “*koinōnía*”] [...]: infatti non ci sarebbe comunità senza scambio<sup>99</sup>.

4.1.2.3. La giustizia come reciprocità, da un lato, rende possibile la cultura e, dall’altro, si fonda sulla natura dell’uomo. Infatti, alla base della giustizia come reciprocità vi sono i bisogni umani. Come scrive Aristotele, “è il bisogno che unifica tutto [“ἡ χρεία, ἢ παντὰ συνέχει”, “*hē chreía, hē pánta synéchei*”]”<sup>100</sup>.

Per Aristotele, infatti, “se gli uomini [...] non avessero bisogno di nulla, o non avessero gli stessi bisogni, lo scambio non

<sup>94</sup> L.L. Vallauri, *Amicizia, carità, diritto*, Milano 1974, p. 134.

<sup>95</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1133a 16-17.

<sup>96</sup> Ivi, 1132b 33-34.

<sup>97</sup> K. Polanyi precisa (contro una diversa tradizione interpretativa) il senso di ‘*metádosis*’: “Nel caso della *metádosis* Aristotele si è attenuto al significato corrente del termine. Sono stati i traduttori a introdurre una traduzione arbitraria [“scambio” o “baratto”]. Nelle società arcaiche con le loro feste pubbliche, spedizioni militari collettive e altre forme di mutuo aiuto e di pratica reciprocità, il termine *metádosis* stava a indicare un’operazione precisa: quella di “cedere una parte”, in particolare a vantaggio di un fondo di viveri comuni in occasione di una festività religiosa, di un pranzo cerimoniale o di qualche altro avvenimento pubblico. [...] È sorprendente come nella traduzione dei passi in cui Aristotele insiste sulle origini dello scambio dalla *metádosis*, il termine sia stato reso con “scambio” o “baratto”, rovesciandone completamente il significato” (K. Polanyi, *Aristotle Discovers the Economy*, 1957, p. 93; trad. it. p. 111).

<sup>98</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1133a 2.

<sup>99</sup> Ivi, 1133b 15-17.

<sup>100</sup> Ivi, 1133a 27.



ci sarebbe o non sarebbe lo stesso”<sup>101</sup>. “Che sia, poi, il bisogno che unifica come se fosse qualcosa di unico ed unitario, lo mette in evidenza il fatto che se gli uomini non hanno bisogno l’uno dell’altro, le due parti, o una sola delle due non ricorrono allo scambio”<sup>102</sup>.

La moneta è stata introdotta per facilitare lo scambio, ma lo scambio era possibile “anche prima che ci fosse la moneta”: “non c’è, infatti, alcuna differenza tra dare per una casa cinque letti o il valore di cinque letti in moneta”<sup>103</sup>.

È inevitabile riferirsi qui a quello che, secondo Hegel, è uno dei luoghi tipici della *Vielheit*: il sistema dei bisogni.

Hegel scrive:

Il lavoro dell’individuo per provvedere ai propri bisogni [“Bedürfnisse”], [...] è un soddisfacimento dei bisogni [“Bedürfnisse”] degli altri quanto dei propri, così come il soddisfacimento dei propri bisogni [“Bedürfnisse”] viene raggiunto solo mediante il lavoro degli altri. Col proprio lavoro singolare, il singolo uomo compie già inconsapevolmente un lavoro universale [“allgemein”]<sup>104</sup>.

4.2. Come ho detto sopra, Aristotele associa alla giustizia come reciprocità un’immagine forte che ne completa il significato con poesia e precisione.

<sup>101</sup> Ivi, 1133a 27-28.

<sup>102</sup> Ivi, 1133b 6-7.

<sup>103</sup> Ivi, 1133b 26-27. Secondo Karl Polanyi (uno dei pochi che abbiano colto la grande importanza del concetto di giustizia come reciprocità), “il baratto derivava [...] dalla pratica istituzionalizzata della distribuzione dei mezzi di sussistenza; suo scopo era di garantire che tutti i membri delle unità domestiche disponessero in misura sufficiente di tali mezzi; esso faceva obbligo istituzionalmente ai membri di un’unità domestica di cedere le proprie eccedenze di certi beni di sussistenza, a qualsiasi membro di un’altra unità domestica [“any other householder”] che ne avesse bisogno, non appena questi ne facesse [“at his request”] richiesta, nella misura del suo bisogno e non oltre tale misura; lo scambio avveniva con altri mezzi di sussistenza di cui il richiedente si trovava a disporre e secondo rapporti prestabiliti” (K. Polanyi, *Aristotle Discovers the Economy*, in K. Polanyi, C.M. Arensberg, H.W. Pearson (eds.), *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*, New York, 1957, p. 90, trad. it. *Aristotele scopre l’economia*, in K. Polanyi, C.M. Arensberg, H.W. Pearson (eds.), *Traffici e mercati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria*, Torino, 1978, p. 107).

<sup>104</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., trad. it., p. 485.

Ribadisco che, con la presente relazione, vorrei contribuire alla riscoperta di questa immagine che ritengo quasi totalmente (e inesplicabilmente) ignorata nella tradizione aristotelica. Tale immagine è l'immagine delle Grazie, presentata da Aristotele in 1133a 3-5.



Rilievo delle *Chárites* di Socrate. (Roma, Musei Vaticani, Museo Chiaramonti 360. Phot. Alinari 26978)<sup>105</sup>.

Ecco il passo di Aristotele in cui vi è il riferimento alle Grazie:

διὸ καὶ Χαρίτων ἱερὸν ἐμποδῶν ποιοῦνται, ἵν'ἀνταπόδοσις ἦ· τοῦτο γὰρ ἴδιον χάριτος· ἀνθυπηρετήσαι γὰρ δεῖ τῷ χαρισαμένῳ, καὶ πάλιν αὐτὸν ἄρξαι χαριζόμενον.

Ed è per questo che si costruisce un tempio alle Grazie [*Χαρίτων*, *Charítōn*] in un luogo frequentato abitualmente, affinché si rendano i benefici ricevuti. Proprio della grazia [*χάριτος*, *cháritos*] è infatti il dovere non solo di rendere i benefici a chi un tempo ce li ha resi [*χαρισαμένῳ*, *charisaménōi*], ma anche di prendere noi stessi l'iniziativa di un nuovo beneficio [*χαριζόμενον*, *charizómenon*]<sup>106</sup>.

<sup>105</sup> Cfr. A. Furtwängler, *Die Chariten in der Kunst*, in W.H. Roscher (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Erster Band, Zweite Abteilung, Leipzig, 1886-1890, p. 881; S. Gsell, *Gratiae*, in C. Daremberg e E. Saglio (eds.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Vol. II, Seconda parte (F-G), Paris, 1896, p. 1666; E. Paribeni, *Ninfe, Charites e Muse su rilievi neoattici*, in *Bollettino d'arte*, 1951, XXXVI, p. 108; *Charis, Charites / Gratiae*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, vol.III.2 (Atherion-Eros), Zürich/München, Artemis, 1986, p. 153.

<sup>106</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1133a 3-5. Come scrive Marcello Zanatta

Ed ecco, per un confronto, alcune altre traduzioni scelte tra le più significative:

Traduzione [di Guglielmo di Moerbeke] in Tommaso d'Aquino: "Propter quod et gratiarum sacrum prompte faciunt, ut retributio sit: hoc enim proprium gratiae: refamulari enim oportet ei, qui gratiam fecit, et rursus incipere ipsum gratiam facientem"<sup>107</sup>. Commento di Tommaso d'Aquino: "Et inde est, quod boni homines prompte suis benefactoribus gratiarum actionem, quasi quoddam sacrum, ut per hoc eis retribuunt; retribuere enim proprie pertinet ad gratiarum actionem. Oportet enim quod homo iterum serviat ei qui sibi fecit gratiam idest gratuitum beneficium impendit, et quod non sit contentus tantum facere quantum accepit, sed quod rursus ipse incipiat amplius exhibendo, quam accepit, ut sic ipse gratiam faciat"<sup>108</sup>.

Traduzione riportata in Karl Polanyi: "È per questo motivo che nella piazza pubblica abbiamo eretto un santuario alle Grazie che ricordasse a ognuno il dovere di ricambiare i favori; proprio della Grazia è infatti non solo il dovere di ripagare i favori ricevuti una volta, ma di prendere un'altra volta l'iniziativa di fare noi stessi un favore"<sup>109</sup>.

Traduzione di Armando Plebe: "Per questo si è costruito il tempio delle Grazie accessibile a tutti, affinché vi sia la gratitudine: questo infatti è proprio della grazia: bisogna cioè contraccambiare in beneficio chi ci gratificò e bisogna che costui ricominci di nuovo a gratificarci"<sup>110</sup>.

Traduzione di Jean Yves Jolif: "Voilà aussi pourquoi on élève un temple des Grâces en un lieu où il soit bien en vue: c'est pour apprendre à rendre les bienfaits reçus. C'est cela le propre de la grâce: il faut, non seulement payer de retour celui qui a fait preuve de gracieusité, mais encore prendre soi-même l'initiative d'un geste gracieux"<sup>111</sup>.

Traduzione di Giovanni Drago: "Per questo si è elevato un tempio alle Cariti in un luogo frequentato, affinché vi sia il culto della riconoscenza: questo è proprio del rendere grazie: infatti dovrà toccare un beneficio a chi ha fatto del

nelle note alla sua traduzione, "si noti il fine gioco di parole che Aristotele intreccia tra il nome delle divinità ed il nome proprio".

<sup>107</sup> Tommaso d'Aquino, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Torino, 1964<sup>3</sup>, p. 266.

<sup>108</sup> Ivi, § 974, pp. 267-268.

<sup>109</sup> K. Polanyi, *Aristotle Discovers the Economy*, cit., p. 90, trad. it. pp. 107-108.

<sup>110</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bari [Laterza], 1957, 1965<sup>2</sup>, p. 125.

<sup>111</sup> R.A. Gauthier e J.Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, I, II, 1958, <sup>3</sup>1970, p. 135.

bene; e costui, a sua volta, dovrà provocare un altro beneficio”<sup>112</sup>.

Traduzione di Renato Laurenti: “Ed è per ciò che si è elevato, bene in vista, un tempio alle Grazie: vogliono, infatti, che si restituiscano i benefici ricevuti – e questo è proprio della grazia: bisogna non solo ricompensare chi è stato generoso delle sue grazie, ma anche prendere personalmente l’iniziativa di un gesto grazioso”<sup>113</sup>.

Traduzione di Marcello Zanatta: “Per questo è costruito, bene in vista, un tempio delle Grazie, perché vi sia corrispondenza. Questo infatti è proprio della grazia: giacché bisogna contraccambiare servigi a chi ha dato il suo favore, e a nostra volta iniziare noi a dar favore”<sup>114</sup>.

Traduzione di Claudio Mazzarelli: “Ed è per questo che [gli uomini] costruiscono un tempio alle Grazie in luogo dove sia sempre sotto gli occhi, per stimolare alla restituzione, giacché questo è proprio della gratitudine: si deve rendere il contraccambio a chi è stato gentile con noi, cioè prendere noi stessi l’iniziativa di essere gentili”<sup>115</sup>.

Questo passo e, in particolare, il riferimento alle Grazie sono rimasti quasi completamente ignorati o addirittura fraintesi.

Ad esempio, René Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif, nel più autorevole dei commenti all’*Ethica Nicomachea*, così scrivono:

Il convient de laisser à Aristote la responsabilité de cette explication ingénieuse sans doute, mais qui ne peut qu’induire en erreur sur le culte rendu aux Grâces dans les cités grecques. Le jeu de mots sur charis fera pourtant fortune<sup>116</sup>.

E Gianfranco Lotito, nel più ampio saggio italiano dedicato al capitolo V del libro V, non menziona neppure il passo<sup>117</sup>.

<sup>112</sup> G. Drago, *La giustizia e le giustizie. Lettura del Libro quinto dell’Etica a Nicomaco*, 1963, p. 176.

<sup>113</sup> R. Laurenti (ed.), *Aristotele. Il libro della giustizia (Etica Nicomachea V)*, 1975, p. 95.

<sup>114</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, Milano [Rizzoli], 1986, 2001<sup>9</sup>, p. 347.

<sup>115</sup> Ivi, 1993, p. 203.

<sup>116</sup> R.A. Gauthier e J.Y. Jolif, *L’Éthique à Nicomaque*, cit., II, I, p. 375.

<sup>117</sup> G. Lotito, *Aristotele su moneta scambio bisogni (Eth. Nic. V 5)*, in “Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici”, n. 4, 1980, pp. 125-180; n. 5, 1980, pp. 27-85; n. 6, 1981, pp. 9-69. Ringrazio Gianfranco Lotito per le utili indicazioni che mi ha fornito.

Un'eccezione significativa è rappresentata da Karl Polanyi, che nel 1957 così commentava il passo di Aristotele:

Nulla meglio di queste parole può esprimere, a mio parere, cosa significhi reciprocità: si potrebbe chiamarla reciprocità al quadrato<sup>118</sup>.

Polanyi, però, connette le riflessioni aristoteliche sulla reciprocità ai suoi interessi di storico dell'economia e non ne valorizza, quindi, la specifica rilevanza per la teoria della giustizia:

Senza questi passi illuminanti [“strategic passages”] non saremmo forse stati in grado di identificare questa istituzione [lo scambio quale comportamento regolato da reciprocità] essenziale delle società arcaiche, nonostante i numerosi documenti scoperti dagli archeologi nelle ultime due o tre generazioni<sup>119</sup>.

4.2.1. Cercando di prendere sul serio il riferimento ad Aristotele alle Grazie, ho innanzitutto riunito tre elementi che provano la presenza delle Grazie nell'Atene dell'epoca e nell'ambiente prossimo ad Aristotele.

4.2.1.1. Il *primo* elemento che prova la presenza pertinente delle Grazie è trasmesso da Pausania il quale scrive che «prima dell'ingresso nell'Acropoli di Atene vi sono tre Grazie»<sup>120</sup>: all'ingresso, dunque, del cuore sacro della *pólis*. Tali immagini erano state prodotte, secondo Pausania, da Socrate figlio di Sofronisco<sup>121</sup>,

<sup>118</sup> K. Polanyi, *Aristotle Discovers the Economy*, cit., p. 90, trad. it. p. 108.

<sup>119</sup> *Ibid.* Le indicazioni di Polanyi sono state riprese dal gruppo di studiosi del dono che si raccoglie in M.A.U.S.S. (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales). Così J.T. Godbout (*L'Esprit du don*, Montréal, 1992, trad. it. *Lo spirito del dono*. Torino 1993, p. 131) riprende il passo di Aristotele sulle Grazie e scrive: “Aristotele è probabilmente il primo e, per 2500 anni, il maggiore teorico del dono. [...] Aristotele pone il paradosso che presiede alla costituzione del rapporto sociale. Quest'ultimo si feconda, si genera e si nutre della “grazia”. Traduciamo: esso esige generosità e spontaneità. Donde il problema che si pone a tutti e a nessuno, al legislatore che istituisce la Città come a ciascuno di noi, ad ogni momento, anche il più banale della nostra esistenza: come fare per produrre spontaneità?”.

<sup>120</sup> Pausania, *Descrizione della Grecia*, trad. ingl. *Description of Greece. IV (Books VIII-X)*, Loeb Classical Library n. 93, Cambridge (Mass.), London 1979 (1918<sup>1</sup>), IX, xxxv, 3 e 7.

<sup>121</sup> Ivi, IX, xxxv, 7.

cioè da Socrate il filosofo<sup>122</sup>. Le Grazie di Socrate «protegevano le porte con Hermes Propylaios»<sup>123</sup>. Come si legge anche nel *Dictionnaire* a cura di Charles Daremberg ed Edmond Saglio,

le philosophe Socrate, qui avait étudié la sculpture dans sa jeunesse, était l'auteur d'un bas-relief représentant le trois Charites vêtues, que l'on voyait exposé à l'entrée de l'Acropole, sans doute dans le sanctuaire que les déesses avaient en ce lieu<sup>124</sup>. Cette oeuvre était célèbre. [...] tout ce que les textes et les monnaies nous apprennent sur l'oeuvre de Socrate, c'est que les Charites y étaient vêtues et qu'elles s'avançaient à gauche en se tenant par les mains<sup>125</sup>.

Dunque, non solo «les Charites étaient très vénérées à Athènes»<sup>126</sup>, «specialmente per l'interesse che avevano per gli uomini, la loro crescita e la vita delle loro comunità»<sup>127</sup>, ma addirittura al filosofo Socrate erano attribuiti i loro *agálmata*<sup>128</sup>.

4.2.1.2. Il *secondo* elemento che prova la presenza pertinente delle Grazie ci viene trasmesso da Diogene Laerzio il quale docu-

<sup>122</sup> Edgar Wind ritiene, ma il suo parere non è condiviso dalla più parte degli studiosi, che Pausania ripeta una “tradizione, presumibilmente apocrifia, che lo scultore Socrate, il quale aveva eseguito il gruppo delle Grazie per l'Acropoli, e il filosofo Socrate fossero la stessa persona” (cfr. E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London 1958, <sup>2</sup>1967, trad. it. *Misteri pagani nel Rinascimento*. Milano, 1971, p. 50).

<sup>123</sup> M. Rocchi, *Contributo allo studio delle Charites (II)*, in “Studii Clasicæ”, 1980, XIX, p. 21.

<sup>124</sup> S. Gsell, *Gratiae*, cit., p. 1666, n. 4, [in C. Daremberg e E. Saglio (eds.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*], ritiene che il santuario occupasse la parte orientale del bastione. Per lo stato attuale della questione, cfr. V. Pirenne-Delforge, *Les Charites à Athènes et dans l'île de Cos*, in “Kernos”, 1996, 9, pp. 203-208.

<sup>125</sup> S. Gsell, *Gratiae*, cit., p. 1666 [in C. Daremberg e E. Saglio (eds.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*]. Gsell, contrariamente all'opinione di alcuni archeologi, ritiene che le Chárites del Museo Chiaramonti non siano la replica del basso-rilievo di Socrate perché stilisticamente anteriori di circa un quarto di secolo. L'opinione di Gsell è condivisa da C. Picard, *Manuel d'archéologie grecque, La sculpture. II*, Paris, 1939, p. 41.

<sup>126</sup> S. Gsell, *Gratiae*, cit., p. 1664.

<sup>127</sup> M. Rocchi, *Contributo allo studio delle Charites (II)*, cit., pp. 27-28. Come mi ha segnalato Francesco De Sanctis, l'importanza della grazia (e delle Grazie) per l'intera esperienza civile realizzata dalla Grecia antica è esemplarmente mostrata nel breve saggio di Christian Meier *Politik und Anmut* edito a Berlino nel 1985.

<sup>128</sup> Pausania, *Descrizione della Grecia*, cit., IX, xxxv, 7.

menta che Speusippo, successore di Platone, scolarca dal 348 al 344, «dedicò le statue delle Grazie nel recinto delle Muse, fondato da Platone nell'Accademia»<sup>129</sup>.

E «Favorino nel secondo libro delle *Memorie* attesta che Aristotele comprò le opere di Speusippo per tre talenti»<sup>130</sup>.

Speusippo «fu anche il primo ad inventare l'arte con cui da fuscelli si possono ottenere cesti facilmente portabili»<sup>131</sup> (un'arte dell'unione che ripete l'unione delle Grazie: anche gli dei “si intrecciano” in virtù delle Grazie, come si legge nell'*Olimpica* XIV di Pindaro, vv. 8-9: «senza le sacre Chárites non intrecciano danze, né banchetti, gli dèi»<sup>132</sup>).

4.2.1.3. Anche il *terzo* elemento che prova la presenza pertinente delle Grazie ci viene trasmesso da Diogene Laerzio il quale documenta che allo scontroso e grave Senocrate (successore di Speusippo nel 339-338), Platone «diceva a mo' di ritornello: “Senocrate, sacrifica alle Grazie”»<sup>133</sup>. Come scrive Marcello Gigante, citando Friedrich Schlegel, l'imperativo “sacrifica alle Grazie”, detto a un filosofo, equivale a dire: “procúrati dell'ironia, educati all'urbanità”<sup>134</sup>, cioè apriti alla relazione. L'etera Frine che volle tentare Senocrate «alla fine, dopo avere molto e inutilmente insistito, si levò ed andò via, dicendo a chi glielo chiedeva che aveva lasciato non un uomo, ma una statua»<sup>135</sup>.

<sup>129</sup> D. Laerzio, *Vite dei filosofi*, IV, i, 1, Bari, 2002, p. 135. Come scrive Marcello Gigante: “Il distico di Speusippo ci è stato conservato nell'*Academicorum Philosophorum Index Herculaneensis*” (cfr. D. Laerzio, *Vite dei filosofi*, cit., p. 499).

<sup>130</sup> Ivi, IV, i, 5, trad. it. p. 137.

<sup>131</sup> Ivi, IV, i, 3, trad. it. p. 136. Nell'Iliade (XVIII, 382-383), una delle Cariti è moglie di Efesto perché, come scrive Lucio Anneo Cornuto, “le opere artigianali sono gradite [“ἐπιχάρिता”, “epichárita”] (Lucio Anneo Cornuto, *Compendio di teologia greca*, § 15, Milano, 2003, p. 207; cfr. n. 82, p. 331).

<sup>132</sup> Pindaro, *Olimpica* XIV, vv. 8-9, trad. it. in Id., *Olimpiche*. Milano, 1989<sup>2</sup>, p. 217.

<sup>133</sup> D. Laerzio, *Vite dei filosofi*, IV, ii, 6, cit., pp. 137-138.

<sup>134</sup> F. Schlegel, *Frammenti critici e scritti di estetica*, Firenze 1967, p. 123. Cfr. D. Laerzio, *Vite dei filosofi*, cit., p. 500.

<sup>135</sup> D. Laerzio, *Vite dei filosofi*, IV, ii, 7, cit., p. 238.

4.2.2. Sulla base dei tre elementi sopra esposti, credo che si possa affermare che le Grazie erano presenti in maniera per noi pertinente nell'Atene dell'epoca e nell'ambiente prossimo ad Aristotele.

Ma cosa significavano le Grazie? E perché possono rappresentare un'immagine della giustizia altra e ancora attuale?

Ovviamente, Aristotele pensava ad un'iconografia delle Grazie diversa da quella che sarebbe divenuta celebre a partire dalla tarda antichità e, soprattutto, dal Rinascimento.<sup>136</sup>

Per la comprensione del riferimento aristotelico alle Grazie, punto di riferimento è lo stoico Crisippo di Soli, autore di un trattato sulle liberalità, andato perduto, ma le cui tesi sono riportate "alla lettera"<sup>137</sup> da Seneca (4 a.C. – 65 d.C.) in *De Beneficiis* (attraverso la mediazione del *perì charítōn* di Ecatone di Rodi, discepolo di Panezio e Posidonio). Ricordo che Crisippo (281/278 – 208-205 a.C.) nacque circa 40 anni dopo la morte di Aristotele (384/383 – 322 a.C.). Secondo Edgar Wind, Crisippo, a sua volta, potrebbe avere ripreso un'opera perduta di Epicuro, intitolata *De beneficiis et gratia*<sup>138</sup>.

4.2.2.1. Seneca inaugura la tradizione dell'incomprensione delle Grazie in quanto egli non si spiegava perché Crisippo avesse riservato tanto spazio al tema delle Grazie in un'opera dedicata ai benefici e, più in generale, non comprendeva cosa le Grazie, creazione arbitraria della poesia, potessero illuminare di un tema filosofico così rilevante per la società<sup>139</sup>.

<sup>136</sup> W.P. Mustard, *E. K.'s Notes on the Graces*, in "Modern Language Notes", 1930, 45, n. 3, pp. 168-169.

<sup>137</sup> E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, cit., p. 38.

<sup>138</sup> Ivi, pp. 43-44. Il modo con cui il significato del simbolo delle Grazie ci è giunto è coerente con il simbolo stesso: una serie di passaggi tra testi e culture. Ricapitolando, Seneca ha ripreso un testo di Ecatone di Rodi, il quale a sua volta riprendeva un testo di Crisippo, che a sua volta forse riprendeva un testo di Epicuro. Ciò sembra confermare la bella intuizione di Jean-Loup Amselle secondo cui "l'essenza intima di una cultura si esprime nelle altre culture" (J.-L. Amselle, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, 2001, trad. it., *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Torino, 2001, p. 12).

<sup>139</sup> In riferimento al commento di Seneca all'interpretazione delle Grazie data da Crisippo, così Ilaria Ramelli scrive: "Seneca dimostra scetticismo e pure un certo



Secondo Seneca, quelle relative alle Grazie sono questioni «quae ad rem non pertinent»<sup>140</sup>; «argomenti che sono così estranei al tema da non sfiorarlo nemmeno»<sup>141</sup>; «sciocchezze [*ineptiae*]» da lasciare ai poeti<sup>142</sup>; «futili discorsi basati su riferimenti mitologici»<sup>143</sup>; «argomenti da donnette»<sup>144</sup>. E si chiedeva: «quid ista nos scientia iuvat?», «a che cosa ci giova questa conoscenza?»<sup>145</sup>. Secondo Seneca, solo una persona oltremodo “servilmente grecizzante” potrebbe ritenere rilevante il senso della figura delle Grazie<sup>146</sup>. Seneca è, dunque, deluso da Crisippo:

Persino Crisippo, che possiede quella ben nota capacità di analisi che arriva al nocciolo dei problemi e che, se parla, mira a concludere e si serve solo di quelle parole necessarie per farsi capire, proprio lui riempie un intero suo libro di queste futilità, al punto che dice pochissimo sulla natura del beneficio, e sul reciproco rapporto fra chi dà, chi riceve e chi ricambia un beneficio: non intercala a simili problemi qualche storiella [*fabulae*], ma qualche problema a simili storielle<sup>147</sup>.

### E Seneca prosegue:

disprezzo nei confronti dell'esegesi del mito stoica e istituisce un netto *discrimen* tra filosofia e poesia. [...] Con uno spirito che è ben diverso da quello degli allegoristi stoici i quali vedono nella poesia l'espressione della verità per via simbolica, Seneca distingue ancora radicalmente tra la poesia che ha il solo scopo di piacere e non di istruire, e la filosofia, che deve invece giovare alla vita umana” (I. Ramelli, *Anneo Cornuto neo-stoico ed esegeta del mito greco su base etimologico-allegorica*, in Cornuto, [Lucio] Anneo, *Compendio di teologia greca*. Milano 2003, p. 91).

<sup>140</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 2, trad. it. *I benefizi*, Bologna 1967, p. 13.

<sup>141</sup> Ivi, I, iv, 1, trad. it. p. 17.

<sup>142</sup> Ivi, I, iv, 5, trad. it. p. 19.

<sup>143</sup> Ivi, I, iv, 6, trad. it. p. 19.

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

<sup>145</sup> Ivi, I, iii, 4, trad. it. p. 13.

<sup>146</sup> *Ibid.* Come scrive Ilaria Ramelli, il riferimento di Seneca ad una persona oltremodo “servilmente grecizzante” si attaglierebbe molto bene a Lucio Anneo Cornuto che aveva forti elementi in comune con Seneca (l'appartenenza alla medesima *gens Aenea*, la condivisione della dottrina stoica, la quasi contemporaneità), ma che è stato autore di un *Compendio di teologia greca* scritto in greco e nel cui capitolo 15 recepisce acriticamente l'analisi delle Grazie fatta da Crisippo (cfr. I. Ramelli, *Anneo Cornuto neo-stoico ed esegeta del mito greco su base etimologico-allegorica*, cit., p. 92).

<sup>147</sup> Ivi, I, iii, 8, trad. it. p. 15.

Qui, nel caso specifico, dov'è l'acutezza di Crisippo? C'è da discutere sui benefici, c'è da sistemare una materia che serve a stabilire saldissimi legami nella vita associata; c'è da fissare la legge del nostro comportamento per non abbandonarci ad un'inconsulta arrendevolezza che si presenta sotto il falso aspetto di bontà d'animo, e perché, d'altra parte, il rispetto della suddetta norma non limiti, nell'atto stesso che la regola, la nostra liberalità, che non deve essere insufficiente ma nemmeno eccessiva; bisogna insegnare agli uomini a dare di buon animo, a ricambiare di buon animo, e a proporre a sé stessi una nobile gara, cioè questa: che quelli che hanno degli obblighi di riconoscenza, debbono non solo eguagliare materialmente e come disposizione d'animo il benefattore, ma superarlo, perché chi deve contraccambiare un beneficio non consegua il suo scopo se non dando più di quanto ha ricevuto; agli uni bisogna insegnare a non rinfacciare quello che hanno dato, agli altri a sentirsi debitori per più di quello che hanno ricevuto. A questa gara nobilissima – superare i benefici coi benefici – Crisippo ci esorta col dire nientemeno che, essendo le Grazie figlie di Giove<sup>148</sup>, bisogna guardarsi, mostrandosi poco grati, dal commettere sacrilegio e dal recare offesa a così belle ragazze... Ma insegnami piuttosto come diventare più attivo nel bene e come dimostrare meglio la mia gratitudine nei riguardi di coloro che mi hanno beneficato<sup>149</sup>.

4.2.2.2 Comunque, per merito di Seneca, noi abbiamo un'esposizione analitica dell'iconografia delle Grazie coeva a Crisippo.

Seneca, in particolare, riprende da Crisippo le seguenti nove domande:

- perché le Grazie “sono tre”?<sup>150</sup>
- perché “la maggiore fra le Grazie ha un rilievo particolare”?<sup>151</sup>
- perché “danzano in circolo”?<sup>152</sup>
- perché “si tengono strette per mano”?<sup>153</sup>

<sup>148</sup> La significatività per le Grazie della paternità di Giove è, invece, ripresa da Lucio Anneo Cornuto. Tale ripresa è rilevante anche per la tematica della giustizia: Cornuto infatti scrive che Zeus sarebbe padre delle Chàriti e, insieme, di Dike (Lucio Anneo Cornuto, *Compendio di teologia greca*, § 9, cit., p. 191; § 15, pp. 203-205). Cornuto riprende ampiamente anche le interpretazioni di Crisippo relative alla maternità delle Grazie su cui, invece, Seneca aveva ironizzato (Lucio Anneo Cornuto, *Compendio di teologia greca*, § 15, pp. 205-207).

<sup>149</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 2-5, cit., trad. it. pp. 17-19.

<sup>150</sup> Ivi, I, iii, 2, trad. it. p. 13.

<sup>151</sup> Ivi, I, iii, 4, trad. it. p. 13.

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> Ivi, I, iii, 2, tra. it. p. 13.

- perché indossano una veste “senza cintura”?<sup>154</sup>
- perché “indossano una veste trasparente”?<sup>155</sup>
- perché “sono ridenti di giovinezza”?<sup>156</sup>
- perché sono “vergini”?<sup>157</sup>
- perché “sono sorelle”?<sup>158</sup>

4.2.2.2.1. Le Grazie secondo Crisippo indicano «il triplice ritmo della generosità, il quale consiste nel dare, nell'accettare e nel restituire»<sup>159</sup>. «Secondo alcuni» il senso della figura è che «una delle Grazie dà il beneficio, l'altra lo riceve, la terza lo ricambia», «*quae det beneficium, alteram, quae accipiat, tertiam quae reddat*»<sup>160</sup>. «La maggiore fra le Grazie ha un rilievo particolare, come, nella successione dei benefici, chi dà per primo»<sup>161</sup>. «Altri invece sostengono che ci sono tre tipi di benefici: quelli di coloro che si rendono benemeriti degli altri, quelli di coloro che ricambiano, quelli di coloro che ricevono e ricambiano contemporaneamente»<sup>162</sup>.

In entrambe le interpretazioni, il senso è quello della circolarità continua dei benefici<sup>163</sup>.

Il triplice ritmo delle Grazie rende conto di accezioni di ‘*cháris*’ che «appaiono ad una moderna sensibilità molto distanti tra loro» tra cui, in particolare, gli apparentemente opposti sensi di «favo-

<sup>154</sup> *Ibid.*

<sup>155</sup> *Ibid.*

<sup>156</sup> *Ibid.*

<sup>157</sup> *Ibid.*

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, cit., p. 35.

<sup>160</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 3, trad. it. p. 13. In termini simili, Cornuto scrive che la prima Grazia è quella che “riguarda chi presta un servizio giovevole; la seconda Grazia è quella che riguarda chi riceve il servizio e cura l’occasione di ricambiarlo; la terza Grazia è di chi a sua volta, di propria spontanea iniziativa, offre qualche servizio al momento opportuno” (Lucio Anneo Cornuto, *Compendio di teologia greca*, § 15, trad. it. pp. 205-207).

<sup>161</sup> Ivi, I, iii, 4, trad. it. p. 13.

<sup>162</sup> Ivi, I, iii, 3, trad. it. p. 13.

<sup>163</sup> Analogamente Cornuto scrive che le Grazie sono tre “poiché è bene che chi ha ricambiato si faccia a sua volta promotore di un atto gradito, perché questa catena di favori proceda incessantemente” (Lucio Anneo Cornuto, *Compendio di teologia greca*, § 15, trad. it. p. 205).

re» e di «ringraziamento»<sup>164</sup>. Secondo Maria Rocchi, sono accezioni riconducibili «al valore della radice indoeuropea *gher-*» da cui ‘*châris*’ deriva<sup>165</sup>. In particolare, “favore” e “ringraziamento” risultano collegati se riferiti “alla forma arcaica dello scambio” che, secondo Marcel Mauss, implica non solo l’obbligo di ricambiare, ma anche l’obbligo di donare e l’obbligo di ricevere<sup>166</sup>. Ad esempio, *châris* nella *Olimpica* VII di Pindaro, «indica proprio il rapporto che si crea con il dono della coppa di vino che passa di mano in mano in un banchetto che una famiglia offre all’altra tra i vari doni di nozze»<sup>167</sup>.

4.2.2.2.2. Il triplice ritmo della generosità e la circolarità continua dei benefici sono rafforzati da un’ulteriore caratteristica iconografica delle Grazie: il fatto che esse danzino in circolo tenendosi per mano. La ragione è che «un beneficio che successivamente passa di mano in mano finisce col ritornare a colui che l’ha dato per primo: e perde la sua caratteristica di interezza [*“totius speciem”*] se in qualche modo è interrotta questa circolare successione, mentre invece è una cosa bellissima se questo mutuo avvicinarsi mantiene la sua connessione»:

Ob hoc, quia ordo beneficij per manus transeuntis nihilo minus ad dantem revertitur et totius speciem perdit, si usquam interruptus est, pulcherrimus, si cohaeret interim et vices servat<sup>168</sup>.

<sup>164</sup> M. Rocchi, *Contributo allo studio delle Charites (I)*, in “*Studii Clasice*”, 1979, XVIII, p. 6.

<sup>165</sup> *Ibid.* Ricordo che l’assonanza di ‘*châris*’ con ‘*carus*’ (e con ‘*caritas*’) è fortuita.

<sup>166</sup> *Ibid.* Anche il significato di “fascino” proprio di ‘*châris*’ è riconducibile, secondo Rocchi, alla finalità di costituire una relazione sociale (Ivi, pp. 7-8).

<sup>167</sup> Ivi, p. 8. Pindaro, *Olimpica VII*, vv. 1-8 cit., trad. it. p. 79: “Come un uomo ricco prende in mano un calice dove spumeggia all’interno la rugiada della vite e ne fa dono al giovane sposo della figlia; ecco, brinda da casa a casa con il calice d’oro, il suo possesso più prezioso, perché vuole rendere più splendido il convito e festeggiare i nuovi parenti; e rende intanto lo sposo invidiato fra gli amici per la serenità di quelle nozze”.

<sup>168</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 4, trad. it. p. 13. La connessione della grazia con la danza è sottolineata da Luigi Lombardi Vallauri che si rifà anche al dialogo di Paul Valéry *L’âme et la danse*. In Lombardi Vallauri la grazia è caratterizzata come “la specifica qualità estetica della spontaneità del vivente” e come “la trasposizione spirituale del modo d’essere e di agire della vita non impedita”: la grazia è il movimento del vivente che si sottrae ad ogni riduzione della vita ad altro che la vita stessa (L. Lombardi Vallauri, *Le culture*

4.2.2.2.3. Concludendo l'analisi iconografica, le Grazie «indossano vesti senza cintura» perché nei benefici «è giusto che non vi sia alcunché di forzato o di vincolante». Tali vesti sono poi trasparenti, «perché i benefici devono essere ben visibili»<sup>169</sup>.

«Le Grazie sono allegre, come sogliono essere coloro che danno o ricevono un beneficio»<sup>170</sup>, tanto che si riteneva che, etimologicamente, “Chárites” derivasse da “χαρά”, “chará”, gioia<sup>171</sup>.

Le Grazie «sono giovani, perché il ricordo dei benefici non deve invecchiare» e «sono vergini, perché incorrotti e puri e sacri per tutti sono i benefici»<sup>172</sup>.

Come ha scritto Edgar Wind, Goethe «traspose la morale di Seneca [*rectius*: di Crisippo] in versi di meravigliosa freschezza e felicità espressiva»<sup>173</sup> (*Faust II*, Atto primo, vv. 5299-5304):

Die Grazien	Le Grazie*
Aglaia	Aglaía
Anmut bringen wir ins Leben.	Noi nella vita portiamo grazia.
Leget Anmut in das Geben.	Ponete grazia se donate.
Egemone	Egemone
Leget Anmut ins Empfangen;	Ponete grazia se ricevete:
Lieblieh ist's, den Wunsch erlangen.	è dolce adempiere il desiderio.
Euphrosyne	Euphrosýne
Und in stiller Tage Schranken	E nella cerchia dei giorni tranquilli
Höchst anmutig sei das Danken.	sia tutta grazia la riconoscenza.

\* Traduzione di Franco Fortini. L'ideale seneciano di una società basata sulla giustizia delle Grazie è presente anche nel *Timon of Athens* di Shakespeare, cfr. J.M. Wallace, *Timon of Athens and the Three Graces: Shakespeare's Senecan Study*, in “Modern Philology”, 1986, 83, p. 353.

*riduzionistiche nei confronti della vita*, in AA. VV., *Il valore della vita. L'uomo di fronte al problema del dolore, della vecchiaia, dell'eutanasia. Atti del 54° Corso di aggiornamento culturale dell'Università cattolica (Roma, 2-7 settembre 1984)*, Milano, 1985, pp. 41-74, riedito in L. Lombardi Vallauri, *Terre. Terra degli uomini. Terra dell'Oltrè*, Milano, 1989<sup>2</sup>, pp. 201-202). Ricordo poi che la danza è significativamente la metafora-chiave della comunicazione entro la cibernetica di Heinz von Foerster.

<sup>169</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 5, trad. it. p. 13.

<sup>170</sup> *Ibid.*

<sup>171</sup> L'etimologia è riferita da Apollodoro di Atene e poi ripresa da Cornuto (cfr. la nota 45 di Ilaria Ramelli alle pp. 320-321 della sua traduzione del *Compendio di teologia greca* di Lucio Anneo Cornuto).

<sup>172</sup> Lucio Anneo Seneca, *De Beneficiis*, I, iii, 5, trad. it. p. 13.

<sup>173</sup> Cfr. E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, cit., trad. it. p. 43.

## 5. Una nuova forma per la giustizia nella globalizzazione

5.1. La giustizia come reciprocità è, dunque, sotto la protezione delle Grazie e si attua attraverso l'iniziativa spontanea degli uomini.

5.1.1. Nella terra di nessuno dello scambio non vi sono né Stati, né tavole dei valori, ma vi sono solo la comunità dei bisogni e il tempio delle Grazie. Così, come scriveva David George Ritchie, la giustizia come reciprocità (che egli felicemente chiamava "giustizia catallattica"), può sussistere anche tra persone che non siano dello stesso Stato:

Both Distributive and Corrective Justice imply a definitely organized State, and are in strictness applicable only to the citizens of the same State [...]. Catallactic Justice [...] may exist between those who are not citizens of the same State<sup>174</sup>.

5.1.2. Invece, nella giustizia distributiva e in quella pareggiatrice abbiamo un terzo, altro, che soppesa e decide: nella giustizia distributiva, la valutazione della proporzione dipende da confliggenti parametri di valutazione (cfr. 1131a 26-29); e nella giustizia pareggiatrice «quando si litiga, ci si rifugia dal giudice» (1132a 19-20).

<sup>174</sup> D.G. Ritchie, *Aristotle's Subdivisions of 'Particular Justice'*, in "The Classical Review", 1894, VIII, p. 191. Come Alessandro Giuliani (*La giustizia come reciprocità (a proposito della controversia aristotelico-pitagorica*, in "Rivista trimestrale di diritto e procedura civile", 1970, 24, pp. 755-756) scrive: vi è nella giustizia come reciprocità "una istintiva diffidenza nei confronti dello Stato e del potere; è opera di creazione umana, storica, basata sul consenso e al di fuori di ogni apparato coattivo [...]. La rivalutazione della giustizia come reciprocità potrebbe aiutarci a ristabilire la credenza, offuscata dal positivismo, in una giustizia naturale, che non ha la sua giustificazione nella sola volontà di un legislatore onnisciente e onnipotente. In questa prospettiva, la giustizia non è considerata dal punto di vista dell'arte della legislazione o della costruzione di uno Stato modello. Aristotele ha presente – ancor prima degli economisti inglesi del XVIII secolo e dei moderni sociologi – il problema della giustizia nelle istituzioni sociali di creazione spontanea[...]. La soluzione giusta e ragionevole può essere assicurata non dalla coazione o da un piano, ma dalla cooperazione di coloro che partecipano alle istituzioni ed ai gruppi sociali, quando – mediante una ricerca della natura delle cose umane – essi scoprono il criterio che deve informare la soluzione: la giustizia come reciprocità."

5.2. Diversa è anche la struttura della relazione normativa propria della giustizia come reciprocità. Essa si differenzia in particolare dalla giustizia commutativa alla quale, peraltro, è stata associata da Tommaso (Tommaso riteneva – credo erroneamente – che «*contrapassum est commutativum iustum*»<sup>175</sup>).

5.2.1 La relazione normativa propria della giustizia *commutativa* è la tipica relazione giuridica *bilaterale* per la quale un primo soggetto *A* è titolare di un determinato “*claim*” verso un secondo soggetto *B* e il secondo soggetto *B* è titolare del correlativo “*duty*” verso il primo soggetto *A*<sup>176</sup>, entro negozi giuridici che così Aristotele esemplifica: «vendita, acquisto, prestito, cauzione, nolo, deposito, locazione»<sup>177</sup>.

5.2.2. La relazione normativa propria della giustizia *come reciprocità* è una relazione *trilaterale* (come le Grazie indicano e che Aristotele sviluppa teoreticamente con il concetto di “unione in diagonale”<sup>178</sup>, cioè «scambio incrociato di prestazioni differenti tra tutte le componenti professionali in cui si articola il corpo sociale»<sup>179</sup>). Nella giustizia come reciprocità, il soggetto *A* che soddisfa il bisogno di un *secondo* soggetto *B* acquisisce il “*claim*” che un *terzo* soggetto *X* soddisfi un suo bisogno nella misura in cui egli ha soddisfatto il bisogno di *B*: il terzo soggetto *X* è connotato solo dalla capacità di soddisfare un bisogno di *A* (potrebbe essere *B*, ma solo accidentalmente). Mentre il soggetto *B* di cui il soggetto *A* ha soddisfatto un certo bisogno acquisisce il “*duty*” di soddisfare un bisogno di un *terzo* soggetto *X* nella misura in cui *A* ha soddisfatto il suo bisogno: il terzo soggetto *X* è connotato solo dal fatto che esprime un bisogno che *B* può soddisfare (potrebbe essere *A*, ma solo accidentalmente).

<sup>175</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, II-II. q. 61, a. 4, trad. it. p. 123.

<sup>176</sup> I termini ‘*claim*’ (pretesa) e ‘*duty*’ (dovere) si riferiscono all’analisi delle relazioni giuridiche effettuata da Wesley Newcomb Hohfeld; cfr. G. Azzoni, *Interpretazioni di Hohfeld*, in “Materiali per una storia della cultura giuridica”, 1994, 24, p. 445.

<sup>177</sup> Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1131a 3-4.

<sup>178</sup> Ivi, 1133a 5-7.

<sup>179</sup> A. Lo Schiavo, *Charites. Il segno della distinzione*, Napoli, 1993, p. 164.

5.2.3. Dunque, nella giustizia come reciprocità, la relazione tra il soggetto *A* e il soggetto *B* non si esaurisce in essi, ma si apre al terzo, il soggetto *X*, connotato unicamente dalla sua capacità di soddisfare un bisogno di *A* o, rispettivamente, dal fatto di esprimere un bisogno che *B* può soddisfare.

In virtù della scissione, da un lato, tra beneficiario e debitore e, dall'altro, tra beneficiante e creditore, si può dire che nella giustizia come reciprocità si abbia quella che Hegel chiama «la dipendenza e la relazione reciproca degli uomini»<sup>180</sup> e Karl Marx «universale dipendenza reciproca»<sup>181</sup>.

In questo senso, la giustizia come reciprocità, cioè la giustizia delle Grazie, instaura una relazione normativa che è diversa non solo dal modello del contratto (tipico della giustizia commutativa), ma anche dal modello del dono, almeno così come esso è stato definito da Marcel Mauss nel *Essai sur le don* del 1923-1924.

Per usare il lessico e i concetti di Jean-Luc Marion, nella giustizia delle Grazie il dono è ridotto a “*donation*” attraverso la messa tra parentesi di “*donataire*”, “*donateur*” e “*objectivité du don*”. In particolare, il “*donataire*”, nello slittamento tra il soggetto *B* e il soggetto *X*, perde il suo volto individuale per divenire il volto di ogni uomo:

Loin de bloquer le don ou de l'affaiblir, son invisibilité renforce plutôt le donataire en l'universalisant: tout homme aura donc pu, peut encore devenir le visage du donataire<sup>182</sup>.

<sup>180</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821, trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, 1987, 1991, § 198, p. 163: “die Abhängigkeit und die Wechselbeziehung der Menschen”.

<sup>181</sup> K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Moskau 1939, trad. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* (“*Grundrisse*”), Torino, 1976<sup>2</sup>, p. 74; trad. it. p. 87. Come scrive Bruno Romano, “questa universalità, divenuta storia reale, per la prima volta pone i gesti degli uomini in una trama universale e rende [...] possibile il delinearci di una universalità *altra*, che non sia la semplice dilatazione quantitativa della dipendenza e che traduca, invece, la dipendenza – propria alle cose e al tempo delle cose – in ciò che vi corrisponde negli uomini” (B. Romano, *La società post-moderna come sistema di universale dipendenza*, Roma, 1995, pp. 16-17).

<sup>182</sup> J.L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1998<sup>2</sup>, p. 133.



5.3 Ho detto che l'immagine delle Grazie mi sembra coerente con alcune delle nuove esigenze dell'epoca della globalizzazione e capace di produrre alcune indicazioni di intervento nel mondo oltre la bipolarità della correlazione universale-particolare.

Attraverso le Grazie mi sembra diventare evidente che il problema oggi non è elaborare un nuovo decalogo, eventualmente in termini di “*functionings*” e/o “*capabilities*”<sup>183</sup>, ma sempre segnato da universalismo astratto e che, per la sua astrattezza, innesca quella bipolarità nella relazione tra universale e particolare di cui s'è detto. Così come credo che il problema non sia integrare astratte culture altre, bensì concreti singoli “disgraziati”. Cioè, il problema oggi è fare partecipare alla giustizia come reciprocità nell'eticità delle pratiche e dello scambio. Il problema è cercare le Grazie dove le Grazie possono essere: nei non-luoghi dell'essere comune<sup>184</sup>.

<sup>183</sup> Il riferimento è alla “*list*” di dieci “*central human capabilities*” elaborata da Martha C. Nussbaum, cfr. M.C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capability Approach*, Cambridge-New York, 2000, trad. it. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna, 2001.

<sup>184</sup> Ringrazio coloro che, durante il Congresso, hanno contribuito con le loro indicazioni a migliorare la presente relazione: Giulio M. Chiodi, Francesco De Sanctis, Marcello M. Fracanzani, Giuseppe Limone, Luigi Lombardi Vallauri, Carlo Menghi e Bruno Romano. Sono poi debitore dei consigli di: Gianfranco Lotito, Franco Rositi, Fabio Rota, Mario Vegetti e Sergio Ubbiali.

Discussant: *Giulio M. Chiodi*

È bello finire con le Grazie. Adesso è mio dovere riaprire il discorso. Non ho certo invidiato il collega Azzoni che ha dovuto affrontare un problema così complesso come quello della giustizia tra universale e particolare e non invidio neanche me stesso perché, in pochi minuti, devo intervenire su una materia così vasta e così ricca. Ciò mi mette molto in imbarazzo, perciò cercherò di enucleare le mie osservazioni su quello che mi è parso il filo conduttore, il punto centrale dell'impostazione data da Azzoni, che parte proprio dalla definizione di universale. Una prima osservazione di carattere generale è legata al fatto che molti concetti di universale che sono stati toccati, in effetti possono appartenere a universi diversi. Ad esempio, l'universale aristotelico e l'universale in Hegel, per fare due riferimenti principali, hanno due portate, oltre che contestualizzazioni, molto diverse; il discorso sarebbe ampio e mi limito soprattutto al momento di Aristotele, perché mi è parso che l'impostazione data, abbia, come punto essenziale di partenza e anche organizzativo del discorso, la nozione di giustizia universale e, in particolare, in Aristotele. La definizione di universale in Aristotele è terribilmente complessa, perché quella definizione di *kathòlou* è certamente fenomenica, non è certamente ontologica, è concettuale in senso predicativo. Cosa vuol dire che è predicativo? Di che cosa può essere predicato? Per esempio, la giustizia, o l'universale, secondo la logica aristotelica, certamente non può essere predicato di un altro universale, non avrebbe senso. Aristotele lo dice esplicitamente; sarebbe come dire: ogni uomo è un animale o tutti gli uomini sono animali e tutti gli animali sono uomini; non ci sarebbe questo gioco di

identità. L' universale è, in fondo, l'unità di una pluralità; non indica tanto l'assoluta totalità, ma una pluralità vista nell'ambito di un'unità. "Universale – dice Aristotele – è ciò che si predica di molti"; non si predica del tutto in assoluto, ma di una pluralità, rispetto a delle particolarità; quindi, riguarda l'enunciazione sul molteplice ridotto ad unità. Mi sembra che ciò sia costante, tanto nella *Logica* quanto nei *Topici*, quanto anche nel testo su *L'interpretazione* che vedo citato dal relatore.

Pertanto, le domande che possono concernere una risposta in universale, appartengono a quell'orizzonte logico e dialogico, nel senso che Aristotele considera dialettico. La dialettica di Aristotele è quel modo di argomentare che non può dare le definizioni univoche. Non risponde alla domanda su che cosa sia la giustizia, o ancora su che cosa sia l'uomo, perché l'uomo nell' universale che cos'è? Si possono dire a tal proposito tante cose, ma non fornire la specificità della sua definizione; lo stesso avviene per la giustizia.

Il quinto libro dell'*Etica* è costruito proprio in questo contesto dialettico da termini che vengono asseriti non come definizioni, secondo le essenze, perché non c'è costruzione metafisica, non c'è il gioco di causa/effetto, né il finalismo o il teologismo. Tale dialettica appartiene a quell'universo di termini che Aristotele considera *èndoxa*, ossia le opinioni comuni, le opinioni diffuse. Quindi, il rapporto tra universale e particolare, trattato nel quinto libro, sviluppa praticamente la dialettica giusto e ingiusto, immaginando di individuare quel tipo di disposizione dell'opinione comune, quindi degli *èndoxa*, che sono rivolte al giusto o all'ingiusto. La materia, probabilmente, anzi sicuramente, è già tutta in Platone; se vogliamo prendere non solo la *Repubblica*, ma anche l'*Ippia minore*, ci sono testi che affrontano questo problema della giustizia in questo gioco di definizione non assoluta. Qui voglio sottolineare che il concetto di universale sembra essere stato assediato come qualcosa di superordinato o quasi di cosmico, mentre credo che questo aspetto vada attenuato nella visione di Aristotele e deve essere attenuato anche perché va tenuta presente la contestualizzazione di questa complessa cultura aristotelica, che poi è un po' il cuore logico e argomentato della cultura greca. Il mondo greco non

è una cultura sacrale, né sacerdotale, è una cultura terribilmente conflittuale, in cui nulla è dato e preordinato. Non c'è una giustizia rivelata che viene ritualizzata dai comportamenti collettivi; va cercata proprio attraverso l'assenza e la percezione dell'assenza di un ordine dato; quindi, l'esperienza è la non giustizia, l'esperienza è l'ingiusto. Ho la sensazione che Aristotele imposta proprio il suo problema a partire dalla concretezza dell'esperienza dell'ingiusto, non dalla formulazione di una definizione dell'ingiusto. L'ingiustizia non è l'opposto della giustizia; questa immediatezza non è possibile e non è possibile anche per ragioni logiche, nel senso che, il termine negativo, la non giustizia o l'assenza di giustizia o ciò che è ingiusto, apparterebbe a quelle che Aristotele definisce *ònoma aòriston*, cioè un nome incapace di dare una definizione, indeterminato, ciò che indica un qualcosa di anonimo. L'esempio che porta Aristotele costantemente è il *non uomo*, se si afferma il *non uomo*, oú *ànthropos*, non è che io ricavo direttamente, per opposto, l'uomo. Che cos'è il *non uomo*? Può essere una pietra, un cavallo, una gallina. Quindi, il termine negativo non è in grado, attraverso argomentazioni, di proporre il positivo. Questo concetto è presente ampiamente nel *Sofista* di Platone, dove Platone afferma che ogni non essere non è in grado di dirmi il suo contrario, ma solo il diverso; cioè, di fronte a una non definizione o negazione di un oggetto, si possono ricavare solo delle diversità; mi dice semplicemente che un *non essere* indica qualcosa di diverso da quell'*essere* che viene predicato.

Il senso di questo discorso è che non è possibile ricavare da Aristotele una vera e propria definizione di giustizia e questo fa parte della tensione verso qualcosa che, sostanzialmente, non è del tutto definibile. Ci sono due affermazioni base che possono orientare e sulle quali mi pare costruito tutto il quinto libro dell'*Etica* di Aristotele, due affermazioni, posso citare Menghi, molari, nel senso che la giustizia è una forma di giudizio, è il discernimento tra il giusto e l'ingiusto; è discernimento, è criterio, quindi non è che sia data di per sé in universale.

Un'altra definizione è la giustizia come obbedienza alle leggi, sostanzialmente uniformità, conformità alle leggi, giustizia legale.

Certo, è da vedere che cosa possono essere queste leggi. Se è vero che la giustizia è una forma, in fondo, di giudizio e poi è una conformità alle leggi, la giustizia non è pensabile come universalità astratta. Non c'è una struttura neanche trascendentale, un a priori in base al quale individuare, nelle applicazioni, la concretezza. Non è un principio superiore e contingente e non lo è neanche nell'ottica dell'interpretazione di Tommaso. In Tommaso c'è la presenza dell'intelletto attivo, che in Aristotele non c'è, ma sostanzialmente, senza approfondire il discorso, in Tommaso c'è il principio per *modus deductionis* o per *modus determinationis*, che sono i due criteri validi per tradurre una universalità in una concretezza. Questo non è possibile nella visione della giustizia, se la giustizia è questa ricerca fra giusto e ingiusto e obbedienza alle leggi.

La giustizia non è parte della virtù, afferma Aristotele, ma è tutta la virtù, la virtù perfetta, la definisce *allòtria*, perché è quella virtù che tiene conto della presenza degli altri; non è una virtù separata, a se stante, perché regola tutti comportamenti. Ma perché è tale? Questa è la nostra domanda. È tale perché costituisce sostanzialmente la completa integrazione al corpo comune, la completa integrazione alla *pòlis*, al bene comune. Questa è l'universalità, che non è l'universalità astratta in assoluto, ma è l'universalità del corpo organizzato della *pòlis*, è il *nòmos* della città, è la conformità al *nòmos* della città. Infatti Aristotele parla di *dikaiosýne* e non di *dike*; *dike* è qualcosa di molto più esteso ed astratto e divinizzato. *Dikaiosýne* in fondo è la giustizia operante, applicabile. Come mai Aristotele, pure essendo stato maestro di Alessandro Magno, non ha mai pensato a un'idea di *cosmòpolis*, cioè a un'idea di realtà che trascende l'universo della *pòlis*. Alessandro Magno invece era proprio un personaggio che, in un certo senso, è stato di gran lunga, se non l'autore, certamente l'espressione di una situazione di *cosmòpolis*. Aristotele di questo non si è mai accorto e ha concentrato tutta l'attenzione sul *nòmos* della città. Che cos'è sostanzialmente il *nòmos* della città? La forte contrapposizione da una parte la *phýsis* e dall'altra il *kràtos*, cioè, il *nòmos* della città è l'individuazione di un insieme di criteri, di regole, di modi di vita, di organizzazione etica, per usare un ter-

mine grosso, che costituisce la *pòlis*, che si contrappone alla pura natura, alla continuità della *phýsis*, ma dall'altra parte anche al *kràtos* indeterminato, incontrollabile degli dei. *Nòmos* quindi ritaglia un modo di organizzare la vita collettiva che prescinde dal *kràtos*, anche se ne deve tener conto, e dalla *phýsis*, come diretta forma di consenso. Quindi, l'universalità è da circoscrivere nel concetto di Aristotele a questa dimensione del *nòmos*. Precise conferme di questo genere sono rintracciabili anche nella pratica giudiziale in atto ad Atene, nell'epoca di Aristotele; quella che si presenta come giustizia in senso universale è collegabile a quella che è definita la *dike demósia*, noi diremmo di diritto pubblico, ossia quel tipo di giustizia che si manifesta attraverso procedure di carattere accusatorio che richiedevano forme solenni, in particolare la scrittura, la *graphè*, andava documentata la procedura, l'accusa che avesse a che fare con la *dike demòsia*, che riassumeva proprio l'universo di carattere pubblico e si contrapponeva alla *dike idia*, che è la *dike* di diritto privato, la quale invece non prevedeva queste forme solenni ed era semplicemente una citazione a difesa di interessi privati in vista di un guadagno individuale, al fine di riparare o di richiedere il riparo di una colpa individuale, che non vedeva in causa l'universalità della *pòlis*, ma solo il momento personale, oppure l'interesse individuale. Ci sono molti passi, e alcuni di questi citati anche da Azzoni, che effettivamente riflettono questo tipo di giustizia, non intesa in maniera universale, ma per un guadagno personale. Sono tutte forme di *dike* con predicato, quindi il predicato delimita in modo specifico, non è *dike* in assoluto. La *dikaioσύνη* universale vede praticamente l'altro come intero della virtù, vede il cittadino nell'altro, mentre la *dikaioσύνη* particolare vede l'altro come oggetto o termine di un rapporto di interesse, di guadagno, di vantaggio, di conseguimento, da cui provengono, poi, tutte le altre tipologie di giustizia, ma non c'è il tempo di parlarne, la giustizia distributiva o correttiva, l'atto volontario o involontario, che sono tutte articolazioni, declinazioni della giustizia particolare. C'è poi anche la giustizia naturale politica in cui si muove Aristotele, secondo me, con alcune difficoltà, perché non vuol cadere in una situazione plato-

nica, in una visione al di sopra e al di là delle strutture date. Tale giustizia esce dalla logica strettamente giuridica e si affaccia nella mitologia. Vorrei soffermarmi su questa che si avvicina all'interpretazione, alla parte forse più viva e non solo più suggestiva, della relazione di Azzoni, che chiama in causa le Grazie. Perché ho parlato di mitologia? Perché ci sono le narrazioni, narrate o rappresentate simbolicamente in una collettività, che esprimono stati di coscienza; non sono pure opere poetiche, rappresentano il non detto, il non dicibile in forma logica da parte della collettività; vivono nel profondo delle relazioni umane, delle società dei popoli. E qui c'è spazio per *dike* e Aristotele lo ha presente. La cultura greca ha pensato anche a una *dike* superiore, metapolitica, per così dire, al di là della *pòlis*, meta cittadina, che è una divinità di tutte le città, ma di nessuna città al tempo stesso. Non è la *dikaiosyne* di cui parla Aristotele nel quinto libro dell'*Etica*, ma questa è una divinità, è sentita, vissuta, interpretata come divinità, attraverso una visione simbolica che pone infiniti problemi, perché il greco si chiedeva in fondo: *dike* da dove viene? E allora c'è la gerarchia tra gli dei, viene da *thèmis*, dal pensiero di Zeus, quindi era figlia del pensiero di Zeus e si avvicinava al *kràtos* degli dei, come tale era intoccabile, irraggiungibile, non traducibile in diritto positivo. Ma il greco era anche attento all'altra dimensione, alla dimensione pratica *mètis*, per esempio; era importante, in fondo, l'adattamento astuto, alle circostanze, che dava luogo ad una giustizia pratica, veicolata attraverso leggi opportune; ma poi aveva *tjke*, il caso; poi c'era *anànke*, il destino; *anànke* era un altro tipo di giustizia, che legava il momento della *physis*, perché *anànke* è fisica in questo senso, al *kràtos* degli dei. Gli dei avevano i loro problemi con l'*anànke*, non potevano sottrarsi all'*anànke*. *Tjke* e *anànke*, che sottostanno a questa dimensione della giustizia, in quanto entrano nel gioco dei comportamenti e degli eventi, hanno a che fare con le Grazie. In questo passaggio si coglie una profonda circolarità che richiama la danza delle Grazie, che si dispiega in un'immagine gentile, dolce, armoniosa, che simboleggia l'equilibrio, la circolarità, la perequazione; ma la perequazione in movimento, in un movimento circolare, come circolare è il ritmo.

La danza è ritmo e questo ritmo è l'opposto della bilancia. In qualche modo la bilancia, che è l'altro simbolo della giustizia, è semplicemente un equilibrio tra alternanze, non ha circolarità. La bilancia va su, un piatto scende, l'altro sale; mentre la dimensione del movimento delle Grazie è di carattere organico, dato da un'unità che non è afferabile, perché continua e costante. Il ritmo è tempo, e l'idea temporale coincide con *Krònos*, scandendo il ritmo dell'orologio cosmico. *Krònos*, il figlio di Urano, è associato a *Dike*. C'è un'immagine bellissima che simboleggia la giustizia nella cultura greca, che è completamente diversa da quella tradizionale romana, con gli occhi bendati, la spada e la bilancia. Quella greca non ha la spada, ha solo la bilancia, ma c'è, inoltre, un'altra raffigurazione bellissima, che rappresenta solo il volto, la testa di *Dike* con gli occhi aperti e non bendati, gli occhi aperti vedono tutto, ma la bocca è chiusa, non disegnata o coperta, perché non può pronunciarsi. La giustizia conosce, vede, nulla le sfugge, ma non si pronuncia. Dov'è la sua voce? Nel tempo.

Questa immagine, che viene ripresa per esempio da Solone, è molto interessante. In uno dei frammenti che parla di *Dike* Solone la descrive come muta, conscia del presente e del passato, ma non del futuro. Quindi, vede tutto, ma non si pronuncia. Il tempo si pronuncerà, quel tempo segnato dal ritmo delle Grazie. Ecco dov'è l'associazione. Seneca, essendo stoico, non poteva accettare questa immagine, per tante ragioni; una, fondamentalmente, è data dal problema del cosmopolitismo. L'idea cosmopolita e il senso della responsabilità individuale, certamente sono due componenti di carattere storico che non hanno nulla a che fare con questa visione, che affonda, invece, le proprie radici nella *pòlis* territoriale e istituzionale.





## Dibattito

*Bruno Romano*

Ringrazio Azzoni perché ho ascoltato con convinzione la sua relazione come un dono alla dignità e alla peculiarità di questa disciplina. Muovo il mio ragionamento dalla considerazione iniziale di Chiodi sulla molteplicità dei concetti di universale. Devo soltanto esprimere una curiosità in attesa di una risposta; Hegel, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, adopera l'espressione "sistema di universale dipendenza", l'originale termine tedesco di universale è *Allseitiger*. C'è un nesso fra questa formula hegeliana che dice trattarsi di universale dipendenza e ciò che costituisce il tema di questo congresso, ossia la globalizzazione? In particolare, la globalizzazione, nella struttura contemporanea, è qualcosa di oltre o è soltanto un sistema di universale dipendenza? A questo lego un altro rinvio ad Hegel, al concetto di *Anerkennung*; forse, ciò che è assente ed è stato assente anche in questa discussione, è il pensare che il diritto – così come ce lo presenta Hegel a Jena in scritti che ancora non risentono della chiusura sistematica del suo pensiero – è una relazione di riconoscimento universale. Successivamente, Hegel ha sostenuto che, in quanto tale e solo in quanto tale, esso è il superamento di ciò che esclude. Il mio interrogativo è in attesa di una risposta circa l'utilizzabilità della formula di "sistema di universale dipendenza" per leggere in modo critico la condizione contemporanea della globalizzazione.

*Luigi Lombardi Vallauri*

Ho l'impressione che l'interpretazione di Azzoni sia il frutto di una graziosa mente eccitata e che questa eccitazione, molto graziosa, dipenda dal fatto che a tutti noi piacciono le belle ragazze, soprattutto quando coperte di veli trasparenti. Lo dimostra il fatto che citi Goethe, senza accorgersi che *Anmut* in Goethe vuol dire leggiadria e non riconoscenza. Questo mi fa supporre che, quando Seneca criticava l'interpretazione di Aristotele, fosse un po' difficile considerare Seneca il capostipite di coloro che non avevano capito. Egli, in realtà, aveva perfettamente compreso che le Grazie indicavano la graziosità, la *Anmut*. Credo infatti che Seneca e Dante fossero persone in grado di capire molto più di altri.

*Marcello Fracanzani*

La lettura di Aristotele, per noi moderni, sconta delle ambiguità e queste influiscono sul rapporto tra universale e particolare. Per esempio, la citazione di Azzoni a pagina otto, nota trentatre, traduce universalità con astrattezza. Questa traduzione, suggerita anche da Berti, è data dal fatto che astrattezza non è concepita come antitesi dell'esperienza, ma va ricollegata all'astrazione come veicolo dell'universalità attraverso il problema dei numeri in Platone, cioè attraverso la capacità dell'intelletto di cogliere l'universale. Il procedimento di astrazione si mostra come lo strumento per cogliere l'universale; da cui è derivata la polemica degli universali, passando da Alano di Lilla, Roberto Grossatesta, attraverso Ruggero Bacon e giunge ad Avicenna fino a San Tommaso. La domanda per Chiodi. Berti precisa che l'universalità degli *endoxa* sia rintracciabile nella filosofia pratica, non nella teoretica e non nella poetica, ma nella *praxis*, luogo dell'arte del diritto e anche dell'arte militare. Ci sono però due modi di intendere la *praxis*, quello comune a tutti e quello che Berti traduce come proprio di Pericle. Chiodi si riferisce nell'universalità all'uno o all'altro o a tutte e due?

Palombella ha lanciato, a mio parere, una suggestione importantissima parlando di globalizzazione e quindi di universalità

come globalizzazione. È stato sostenuto dagli esperti di diritto positivo che essa è frutto di una privatizzazione, cioè di una riduzione a rapporti interindividuali. Da questo punto di vista non si supera la *buergerliche Gesellschaft*, cioè un incontro di interessi individuali, che non può essere universale. Se l'universale venisse identificato con ciò, si perderebbe tutto quell'aspetto che è l'*Aufhebung* della *buergerliche Gesellschaft* e che per Aristotele è la *Koinonia*. Facendo emergere unicamente la somma degli interessi individuali, verrebbe meno il momento della solidarietà, il momento della *civitas*, tanto cara alla tradizione romana, il momento del mutualismo, tutta quella parte che supera il mero egoismo individuale. Dobbiamo privarci di questo per la globalizzazione o la globalizzazione è altro?

Amedeo G. Conte

### *Giustizia quale iconismo deontico*<sup>1</sup>

Motti: Προαίρεσθαί τε δεῖ ἀδύνατα εἰκότα μᾶλλον ἢ δυνατά; ἀπίθανά [Proaireísthai te deî adýnata eikóta mâllon ē dynatà apíthana] Si deve [δεῖ deî] preferire l'impossibile [ἀδύνατα adýnata] verisimile [εἰκότα eikóta] al possibile [δυνατά dynatà] non credibile [ἀπίθανα apíthana]<sup>2</sup>.

Τὸ ἀόριστον ἀσοριστοῦ καὶ ὡς κανὼν ἐστὶν [Toû aorístou aóristos kaì ho kanōn estin] Dell'indeterminato è indeterminato anche la regola [ὁ κανὼν ho kanōn]<sup>3</sup>.

## 0. Tema e tesi del saggio Giustizia quale iconismo deontico

### 0.1. Il tema

Tema della presente comunicazione Giustizia quale iconismo deontico è il rapporto tra due vessati concetti-chiave della filo-

<sup>1</sup> Il presente saggio è il testo integrale della comunicazione abbreviata nel dibattito.

<sup>2</sup> Aristotele, *Poetica*, 1960a26-27.

<sup>3</sup> Aristotele, *Etica nicomachea*, 1137b29-30.

sofia del diritto (in particolare: di quella parte axiologica della filosofia del diritto chiamata “filosofia della giustizia”, o “dikeologia”<sup>4</sup>):

- il concetto di *giustizia* [*Gerechtigkeit, justice, justice*];
- il concetto di *equità* [*Billigkeit, équité, equity*].

## 0.2. *Le due tesi*

### 0.2.1. *Prima tesi*

Tesi della mia comunicazione è la possibilità d’una teoria unitaria (in termini di corrispondenza iconica) della *giustizia* e dell’*equità*. *Giustizia* ed *equità* hanno un minimo comun denominatore: il concetto di iconismo deontico [*deontischer Ikonismus, iconisme déontique, deontic iconism*]. Sia la *giustizia*, sia l’*equità* consistono in una relazione di corrispondenza iconica.

### 0.2.2. *Seconda tesi*

Entro il *genus proximum* della corrispondenza iconica, v’è una *differentia* specifica:

- la specie di iconismo, nella quale la *giustizia* consiste, è iconismo *deontico*;
- la specie di iconismo, nella quale l’*equità* consiste, è iconismo non deontico: iconismo non deontico che io chiamerò, in termini *negativi* (in termini *privativi*, prefiggendo a ‘deontico’ un *alpha privativum*), “iconismo *adeontico*”; in termini *positivi*, “iconismo *ontico*”.

<sup>4</sup> ‘Dikeologia’ (o ‘diceologia’) significa “filosofia della giustizia” e proviene da ‘δίκαϊος’ *dikaïos* “giusto”, aggettivo derivante da ‘δική’ *dikē* “giustizia”. (In greco moderno, ‘τὸ δίκαιο’ significa “il diritto”.) Dall’aggettivo ‘δικαϊος’ *dikaïos* “giusto” deriva un secondo termine per “giustizia”: il sostantivo ‘δικαιοσύνη’ *dikaïosýne* “giustizia”. In greco classico, esiste ‘δικαιολογία’ *dikaïología*, ma in altro senso: nel senso di “difesa in giudizio”. In Wilhelm Traugott Krug, ‘*Dikalogie*’ significa “*Rechtslehre*” [“dottrina del diritto”].

## 1. *La mia concezione dell'equità* [Billigkeit, équité, equity] *quale corrispondenza iconica*

### 1.1. *Il punto di partenza della mia teoria unitaria della giustizia e dell'equità*

Il punto di partenza della mia teoria unitaria della *giustizia* [Gerechtigkeit, justice, justice] e dell'*equità* [Billigkeit, équité, equity] è una mia intuizione sul concetto di *equità*:

- l'*equità* d'una norma è corrispondenza iconica a ciò di cui essa è norma;
- è nell'*iconismo deontico* [deontischer Ikonismus, iconisme déontique, deontic iconism] che l'*equità* consiste<sup>5</sup>.

### 1.2. *Interludio etimologico*

«Philosophia et philologia geminae ortae sunt». La mia tesi (l'*equità* d'una norma consiste in una relazione di iconismo deontico tra la norma stessa e ciò di cui essa è norma) mi è stata suggerita dall'etimologia dei nomi dell'*equità* in due grandi lingue filosofiche: in particolare, dall'etimologia del nome greco ('ἐπιείκεια' 'epieíkeia') e dall'etimologia del nome tedesco ('Billigkeit') dell'*equità*.

#### 1.2.1. *Greco 'epieivkeia' 'epieíkeia'*

Il sostantivo greco 'ἐπιείκεια' 'epieíkeia' è etimologicamente affine:

- sia al termine 'εἰκών' 'eikōn' ("immagine")<sup>6</sup>,
- sia al verbo 'εἶκω' 'eikō' ("essere simile"),
- sia al termine 'εἰκότα' 'eikóta' (plurale di 'εἰκόσ' 'eikós') che appare nel passo (della *Poetica* di Aristotele) da me apposto a motto della presente comunicazione.

<sup>5</sup> Il massimo studioso dell'*equità* è Francesco D'Agostino.

<sup>6</sup> Il termine 'εἰκών' 'eikōn', genitivo 'εἰκόνοσ' 'eikónos', è un sostantivo di genere femminile.

V'è una suggestiva assonanza dei due termini di 'εἰκῶν' 'eikōn' ("immagine") ed 'aequitas' ("equità"). Ma (a quanto io so) l'assonanza di 'εἰκῶν' 'eikōn' e di 'aequitas' non è indizio di affinità etimologica. Io non ho trovato alcun cenno ad affinità etimologiche tra 'εἰκῶν' 'eikōn' ed 'aequitas' né in Alois Walde/Johann Baptist Hofmann, né in Alfred Ernout/Antoine Meillet, né in Pierre Chantraine.

### 1.2.2. Tedesco 'Billigkeit'

Il sostantivo tedesco 'Billigkeit' è etimologicamente affine al sostantivo 'Bild' ("immagine").

### 1.3. Definizione, in termini di iconismo, del concetto di equità

Questi due étimi (étimo di ἐπιείκεια 'epieikeia', étimo di 'Billigkeit') mi hanno suggerito la mia tesi sul concetto di equità:

- l'*equità* è raffiguratività;
- una norma è *equa* se, e solo se, essa è *iconica* (ossia: se, e solo se, essa è in relazione di *iconismo deontico* con ciò di cui essa è norma)<sup>7</sup>.

2. Formulazione della mia filosofia corrispondentistica della giustizia [Gerechtigkeit, justice, justice] e dell'equità [Billigkeit, équité, equity]

#### 2.1. La teoria corrispondentistica della verità

Secondo una teoria della verità [Wahrheit, vérité, truth], la verità è corrispondenza [Korrespondenz, Entsprechung]: un enunciato [Satz, énoncé, sentence] è vero se, e solo se, esso corrisponde allo stato-di-cose [Sachverhalt, état-de-choses, state-of-affairs, stan rzeczy] sul quale l'enunciato stesso verte<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Cfr. A.G. Conte, *Iconismo deontico*, 2001.

<sup>8</sup> Il termine 'Sachverhalt' ha avuto una immensa fortuna tra i filosofi: esso ha ispirato

Ad esempio, l'enunciato: «La neve è bianca» è vero se, e solo se, la neve è bianca<sup>9</sup>.

## 2.2. La teoria corrispondentistica della giustizia e dell'equità

### 2.2.1. Introduzione

Formulo la mia teoria corrispondentistica della *giustizia* e dell'*equità*. Come la verità [*Wahrheit, vérité, truth*], così anche la *giustizia* [*Gerechtigkeit, justice, justice*] e l'*equità* [*Billigkeit, équité, equity*] consistono in una corrispondenza (in una *Korrespondenz*, in una *Entsprechung*).

Ma v'è (entro il genus) una *differentia specifica* tra *giustizia* ed *equità*: il termine della corrispondenza iconica non è lo stesso.

### 2.2.2. La teoria corrispondentistica della giustizia

La *giustizia* [*Gerechtigkeit, justice, justice*] d'una norma è corrispondenza iconica della norma stessa al *Sollen*, a τὸ δέον τὸ δέον. Tra norma e comportamento v'è una differenza categoriale. Ma (paradossalmente) sotto il profilo della *giustizia* come corrispondenza al *Sollen*, non v'è differenza tra queste due entità categorialmente differenti:

- come un *comportamento* è giusto se, e solo se, esso corrisponde al *Sollen* di esso,

brillanti neologismi (esplorati da Paolo di Lucia) quali '*Sollverhalt*', '*Wertverhalt*', '*Sprachverhalt*'. ('*Sprachverhalt*' è un luminoso neologismo di Giampaolo M. Azzoni.). Invano un grande filosofo, Arthur Schopenhauer [1788-1860], aveva negato la correttezza morfologica di '*Sachverhalt*' argomentando che, in tedesco, il secondo membro di '*Sachverhalt*', ossia \*'*Verhalt*', non esiste (alla inesistenza di \*'*Verhalt*' allude l'asterisco da me proposto a questo non-esistente sostantivo), e che, pertanto, il termine morfologicamente corretto sarebbe non '*Sachverhalt*', ma '*Sachverhältnis*'. (A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, 1851.)

<sup>9</sup> Cfr. A.G. Conte, *Radici della fede*, 1999; A.G. Conte, *Filosofia del linguaggio normativo. III Studi 1995-2001*, 2001.



- così una *norma* è giusta se, e solo se, essa corrisponde al *Sollen* di essa<sup>10</sup>.

### 2.2.3. La teoria corrispondentistica dell'equità

L'*equità* [*Billigkeit, équité, equity*] d'una norma è corrispondenza iconica della norma (non al *Sollen*, a τὸ δέον, ma) al *Sein*, a τὸ ὄν τὸ ὄν.

### 2.3. Due forme di iconismo: iconismo deontico vs. iconismo ontico

Poiché il termine della corrispondenza iconica è nel *primo* caso (caso della *giustizia*) τὸ δέον τὸ δέον (il *Sollen*), e nel *secondo* caso (caso dell'*equità*) τὸ ὄν τὸ ὄν (il *Sein*), io propongo di distinguere anche nei nomi i due iconismi, e di chiamare iconismo *deontico* unicamente quell'iconismo, in cui consiste la *giustizia*, e di chiamare iconismo *ontico* l'altro iconismo: quell'iconismo, in cui consiste l'*equità*:

- iconismo *deontico* [*deontischer Ikonismus, iconisme déontique, deontic iconism*] è quella relazione di corrispondenza iconica a τὸ δέον τὸ δέον (al *Sollen*), nella quale consiste la *giustizia* [*Gerechtigkeit, justice, justice*] d'una norma;
- iconismo *ontico* [*ontischer Ikonismus, iconisme ontique, ontic iconism*], invece, è quella relazione di corrispondenza iconica a τὸ ὄν τὸ ὄν (al *Sein*), nella quale consiste l'*equità* [*Billigkeit, équité, equity*] d'una norma<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> La presente ricerca tocca la questione dell'*análogon* deontico della verità, tema indagato da G. Lorini, *Il valore logico delle norme*, 2003, e da A.G. Conte, *Axiotik*, 2002.

<sup>11</sup> “Τοῦ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανὼν ἐστίν.” “Τοῦ *aoristou aóristos kai ho kanon estin.*”: “Dell'indeterminato è indeterminata anche la regola.” Aristotele, *Etica nicomachea*, 1137b29-30.

3. *Tre documenti che esemplificano la mia concezione dell'equità come corrispondenza iconica a τὸ ὄν τὸ ὄν (al Sein)*

### 3.1. *Introduzione*

Vi sono almeno tre documenti che esemplificano [*instantiate*] la mia concezione dell'equità come corrispondenza iconica a τὸ ὄν τὸ ὄν, al *Sein*<sup>12</sup>.

### 3.2. *Primo documento: la teoria aristotelica dell'equità*

Una *primo* documento che esemplifica [*instantiates*] la mia concezione dell'equità come corrispondenza iconica a τὸ ὄν τὸ ὄν (al *Sein*) è la dottrina aristotelica della *equità*, della ἐπιείκεια *epieikeia*.

V'è *equità* in una norma se, e solo se, la norma [τὸ ψήφισμα τὸ *psēphisma*: alla lettera, il decreto] si adatta alle cose [τὰ πράγματα τὰ *prágmata*] così come il regolo lesbio (il μολίβδινοσ κανών *molíbdinos kanōn*, il regolo di piombo usato a Lesbo dai costruttori) si adatta, plasticamente, alla forma della pietra:

πρὸς τὸ σχῆμα τοῦ λίθου μετακινεῖται. [*pròs τὸ schēma tou líthou metakineítai*]. Si adatta [*μετακινεῖται metakineítai*] alla forma [σχῆμα *schēma*] della pietra [τοῦ λίθου *toú líthou*]<sup>13</sup>.

### 3.3. *Secondo documento: la dottrina della Natur der Sache*

Un *secondo* documento che esemplifica [*instantiates*] la mia concezione dell'equità come corrispondenza iconica a τὸ ὄν τὸ ὄν (al *Sein*) è la dottrina della natura delle cose (in tedesco: *Natur der Sache*).

<sup>12</sup> Esemplificare una tesi non è provarla o comprovarla!

<sup>13</sup> Aristotele, *Etica nicomachea*, 1137b31. Dalla mia interpretazione di *Etica nicomachea* 1137b31 dissente Giampaolo M. Azzoni, *L'idea di giustizia tra universale e particolare*, 2002.

### 3.4. Terzo documento: la critica di Karl Marx alla legge sul furto della legna

Un *terzo* documento che esemplifica [*instantiates*] la mia concezione dell'*equità* come corrispondenza iconica a τὸ ὄν τὸ ὄν (al *Sein*) è la critica di Karl Marx alla legge sul furto della legna<sup>14</sup>.

L'argomentazione di Marx è un saggio di giusnaturalismo. La legge sul furto della legna è (secondo Marx) una legge che “mente” [*lügt*]: essa mente poiché disconosce ciò che la legna caduta è<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Il saggio di Karl Marx sul furto della legna caduta è originalmente studiato da Paolo di Lucia. In questo saggio di Marx, di Lucia ravvisa un atteggiamento filosofico che egli (con un *oxýmoron*) chiama “materialismo eidologico”.

<sup>15</sup> Non ricordo se nel 1972, quando concepivo l'idea d'un paradosso deontico del *mentitore* (d'una versione deontica del paradosso del *Lügner*: il paradosso deontico di Epiménide), io pensassi allo scritto di Marx sulla legge che *mente* [*lügt*]. Le mie sei principali ricerche sul paradosso deontico del *mentitore* (sul paradosso deontico di Epiménide, paradosso da me chiamato Epiménide deontico) sono: *Ricerca d'un paradosso deontico*, 1974; *Esperimente mit der Semantik der deontischen Sprache*, 1975; *Deux questions en réponse à une critique de Georges Kalinowski*, 1978; *Parerga leibnitiana*, 1978; *Paradigmi d'analisi della regola in Wittgenstein*, 1983; *Pragmatica d'un paradosso: l'Epiménide deontico*, 2000. Alcuni di questi saggi sono riediti nei tre volumi di: Amedeo G. Conte, *Filosofia del linguaggio normativo*, 1989-2001.

## Repliche

*Giampaolo Azzoni*

Sono totalmente d'accordo, su quasi tutto, con Giulio Chiodi e lo ringrazio per le puntualizzazioni fornite, per la mappa dei concetti, ma anche per l'immagine della giustizia nella Grecia antica, come sappiamo, estremamente complessa. C'è, effettivamente, anche nelle parti non lette, almeno una differenza tra *Dike* e le Grazie; questa è una differenza fondamentale, perchè *Dike* è raffigurata, fin dall'inizio del sesto secolo a.C., con una bilancia, mentre nella rappresentazione delle Grazie non c'è alcuna bilancia, quindi non c'è una pesatura. Assolutamente importanti risultano il tema della danza e del ritmo; molto suggestive la connessione col tempo e l'insistenza sull'universale, nella sua componente di molteplicità.

Non posso non condividere, anzi ringraziare il professor Bruno Romano, il quale ha toccato due concetti che appartengono al suo profilo e alla sua biografia intellettuale, ma che fanno parte, molto più modestamente, anche della mia relazione: il sistema di universale dipendenza e il tema del riconoscimento; sono due concetti assolutamente fondamentali. Il tono del mio modo di vedere il tema del riconoscimento è quello che ho cercato d'indicare con riferimento alle Grazie. Credo, detto molto semplicemente, che sia ravvisabile effettivamente un'enfasi sulla condivisione dei valori e su una componente assiologica del riconoscimento nel dibattito contemporaneo, che mi pare francamente eccessiva. Il riconoscimento passa innanzitutto attraverso la possibilità di partecipare

al circuito dei benefici. I benefici per eccellenza sono: l'assistenza agli anziani, l'assistenza sanitaria, etc.; il riconoscimento passa attraverso l'integrazione. Il sistema di universale dipendenza è ancora un punto di arrivo e non un dato; la globalizzazione che auspico e indico come modello, è proprio quella dell'universale dipendenza, che realizza l'integrazione, dando accesso al circuito dei benefici. Questo spiega anche il fatto che l'integrazione abbia tutte le difficoltà che sperimentiamo; non passa attraverso l'adesione alla tavola dei valori, ma attraverso la partecipazione alla danza delle Grazie.

Per quanto riguarda il professor Lombardi, lo ringrazio perché ha toccato un punto che è essenziale. Vengo prima a Goethe. Non è mia l'idea che Goethe esemplifichi il pensiero di Seneca, ma è di Wind; come citato, ho semplicemente riportato l'idea di Wind, in base alla quale Goethe rappresenta bene l'idea di Seneca (la traduzione è quella di Fortini). Il tema che mi appare fondamentale è quello del senso che tutti noi associamo comunemente alla parola Grazia, che non è quello ovviamente di cui abbiamo parlato finora, dei benefici del lavoro, addirittura del sistema dei bisogni, ma è quello, invece, della leggiadria delle Grazie, è quello della bellezza, del fascino. Risulta interessante notare, cosa dicono, a questo proposito, gli studiosi del tema delle Grazie. Nell'ultima nota di pagina 26, cito la studiosa Maria Rocchi che ha effettuato un interessante studio, archeologico ed etimologico, molto ampio in cui sostiene che anche il significato di leggiadria, di fascino, di bellezza, in realtà sia un significato finalizzato alla costruzione della relazione sociale, anzi il suo primo significato è quello di relazione sociale. Le Grazie sono quindi leggiadre, fasciose, perché devono costruire la relazione sociale. Torna di nuovo, pertanto, lo scambio dei benefici. La costruzione della relazione sociale è veramente l'essenza delle Grazie, come scrive appunto la Rocchi, nota 145, pagina 26, il fascino è riconducibile alla finalità di ricostruire una relazione sociale. Quindi, anche la bellezza, la graziosità, la nudità, sono strumentali. In questo senso, è molto interessante la lettura di alcune odi di Pindaro, nelle quali appare molto frequentemente la figura di *karis*, in modo partico-

lare, nel matrimonio, poiché *karis* effettivamente rende possibile il matrimonio. Il fascino, che a volte viene simboleggiato anche da una coppa di vino, condivisa dai due sposi, rende possibile la creazione della relazione sociale. Ecco, quindi, che il fascino e la leggiadria sono puramente strumentali alla relazione sociale. Lo stesso *karis* è strumentale in questo senso. La Settima Olimpica di Pindaro propone il senso di *karis* che incarna il fascino al fine del matrimonio.

Vengo a Fracanzani, che ringrazio per la consueta amicizia e sintonia. Il suo dubbio è quello che ha chiunque utilizza un concetto hegeliano. Evidentemente quello che ho indicato come concetto di universale che privilegio è solamente una stazione del percorso hegeliano; già il professor Romano ricordava i due sensi del sistema dei bisogni, nei quali effettivamente c'è la tragedia dell'etico; pertanto, se ci fermiamo a quello che ho delineato e simboleggiato con le Grazie, si potrebbe perdere la *civitas*, la possibilità di riconoscersi in un'unità superiore, oltre a quella dei bisogni. Ma noi non perdiamo la *civitas*; piuttosto, hegelianamente, guadagnamo le condizioni della *civitas*, perché il sistema dell'eticità, il sistema dei bisogni che le Grazie simboleggiano, è proprio, dialetticamente, la condizione necessaria per acquisire la *civitas*. Non avviene il contrario, quindi lungi da me proporre una posizione universalistica di cittadinanza, universale e astratta, mentre invece propongo una cittadinanza che ha nell'etica, nel sistema dei bisogni, il necessario medio.

*Giulio M. Chioldi*

Condivido con Lombardi Vallauri l'idea che Seneca si rende abbastanza conto del significato delle Grazie. Credo che l'esperienza romana della giustizia sia legata allo jus; lo jus viene prima della justitia, che significa porre, istituire lo jus. Ora nella mentalità romana, di fronte ai conflitti, c'era un modo di risolverli senza scendere all'atto di violenza degli uni con gli altri. In questo, non c'era un'idea superiore di giustizia, nasce tutto dall'esperienza e

dalla pratica giudiziaria. L'esperienza romana ci insegna che di fronte ai problemi, non bisogna partire da un'idea di giustizia preordinata; ci sono solo due soluzioni, quella, per così dire, ideologica, che consiste nella pretesa arrogante di essere depositari di una verità, oppure quella dettata dalla legge del più forte. Non c'è altra soluzione; non è il diritto, non è lo *jus*; la *justitia* è il porre lo *ius* e non è applicare la giustizia. Noi siamo troppo greci in questo senso. I greci hanno grandissime virtù; noi filosofi, in particolare, dobbiamo alla Grecia un particolare tributo. Si dice, infatti, che pensiamo in greco, ma sul piano della politica e su quello del diritto, quando si parla di universalità, di pluralità, di realizzazione di una visione universale nel mondo, non credo che sia il modello greco quello a cui fare riferimento. Molto più pertinente quello romano. Lo hanno preso in maggiore considerazione gli anglosassoni rispetto a noi, ma rimane un grande problema da mettere in discussione. Ho fatto riferimento allo stoico Seneca, perché fu indotto a costruire un'idea di giustizia con la propria esperienza e volontà. In ciò si coglie tutta la volontà e la responsabilità del singolo.

Il discorso sulla questione degli *endoxa*. A causa della fretta non ho potuto dire esattamente tutto il necessario, ma certamente gli *endoxa* concernono solo la pratica in Aristotele, non concernono la logica, non fanno parte delle strutture della metafisica. Il problema è che ci sono fenomeni che certamente presentano questo aspetto, perché gli *endoxa* indicano le opinioni comuni, le opinioni correnti anche in Tommaso, in modo parzialmente diverso, ma ciò concerne tutto un altro discorso e su questo punto non c'è un' unica *lectio*, né ci può essere.

Vorrei fare un' osservazione all'amico Conte, che è sempre in grado di coniugare fantasia, rigore e controllo delle cose, senza tradire la realtà, la ragione, tenendo in vita la fantasia e non uccidendola e, viceversa, non uccidere la realtà con la fantasia. Affrontando il problema dell'equità, emerge immediatamente la questione della sua radice, che è addirittura legata all'idea dell'icona, all'idea della copia, del simile. L'icona copia, infatti, un'altra immagine. Questo ci tramanda la cultura greca, nella ra-

dice del termine è ravvisabile l'idea di similitudine, di somiglianza, di adeguazione, *eikos* che vuol dire l'uguale, l'adeguato, colui che è all'altezza di e quindi confacente rispetto all'oggetto a cui si riferisce. Tale derivazione, a sua volta, richiama *alka*, un'antica radice di tipo sanscrito, che indica perequazione e uguaglianza, per cui, l'icona, in questo senso, è un passaggio che nasconde questa idea. L'iconismo diventa, quindi, ontico nel concetto tedesco, *Billigkeit*. Ho gradito il richiamo che il professor De Sanctis ha fatto, come sua consuetudine, ai classici. I classici sono la nostra conoscenza, il nostro modo di pensare e, lo ripeto, si deve cercare di non rimuovere la coscienza perché la coscienza rimossa è molto pericolosa e genera mostri.





Massimo La Torre

## I diritti umani nella globalizzazione

Confesso di aver tardato non poco a redigere questo contributo. Il tema che ho imprudentemente accettato di trattare, per la sua ampiezza e generalità, fa tremare i polsi allo studioso; invero, sui diritti umani esiste ormai una letteratura sterminata che copre aspetti e discipline varie: storia della filosofia, filosofia morale e politica, filosofia del diritto, sociologia giuridica, diritto costituzionale, diritto internazionale sono solo alcune delle specializzazioni che bisognerebbe poter padroneggiare per ricevere e dare un'informazione utile delle tante difficili questioni relative ai diritti dell'uomo. Lo stesso vale per il tema, oggi assai discusso, di grande e per certi versi drammatica attualità della cosiddetta globalizzazione. Permettetemi di ammettere che le mie forze sono troppo modeste per riuscire ad offrire un quadro d'insieme più o meno completo rispetto a questi due temi: diritti umani e globalizzazione. La strada che mi sembra di poter percorrere non è quella di presentare una sorta di rapporto, più o meno esaustivo, sulla situazione dei diritti dell'uomo nei vari ambiti in cui questi sono operativi e rilevanti, all'interno di questa nuova recentissima e contestatissima fase della storia umana che chiamiamo globalizzazione.

Proverò un cammino diverso; mi cimenterò innanzitutto a costruire un modello normativo giustificativo dei diritti dell'uomo; per far ciò non pretendo di essere particolarmente originale, giacché il mio tentativo sarà una specie di esercizio combinatorio di varie teorie morali, che cercherò di coordinare e legare tra di

loro. Un tale modello eclettico, dunque, mi servirà poi per giungere a conclusioni rispetto alla forma, alla dignità normativa e al contenuto dei diritti dell'uomo. Nella seconda parte della mia relazione applicherò i risultati ottenuti mediante l'esperimento mentale normativo agli ambiti che mi sembrano più rilevanti nella situazione della globalizzazione, che sono il cosmopolitismo e la gestione dei flussi mediatici d'informazione.

Definisco globalizzazione come l'applicazione tendenziale dell'ideale aristotelico dell'unità di spazio e di tempo, tradizionalmente operativo nella rappresentazione teatrale, all'ambito proprio della vita umana attiva e all'insieme delle relazioni sociali. Come è stato notato la globalizzazione induce ad una perdita di confini dell'agire quotidiano, ci conduce a vivere al di sopra delle distanze, insomma, ciò che soprattutto cambia è il rapporto della natura umana con lo spazio e con il tempo. Si è parlato, a questo proposito, di deterritorializzazione o di extraterritorialità, di cyberspazio e addirittura di fine della geografia, in polemica, fra l'altro, con le note tesi di Fukuyama intorno ad una pretesa fine della storia. Per Ulrich Beck la globalizzazione denota innanzitutto un processo che crea vincoli e spazi sociali transnazionali, innanzitutto in ragione dell'emergere di una società mondiale del rischio, mentre Baumann sottolinea l'annullamento tecnologico delle istanze spazio temporali e usa l'espressione di compressione dello spazio e del tempo. Per globalizzazione deve intendersi, io credo, la situazione in cui le vicende dell'umanità possono essere considerate, grosso modo, una serie di azioni concepite secondo i canoni dettati da Aristotele per la rappresentazione teatrale. A *single operation unit*, come dice Hobsbawm a proposito dell'epoca contemporanea. Può plausibilmente sostenersi che, a causa degli effetti e dei pericoli di portata sovranazionale non circoscrivibili dentro un preciso territorio, prodotti dalle nuove tecniche, grazie ai grandi progressi compiuti dai mezzi di comunicazione, vi sia oggi un unico spazio d'azione nel quale operano, contemporaneamente, tutti gli esseri umani, a prescindere dalle differenze e distanze geografiche che per tanti secoli li hanno divisi. A tale spazio unico e comune corrisponde un tempo anch'esso unico

e comune, frutto della rapidità delle informazioni e comunicazioni che possono darsi in tempo reale, come si usa dire oggi, tra soggetti che risiedono in luoghi tra loro anche lontanissimi. Globalizzazione e non solo deterritorializzazione dell'identità e delle relazioni umane, ma anche defisicizzazione di queste, come ha scritto Domenico Farias, che preferisce parlare di mondializzazione; si tratta di un gigantesco processo di ridefinizione dei rapporti tra l'umanità e il territorio, più radicalmente, dei rapporti tra l'umanità e il mondo fisico di cui il territorio, nel senso comune del termine, è solo una piccola sezione.

Il mio punto di partenza è ciò che chiamo la situazione normativa esistenziale o individuale, questa è data innanzitutto dal fatto che noi non sappiamo ciò che si debba fare. Mi spiego meglio. Una caratteristica antropologica dell'essere umano è quella di essere, per così dire, gettato nel mondo senza avere previamente ricevuto determinazioni istintuali univoche, tali da coprire l'intero spazio della sua esistenza. In molti casi non sappiamo alla lettera cosa dobbiamo fare; ogni piccola erba, ogni scarabeo, la formica, l'ape dorata, tutte le creature, conoscono in modo stupefacente la loro via, dice Dostojevskij; tutte, tranne l'uomo. Certo possiamo basarci, per ottenere un'indicazione, una direttiva, sui nostri bisogni, sulle nostre preferenze, laddove ci consideriamo esseri sociali, sulla tradizione e le norme del gruppo in cui ci troviamo ad operare; ma perché dovremmo poi seguire i nostri istinti, le nostre preferenze oppure le tradizioni e norme sociali? Ciò che dobbiamo fare non è ciò che possiamo fare. Lo spettro amplissimo di possibilità che si spalanca dinanzi a noi ci obbliga ad una scelta. Abbiamo bisogno di calpestare una sorta di luogo archimedeo dell'obbligo, di sentire un terreno fertile sotto i piedi, di trovare insomma un limite che non si possa oltrepassare semplicemente spostandone i confini, come avviene nel caso dei vincoli naturali che possiamo modificare, oppure, come si dà nel caso delle tradizioni, delle norme sociali che risultano sempre mutevoli e relative, a causa della loro contingenza storica e della loro ambiguità semantica. Un vincolo naturale può essere spostato, mercé il progresso della scienza e della tecnica; oppure mediante

queste, aggirato, come l'impossibilità naturale di volare per gli esseri umani, alla quale si rimedia con l'utilizzo di macchine a bella posta diseguate. D'altra parte perché dovremmo rispettare una tradizione che prima, in un tempo più o meno remoto, tale non era e che anche oggi in altri luoghi e contesti è sconosciuta o controversa o condannata? Per dover fare qualcosa, è necessario che ci si possa imbattere in un limite che, per così dire, ci parli, che non sia soggetto interamente alla nostra interpretazione, soprattutto alla nostra capacità di manipolazione tecnica della natura, che non sia altresì dipendente, in maniera diretta, dalla contingenza di luoghi, di tempi e di gusti. Ma dove e come trovare un simile limite? Orbene la mia tesi è che un tale limite ci sia offerto dall'altro essere umano, da un qualunque altro essere umano. Ciò per una ragione molto semplice, che l'altro può parlarci e fissarci negli occhi, rivolgendoci a noi il suo viso che riconosciamo, a dispetto di ogni differenza, simile al nostro, egli può dirci, *apertis verbis*, dov'è che si trova il limite della nostra condotta.

Assumo dunque che il concetto di obbligo sia fondamentale per l'orientamento della condotta umana e che l'obbligo rimandi alla nozione di limite. A mio avviso l'unico limite vero ed inequivoco alla condotta umana, risulta essere l'altro essere umano, o meglio, la parola di questo. Pertanto, se vogliamo sapere cosa dobbiamo fare, conoscere cioè i nostri obblighi, per poter meglio orientarci nell'ambiente in cui viviamo, dobbiamo far parlare l'altro, coloro che sono investiti, nei loro interessi, dalla nostra condotta.

A questo punto, grazie al requisito di sentire gli altri, usciamo dalla situazione normativa soggettiva e ci introduciamo nella situazione normativa intersoggettiva. Dal momento che il lamento, l'urlo, la smorfia di piacere o di dolore, può ancora essere ambigua o equivoca, è necessario, per avere maggiori e migliori ragguagli su ciò che si deve fare, affidarsi allo strumento della parola e così entrare in una situazione discorsiva. In questa prospettiva, la dignità umana si delinea, ad un tempo, come *status* di ascrizione di potere e come condizione che restringe e limita le scelte. Le ascrizioni di potere rispetto all'altro, che può avanzare

pretese verso di me, innanzitutto quella di dirmi dove risiede il limite alla mia azione. È però ovviamente una restrizione delle mie possibilità di scelta, che ora debbono tener conto della reazione e dell'interesse altrui, giacché esse urtano o possono urtare contro il giudizio altrui e provocarne il lamento, la lamentela, l'indignazione, infine la pretesa dell'altro. La situazione normativa intersoggettiva nella quale ci inoltriamo, allorché accettiamo di sentire l'altro, se retta dal principio dell'imparzialità, ed a ciò riconduce il riconoscimento del limite, si trasforma in situazione morale, nel punto di vista morale. Questo, poi, se vuole essere pienamente articolato, deve concepirsi e strutturarsi in via di principio come situazione discorsiva. Non ho diritto a tutto ciò che posso, voglio o desidero, ma solo a ciò che garantisce la mia posizione di interlocutore nel discorso con l'altro e da quanto poi da ciò può discendere per via argomentativa. La norma fondamentale della situazione morale non è data, dunque, da un diritto soggettivo, ma da un obbligo, quello di dare la parola all'altro. Sembra doversi escludere allora che la morale, la situazione morale, trovi il suo fondamento originario in diritti piuttosto che in obblighi. Nei termini di una dottrina delle virtù, in questa prospettiva, la virtù centrale, principale, non è la saggezza o la prudenza e nemmeno la giustizia, bensì la temperanza, l'autocontrollo, vale a dire la capacità di darsi un limite. Resta dunque acquisito, mi pare, un criterio deontologico sicuro, offerto dall'ingresso nella situazione normativa intersoggettiva, dettata da ragioni inerenti alla fenomenologia dell'azione umana. Tale situazione normativa intersoggettiva, il rivolgersi all'altro per ottenere da questo un'informazione concludente sui limiti a cui sottoporre la nostra condotta, si fa situazione discorsiva, giacché, come si è detto, per ottenere quelle informazioni, bisogna dare la parola all'altro e così impegnarci in un dialogo o discorso con questo. Orbene in tale situazione, nella discussione con gli altri, si applicano le regole del discorso pratico generale, in particolare quelle che sono state dette le regole di ragione. Queste, come è noto, sono le seguenti. Primo: ogni parlante deve poter giustificare ciò che afferma. Secondo: chiunque è in grado di parlare, può prendere

parte al discorso, problematizzando qualunque affermazione ed esprimendo i propri desideri, bisogni e opinioni. Terzo: nessun parlante può esser ostacolato nei propri diritti sanciti nei primi due punti. Tali regole possono essere riformulate come diritti basilari della situazione discorsiva; si può qui parlare di posizione originaria discorsiva che può rendersi anche con la situazione fenomenologica della *agency*, ovvero della capacità d'agire. Là dove si tratti di giungere a norme valide obbligatorie anche per gli altri, nel senso di norme che non solo investono i loro interessi, ma di norme più o meno stabili come fondamento di un vivere comune e costitutive di una sfera collettiva e pubblica d'azione, devo pormi in una situazione normativa, rispetto agli altri, tale che possa essere tendenzialmente accettabile a tutti. Ciò è il risultato della ed è richiesto dalla posizione normativa di autonomia che si dà nella posizione discorsiva, come articolazione della capacità d'agire. Il principio di autonomia, afferma che si deve obbedire solo a quella norma sociale alla quale si abbia potuto dare il proprio assenso, o meglio, a quella norma alla cui emanazione si sia potuto direttamente contribuire. La situazione nella quale ci si pone a deliberare su norme positive e vincolanti istituzionalmente è la situazione normativa impersonale o politica. Al fine di istaurare e proceduralizzare la situazione comune politica, c'è bisogno, oltre che di discutere e di deliberare, di stabilire una posizione originaria precedente alla, o indipendente dalla concreta posizione politico-sociale, in cui ci si possa trovare in quel certo contesto sociale e politico effettivo. Tale posizione originaria serve a trasportare la posizione di autonomia nel contesto collettivo; infatti, può plausibilmente ritenersi che il soggetto darà il suo assenso solo a norme che non ledano i suoi interessi, in questo senso la situazione di autonomia si riconnette ad una prospettiva di imparzialità della deliberazione. Allora, ciò che si richiede è di poter simulare una situazione di imparzialità tale, che mi permetta di giungere all'elaborazione di principi di giustizia destinati a reggere l'ordinamento politico-giuridico positivo ed a servire da base alle deliberazioni effettive che sfociano nella costituzione, nella determinazione, nello sviluppo normativo positivo di tale

ordinamento. A tale posizione originaria si applicano le caratteristiche del velo d'ignoranza. I futuri membri, i cittadini di una comunità politica *in fieri* potranno accertare in via di principio norme comunitarie ed obbligatorie, solo se queste sono emanate in vista del bene comune. Tale idea del bene comune deve proceduralizzarsi, giacché la identificazione di detto bene, sia per ragioni epistemologiche (il bene comune è universalizzazione di preferenze comunque individuali), sia per ragioni normative (il bene comune ricomprende il bene dell'autonomia individuale), non può prescindere da un esercizio, sia pure collettivo, di autonomia individuale. Dalla posizione originaria politica, definita dal velo d'ignoranza, possono derivarsi dei diritti politici basilari, come quelli di uguale libertà, nozione che ricomprende tanto la libertà negativa, quanto la cittadinanza, e l'uguale dignità sociale delle persone, la quale ultima vieta differenze economiche tali, che mettano a repentaglio l'uguale dignità morale e sociale dei soggetti. Questi diritti si aggiungono al diritto basilare della situazione discorsiva, che potremmo considerare l'*Urrecht*, il diritto primigenio della situazione normativa intersoggettiva, che è quello dell'uguale dignità morale degli individui, al quale si connette inestricabilmente, in questa prospettiva, il diritto di libertà di pensiero e di libertà di parola. Ora, per garantire di fatto le norme prodotte nella situazione comune o impersonale, ho bisogno del diritto; vale a dire di istituzioni e norme positive.

I diritti dell'uomo, tanto i tre basilari della situazione discorsiva, come gli altri due risultanti dalla posizione originaria, devono potersi fare diritti istituzionalmente esigibili, cioè azionabili e sanzionabili; ma, per avere delle norme positive, c'è bisogno di istituzioni politiche, dello Stato, inteso, qui, come comunità politica stabile, fornita di organi che siano deputati ad emanare, accertare, implementare le norme comuni, in vista del bene comune ed al fine di realizzare questo. In tale ambito, nella situazione giuridica, i diritti umani sono quelli che risultano dalla somma dei diritti della situazione discorsiva e dai diritti della posizione originaria politica; si fanno diritti fondamentali e costituzionali. A questo proposito, vale sottolineare che i diritti della posizione



originaria, caratterizzata dal velo d'ignoranza, sono precedenti alla, o indipendenti dalla instaurazione di una comunità politica positiva, poiché sono quelli che reggono la situazione deliberativa che concerne le caratteristiche della comunità politica positiva.

Diritti umani possiamo considerare, dunque, i diritti basici della situazione discorsiva, della posizione originaria politica, in quanto posizioni normative che spettano a ciascun essere umano, indipendentemente dal fatto contingente d'essere membro di una specifica e concreta comunità politica.

I diritti fondamentali sono invece i diritti che si danno in capo all'individuo in qualità di cittadino di un certo Stato; è importante sottolineare che, giacché la loro protezione dipende dallo strumento del diritto e dall'esercizio della cittadinanza, per essere effettivi, dunque, i diritti umani devono accompagnarsi a, o trasformarsi in diritti fondamentali, che sono quelli che garantiscono l'accesso alla cittadinanza e così alla produzione di norme positive. Tuttavia, la titolarità dei diritti umani non può immediatamente coincidere con quella dei diritti fondamentali, giacché la prima, in via di principio, per avere senso, dev'essere indipendente dalla seconda, in maniera che lo statuto normativo dei diritti fondamentali deve considerarsi inferiore a quello dei diritti umani. Infatti il loro ruolo è strumentale, in buona sostanza, alla protezione dei diritti dell'uomo. Sono questi ultimi diritti, i diritti umani, che rendono possibile che le norme positive possano soddisfare il requisito, che è in loro intrinseco, della connessione col bene comune e con la prospettiva morale, della quale non sono nient'altro che un prodotto finale.

Alla creazione di una dimensione spazio temporale unica, che avvolge l'intero genere umano e le sue relazioni contrattuali, in ciò si è detto consistere precipuamente la globalizzazione, non corrisponde una sfera pubblica, una situazione politica di fatto dotata della stessa universalità. Ciò produce un problema gravissimo per ciò che concerne la validità dei diritti umani; questi, per essere efficaci, hanno bisogno di una elevata dose di istituzionalizzazione e a questo fine, di una comunità politica, all'interno della quale si diano norme giuridiche positive per la garanzia

e l'implementazione dei diritti medesimi. I diritti umani, che si danno già nella situazione morale discorsiva, devono diventare diritti fondamentali, diritti di cittadinanza entro una comunità giuridica, perché siano azionabili e sanzionabili.

Accade ora, con la globalizzazione, che la situazione morale, che di per sé è idealmente universale, si faccia di fatto mondiale-planetary, nel senso che tutti possono in tempo reale entrare in contatto con gli altri e investire i propri interessi. Nondimeno la situazione politica, che mira a supplire alle deficienze cognitive pratiche della situazione morale, non è dotata di fatto della stessa globalità, delle medesime coordinate spazio temporali, che caratterizzano, di fatto, come si è detto, la situazione morale. Il mio raggio d'azione, oggi, è tendenzialmente mondiale; è mondiale pertanto l'ambito nel quale devo disporvi a trovare un limite alla mia potenza e ai miei appetiti; mondiali, di conseguenza, sono i soggetti a cui devo concedere il diritto di parola. Tuttavia, non vi è ancora congruenza fra la dimensione globale di tale sfera morale e l'estensione della comunità politica effettiva, che può proteggere il mio e l'altrui diritto di parola. I diritti umani, insomma, nell'era della globalizzazione, sono di fatto planetari, ma planetari invece non sono i diritti fondamentali. La questione chiave è che non vi è ancora congruenza tra diritti umani e diritti fondamentali; vi è anzi, fra loro, una importante discrasia, come quella che si dà tra generalità e particolarità. Non c'è, insomma, nessun ordine politico globale, capace di farsi garante dell'implementazione dei diritti umani a livello mondiale. Vi sono, certo, significativi e, in parte, efficaci tentativi, nell'ambito del diritto internazionale, di elevare la categoria dei diritti dell'uomo a istituto chiaramente giuridico e tuttavia questi diritti dell'uomo di diritto internazionale, sanciti specialmente nei Patti del 1966, rimangono ancora, nonostante la loro rilevanza, che non va sottovalutata, strumenti del tutto insufficienti e fragili. Essi sono stretti, infatti, nella morsa della nozione di 'internazionale' che, come criterio olistico ed antividualista, domina ancora, a dispetto di qualche significativo progresso, le relazioni internazionali e le norme di diritto internazionale. Quest'ultimo rimane, a dispetto

dei cambiamenti avvenuti a partire dalla seconda metà del secolo scorso, essenzialmente un diritto di Stati, non di individui, il quale, come tale, ha un permanente imbarazzo a riconoscere la nozione, la posizione di diritti individuali; per non parlare poi del fatto che la ragione di Stato, talvolta chiamata anche interesse nazionale, non sembra espulsa pienamente dal recinto del diritto internazionale, rendendolo un ambito di regole dal carattere più prudenziale che deontologico. Anzi, oggi, scorgiamo indizi di una rinnovata virulenza della dottrina realistica delle relazioni internazionali, che ora sembra addirittura mirare ad una sorta di estinzione o superamento del diritto internazionale, sostituito, quindi, proprio dal criterio dell'interesse nazionale: quello dello Stato più forte, ovviamente.

Vi è altresì un ulteriore grave problema: la nozione di diritti umani, in assenza del circolo virtuoso che si instaura tra diritti e democrazia, solo all'interno di un concreto effettivo ordine politico, può dare adito a pratiche di implementazione, che trascurando il momento essenziale della sua operazionalizzazione, mediante il criterio dell'autogoverno, conducono a politiche imperialistiche, ovvero ad un atteggiamento platonista di qualche ente, governo o Stato, che si ritiene deputato a proteggere i diritti umani sulla testa dei titolari degli stessi.

I diritti umani, come si è visto sopra, appartengono alla situazione morale, la quale, tra l'altro, è l'unica condizione di autonomia dei soggetti che intraprendono, tra loro, un discorso o si impegnano a sentirsi gli uni agli altri. La situazione politica è necessaria per ovviare alle situazioni intrinseche alla situazione morale; in questa i criteri di condotta risultano ancora troppo vaghi, soffrono di una elevata indeterminatezza cognitiva e sono troppo deboli, giacché mancano di forza motivazionale, rinviando, come fanno in ultima istanza, alla decisione soggettiva, alla coscienza; soffrono pertanto di indeterminatezza pratica o volitiva. La situazione politica si impone, dunque, come necessaria, mirando ad una istituzionalizzazione dei principi morali; tuttavia, essa non può tradire il contenuto essenziale della situazione morale, contenuto che è dato da due proprietà: la discorsività e l'autonomia. La

situazione politica deve dunque tradurre, in termini istituzionali, la situazione di autonomia e discorsività; ciò si realizza mediante il principio dell'autogoverno, o meglio, della deliberazione democratica. Per questo principio, il cittadino è obbligato ad osservare quelle norme e solo quelle alla produzione delle quali ha potuto efficacemente contribuire mediante deliberazione. Si crea qui, pertanto, un circolo virtuoso tra diritti e democrazia. I diritti umani, per essere protetti, rinviano alla democrazia, che simula istituzionalmente la situazione normativa intersoggettiva morale nella quale quei diritti hanno origine. Ora, il circolo virtuoso democratico può instaurarsi se si dà una comunità politica effettiva, uno Stato; ma, come ben sappiamo, non vi è oggi né Stato mondiale, né comunità o sfera politica globale. Globali sono i mercati, i flussi d'informazione, di capitale; locali risultano, però, ancora le istituzioni della politica, per quanto vi sia chi sostiene che ci troviamo di fronte ad una sorte di sovrano impero mondiale, espressione di *governance*, più che di governo, vale a dire dominio di fatto e diffuso, non amministrazione politica e istituzionale.

Diverso è poi il parere sull'identità del titolare di tale *governance* planetaria; se si tratti dell'unica superpotenza uscita vittoriosa dal lungo logorante confronto della guerra fredda, oppure di una specie di centro diffuso di decisioni imperialistiche e monopolistiche nelle mani di ceti finanziari ed economici, non radicati in un ambito nazionale o geografico specifico. Come che sia, la *governance*, proprio per il suo carattere non istituzionale, non consente l'instaurazione del circolo virtuoso democratico e tradisce, dunque, la vigenza della situazione morale. Nella *governance* globale, i diritti umani, cui viene negata l'istituzionalizzazione cosmopolitica, rischiano di svolgere un ruolo meramente ideologico. La situazione morale di fatto prodotta dalla globalizzazione, l'estensione mondiale della mia sfera d'azione richiede una congruente situazione politica di fatto, la quale però, con tutta evidenza, non si dà. Assistiamo, anzi, a spinte di regressione localistica che mettono in discussione, anche a livello nazionale, la connessione forte tra diritti umani e diritti fondamentali. Non vi sono, va sottolineato, diritti fondamentali senza diritti umani

retrostanti e senza una paradossale, collaterale istituzionalizzazione dei diritti umani come tali, accanto ai diritti fondamentali. Il principio di universalizzabilità non si lascia rinchiudere nella dimensione della cittadinanza. Uno Stato che non riconosca, accanto al cittadino, anche l'essere umano, come soggetto giuridico in senso proprio, mette a repentaglio gli stessi diritti fondamentali del cittadino, giacché a questi viene negata una fondamentazione forte della nozione di diritto dell'uomo. Una cittadinanza senza diritti dell'uomo perde il proprio senso profondo e si trasforma in un meccanismo di riproduzione autopoietica del sistema politico, priva ormai di aperture di senso rispetto ad altri territori sociali.

La situazione di globalizzazione si dà, innanzitutto, mediante flussi in tempo reale d'informazione. La sfera globale di relazioni che qui emerge è eminentemente il prodotto di un'accelerazione ed intensificazione delle trasmissioni di notizie a livello planetario. In questa situazione, la condizione umana si caratterizza eminentemente per essere quella dell'emittente e/o del ricevente o del fruitore di informazioni. La globalizzazione, come radicalizzazione della manipolazione tecnica dell'ambiente di vita, produce e diffonde la posizione dell'altro come un conosciuto non conosciuto, rispetto a conoscenti non conosciuti. La realtà organica materiale ed esteriore del proprio corpo, si fa accessibile ad altri soggetti e può essere condizionata dai loro comportamenti, senza che per il primo abbia un'uguale accessibilità della corporeità dei secondi, che talora, addirittura, gli è impossibile raggiungere e interpellare, anche solo per conoscere meglio la propria esteriorità. Tutto ciò abbassa la soglia e riduce l'ambito della reciprocità e simmetria delle relazioni umane, spingendo verso l'emergenza di ulteriori forme di disuguaglianza, di dominio. Lo stesso orizzonte sociale comune, presupposto essenziale della convivenza civile, è qui messo a rischio; si dà, vale a dire, una distribuzione sociale di conoscenze e competenze che altera, talora anche profondamente, il dialogo, cioè la convivenza sociale e più specificamente civile, nel suo momento più caratteristicamente umano di colloquio e di corresponsabilità. In tale contesto, un diritto umano centrale risulta essere quello ad una corretta e libera informazio-

ne, il quale può articolarsi tanto come diritto al libero accesso all'informazione, quanto come diritto al libero accesso ai mezzi d'informazione, inteso quest'ultimo come diritto sia alla fruizione, sia alla produzione-comunicazione d'informazione. Del resto ciò discende dalla centralità che il dialogo, il discorso ha nel costituirsi della situazione morale; il dare la parola all'altro ascrive in capo a questo un intenso diritto di libertà di espressione e questo nel discorso non può essere prerogativa di uno solo o di pochi. Di qui, come sottolineava Guido Calogero, l'esigenza della parità nella suddivisione del bene rappresentato dal diritto di parola. Non c'è libertà alcuna, può anche dirsi, se non vi è anche la libertà di constatare che la libertà sussiste. La rivendicazione di un uguale diritto all'informazione, nell'attuale *status quo* di monopolio capitalistico dei mezzi d'informazione, specialmente di quelli televisivi, non può però non avere il sapore amaro della beffa, oppure quello agrodolce dell'utopia. Tuttavia, se non si vuole che nella globalizzazione l'unità di tempo e di spazio, ora offerta all'azione umana, possa configurarsi, stabilizzarsi come colonizzazione di culture minoritarie, ovvero come alienazione di masse e individui omologati e inebetiti da messaggi pubblicitari e manipolativi, che fa pervenire loro il grande fratello, ora senza i baffoni di Stalin, ma col sorriso e l'abbronzatura da piazzista post-moderno, se non si vuole ciò è necessario che si metta in moto un serio processo di costituzionalizzazione dei mezzi d'informazione e innanzitutto dei mass media. La sfera pubblica di cui si alimenta la democrazia, in assenza di una tale costituzionalizzazione, finisce per essere svilita e corrompersi e farsi simile al cortile nel quale l'imbonitore e il demagogo di turno, vendono le loro cianfrusaglie e comprano voti ed anime. I mezzi d'informazione, dunque, devono essere sottratti all'arbitrio dei potentati capitalistici, ai monopoli privati e, in gran parte, anche al gioco ed al giogo del mercato, per risultare, invece, integrati entro una sfera pubblica degna di questo nome, nella quale il diritto di informare sia assicurato a tutti e sia egualmente distribuito.

Come si è visto sopra, nella situazione normativa il primo diritto umano è il diritto di parola, il diritto che l'altro ha di frap-

porre un limite argomentativo e giustificativo alla nostra potenza. Il primo test di moralità è dunque quello della giustificabilità della condotta in questione, dinnanzi all'espressione di un'opinione. Del pari, nella situazione di globalizzazione, il primo diritto umano pare essere proprio quello che dà contenuto specifico al diritto basilico di parola della situazione morale. Si tratta della facoltà di ricevere, trasmettere notizie, opinioni, nei circuiti informativi che costituiscono, propriamente, la dimensione e la sfera della società globale; altrimenti globalizzazione significherà inevitabilmente potere, forza e menzogna degli uni, dei pochissimi, sottomissione, debolezza e ignoranza degli altri, dei moltissimi. Solo i pochissimi e i ricchissimi saranno veramente padroni delle coordinate che producono l'unità di tempo e di spazio in cui consiste e di cui si alimenta la globalizzazione, e saranno loro, e solo loro, a determinare contenuti, criteri, metraggi e sondaggi d'informazione e d'opinione. A quel punto ogni discettazione, qualsivoglia convegno sui diritti umani, non saranno nient'altro che, e miseramente, chiacchiere.

Discussant: *Francesco De Sanctis*

Grazie, magnifico Rettore e caro collega Febbrajo, per avermi dato la parola; mi corre l'obbligo, naturalmente, di ringraziare Gaetano Carcaterra, per avermi dato l'onore di discutere questa densa e bellissima relazione di Massimo La Torre. Una premessa: il mio contributo alla discussione si muove nella zona d'ombra lasciata dal contributo di La Torre, che ha, in qualche modo, rimosso alcuni problemi, che però rimangono cifrati nella relazione, che ha avuto la cortesia di inviarmi con un largo anticipo, dandomi quindi la possibilità di lavorarci sopra. Nel suo contributo, La Torre fa riferimento all'*Antigone* e, in particolare, al problema della *Dei notes*. È da qui che vorrei cominciare la discussione, proprio dal tipo di uomo che La Torre propone nel suo approccio, nonché dalla progressione, quasi necessaria, che dalla dimensione della relazione *egolalter* costruisce l'intero mondo normativo che definisce i diritti. Quest'uomo che ci ha descritto La Torre, nella parte luminosa della sua relazione, non nella parte d'ombra, a me sembra, nella sua prevedibilità, che nulla più conservi di quella *dei notes* che proprio La Torre, giustamente, ci ha ricordato. Terribile e, al tempo stesso, si configura come mirabile. Questa mirabilità terribile significa, innanzitutto, imprevedibilità; si ricordi la traduzione di Heidegger, *Unheimlich*, *Uneinich*, usa questi termini. Quindi: imprevedibilità, indeterminatezza e perciò eccedenza rispetto alla norma-normalità del semplicemente vivente e della natura. *Dei notes* è sfondamento di ogni predicato eidetico, connota un modo di essere che, più di qualsiasi ente inframondano, rispetto ai *polla ta deina*, coniuga in sé indigenza di essenza e pura potenza, che toglie sicurezza e genera paura. La



paura inoltre, e lo Hobbes tucidideo ce lo ha insegnato in maniera ineludibile, è passione politica per eccellenza. È proprio come paura dell'altro, inteso quale limite esiziale alla propria vita; ma l'altro, difficile da decifrare senza la ricerca e la decisione di una *ratio* comune, si annida prima ancora che all'esterno, ossia nel mondo relazionale della parola, dentro l'uomo stesso, armato di un linguaggio prelinguistico e oscuro, che, dall'oracolo di Delfi in poi, prescrive come norma fondamentale di una vita buona, la conoscenza di sé. Il venire a capo del proprio *daimon*, come quell'irripetibile virtualità di destino che ospitiamo come nemico potenziale. Ospite e *hostis* hanno una radice comune. Dunque, il primo limite a noi siamo noi stessi, la nostra intima natura o, se si vuole, la nostra immediatezza. La dialettica servo-padrone segnala una lotta al cospetto della morte per il riconoscimento che avviene dentro e fuori la soggettività contemporaneamente. Se ciò è vero, l'uomo che si pone spontaneamente in ascolto dell'altro è un uomo che, pacificato o represso nel proprio sé, è già disposto al benevolo riconoscimento dell'altro come *partner* di una situazione discorsiva, che sconta immediatamente l'eguaglianza e la parità dei parlanti, solo perché rientranti nella categoria decisa e non sempre inclusiva dell'interlocutore affidabile. Ma questo è solo l'uomo buono razionale della morale moderna, l'uomo che finge la rimozione della *dei notes* diventando razionalmente prevedibile; ma è anche caratteristico della modernità che tra l'uomo buono della morale e l'uomo in predicato del diritto e della politica non c'è più coniugazione possibile. Il diritto e la sua esigenza di positività, nel moderno, sconta appieno la colpa dell'impossibilità storica del bene; i principi razionali di libertà e uguaglianza, senza l'ordine del diritto, nella realtà degli uomini concreti, disancorati da ogni ordine gerarchico tradizionale, non sono altro che motivi di conflitto, tanto radicale da mettere in pericolo la vita stessa. Con questo, naturalmente, non voglio dire che la morale e il diritto, nella modernità, si presentino come estranei l'uno all'altra; essi restano certamente imparentati, non soltanto perché sono entrambi dei sistemi normativi che spesso condividono il contenuto di molte norme, ma perché tra loro c'è somiglianza

come tra fratelli, per la genealogia comune, ma, come i fratelli, essi non appaiono più coniugabili senza compiere incesto nel mondo della secolarizzazione, che sorregge il paradigma teologico-politico della modernità. Così, il diritto positivo diventa il prezzo dell'impossibilità di affidarsi alla morale e alla razionalità mansueta che la sorregge, quale mezzo di elusione o esonero dalla violenza e dal conflitto naturali all'uomo. Senza voler scomodare l'individualista Weber, si potrebbe dire che solo per il tramite del disciplinamento sociale, dentro un ordine che articola potere ed obbedienza, si produce la bontà, che rende possibile la morale come disciplina a sé, sia come prassi che come teoria. Il disciplinamento, infatti, crea l'orizzonte di senso al cui interno le azioni individuali dispongono di uno spazio opzionabile, ossia, il disciplinamento, inteso come prestazione fondamentale dell'ordine, seleziona e decide possibilità di azioni oggetto di possibili scelte individuali; dunque, gli individui, mentre parlano, sono anche parlati dal linguaggio e, mentre agiscono, sono anche agiti dai contesti di senso che precostituiscono lo spazio delle azioni.

Chi meglio rappresenta il dramma della modernità, relativamente alla parentela inconiugabile di diritto e morale è, a mio avviso, proprio Kant, che è alla base del recupero attuale dell'etica discorsiva. Nella misura in cui si disinteressa dell'interiorità del cittadino, considera il buono e il giusto come decisive prestazioni positive di sovranità. Lo stesso Rousseau, che vuole riscattare il mostro hobbesiano, degiuridifica la morale, ma moralizza il diritto. Kant, invece, rappresenta nel modo più compiuto la tensione moderna tra morale e diritto. Il soggetto autonomo della morale è un vettore deontico che non incrocia l'uomo storico che vive la speranza della salvezza nella religione e il timore della sanzione nel diritto. L'eteronomia è la condizione a cui appartiene il legno storto, la forza della legge morale è come quella del magnetismo che orienta le bussole nella navigazione, navigazione che ha come *telos* un regno, il cui confine rappresenta lo sfondamento dei confini della storia affidata al progresso. Certo, si può dire che morale e diritto sono per Kant come le rette parallele che si incontrano all'infinito, ma bisogna aver chiaro che è da questo punto, da

sempre presente alla ragion pura pratica, che egli guarda la loro posizione storica, rifiutandone la confusione tradizionalista. Tra il cielo stellato e l'interiorità del soggetto morale, c'è la storia degli uomini e qui, preliminarmente rispetto ad ogni possibilità di relazione morale, appare la costruzione dell'ordine. Annota Kant in uno scritto usato spesso in senso troppo o solo irenico: il postulato che sta a fondamento di tutti gli articoli per *La pace perpetua* è 'tutti gli uomini che possono avere reciprocamente influsso gli uni sugli altri devono – *müssen* dice il testo – entrare in una qualche costituzione civile'. L'uso del modale *müssen* indica una necessità non disponibile dalla condizione umana. Che l'idea del patto sia un'idea di ragione, implica proprio che gli ordinamenti storici siano una premessa della pensabilità del patto stesso; mentre il patto è *Vorausgesetz*, presupposto in questo senso, come principio dell'ordine legittimo. Ciò perché prima di entrare in un *bürgerlich gesetzliches Zustand*, l'uomo non può non percepire il prossimo che come nemico. Nella precaria condizione pregiudiziale, infatti, dove manca la sicurezza della relazione che può essere, per Kant, solo prestazione di *Gewalt*, e non lo traduco perché il significato del termine va tra autorità e violenza, "l'uomo o il popolo mi lede già soltanto con l'essere in questo stato, in quanto si trova accanto a me".

Senza una condizione giuridica e legale, la prossimità dei soggetti empirici è già inimicizia che mi impone di respingere il prossimo e di costringerlo ad entrare in uno stato civil-legale. Si potrebbe aggiungere in linea con Hobbes, che è proprio la somiglianza e uguaglianza del prossimo a renderlo pericoloso e pertanto inaccettabile come partner in una condizione *ex lege*. È l'iperriconoscimento che genera dei notes. La premonizione che l'altro ha in comune con me lo stesso ni-ente naturale, la stessa eccedenza di potenza da esonerare rispetto ad una debolissima attrezzatura fisica del corpo, la stessa urgenza prelinguistica di soddisfazioni e di paura. Nella storia, dunque, ogni possibile intesa sui diritti dell'uomo non può che partire da una condizione di sicurezza, che renda possibile intendersi. Un minimo di diritti fondamentali garantiti, ossia un minimo di risorse materiali e

istituzionali effettivamente fruibili è il presupposto empirico necessario ad ogni discorso razionale sui diritti umani. Da questo punto di vista condivido Rorty che richiama con efficacia il ruolo primario della sicurezza per la formazione di una cultura dei diritti umani. “Per sicurezza – egli scrive – intendo condizioni di vita abbastanza immuni da rischi, tali da rendere la differenza dagli altri inessenziale per il rispetto di sé e per il senso del proprio valore in quanto persona. Queste sono le condizioni di vita di cui gli americani e gli europei – scrive ancora Rorty – ovvero i popoli che hanno dato vita al sogno di una cultura dei diritti umani, hanno potuto usufruire, molto più di qualsiasi altra popolazione al mondo”. Come si può constatare, resto troppo legato all’antropologia pessimista del moderno per poter condividere il punto di vista di un’etica basata sul discorso razionale, che presupponga il pacifico riconoscimento all’altro di una parità dialogica in grado di dare fondamento alla sfera dei diritti e del diritto.

Ma il punto più delicato da discutere, punto dove meno ci soccorrono forse i testi e la loro *Wirkungsgeschichte*, è quello relativo all’inserimento della problematica dei diritti umani nella globalizzazione. La Torre affronta il tema in maniera sistematicamente coerente rispetto alle premesse costruttivistiche relative alla fondazione razionale dei diritti, con la piena coscienza, però, della problematicità di ogni possibile esito globalista dell’universalità dei diritti dell’uomo. Lo spazio per i diritti fondamentali non si dilata, si complica e al suo interno la necessaria prestazione istituzionale che li possa garantire subisce un processo di indeterminatezza. La domanda che vorrei riproporre, tuttavia, mi sembra essere: la globalizzazione continua o meno la modernità? E se non la continua, come sono esportabili nel suo ambito elementi tanto caratteristici della modernità, da poterli considerare ad essa essenziali? Ora mi sembra che i diritti umani, sia a livello di elaborazione teorica, sia ancor più a livello di progressiva positivizzazione, sono prodotti tipici della modernità, intesa sia come luogo storico, sia come luogo geografico di irradiazione.

Per la modernità, l’ordine al cui interno si rende possibile la vita dell’uomo, è il prodotto di un artificio che è essenzialmente

un meccanismo di regolazione e interazione di diritti, per mezzo del quale si determina il potere di organizzare la vita politica. Non è più l'arte di governare comunità già da sempre dotate di un *proprium* istituzionale in senso romaniano, bensì è la tecnica di gestione di un potere, che individua e costituisce, *in primis* giuridicamente, l'oggetto del suo esercizio. Il diritto fondamentale del sovrano è produrre, attraverso la legge, diritto positivo, nell'ambito del quale, esclusivamente, possono farsi valere come fondamentali, determinati diritti dell'uomo.

La condizione al cui interno ciò è reso possibile, da Machiavelli in poi, si chiama *Stato*. La modernità, dal punto di vista istituzionale, può essere compresa come una strettissima coniugazione, anche conflittuale, tra diritti di sovranità e diritti di cittadinanza, tra diritti pubblici e diritti privati, dove quelli che progressivamente appaiono come diritti strappati al sovrano, possono anche essere intesi come neutralizzazione sovrana di conflitti interni. Liberalismo, democratismo e socialismo, sono i motori ideologici di conflitti che, nella misura in cui minacciano l'ordine, vengono neutralizzati attraverso diritti considerati fondamentali, proprio perché riassistono il disciplinamento sociale e rafforzano l'ordine, rendendolo più elastico, con quote crescenti di compiti e poteri, da un lato, e di consenso e partecipazione, dall'altro. I diritti civili, i diritti politici e i diritti sociali non stanno in piedi da soli, ma hanno bisogno di un complesso assetto istituzionale, nonché di una complessa distribuzione di una cospicua dote di risorse materiali per poter essere fruiti, esercitati e garantiti, prima ancora dell'intervento del giudice e della sanzione.

Il costituzionalismo vecchio e nuovo, o forse, sarebbe meglio dire, aristocratico e democratico, per sottolineare, usando una felice espressione di Paolo Grossi, la differenza tra una condizione premoderna di società, da un lato, e una moderna di insularità dello Stato, dall'altro, il costituzionalismo, dicevo, senza un effettivo potere contrapposto a quello che vuol limitare, potere in grado cioè di mettere in opera tutto l'apparato istituzionale necessario all'effettività dei diritti, non potrà, per la tutela di questi, affidarsi alle buone intenzioni. Che il diritto abbia una sua *aucto-*

*ritas*, nel senso più originario del termine, capace, cioè, di incrementare l'azione o la posizione, resta la convinzione fondamentale di ogni costituzionalismo. Ciò nonostante, diventa necessario poi pensare quale istituzione, come giustamente ci ha ricordato La Torre, sia in grado di garantirne l'effettività. La positività, la s'intenda come punto di partenza dell'ordinamento o come punto di arrivo di un'ermeneutica che lascia aperto il sistema, e la coercizione restano condizioni ineliminabili per la garanzia effettiva di qualsivoglia diritto. Qual è allora il tipo di istituzione appropriata alla globalizzazione, in vista della effettiva protezione dei diritti dell'uomo, in presenza di una statualità esautorata? Questo è un pò il tema intorno a cui tutti quanti esprimono consenso. Anche Massimo La Torre non mi sembra ottimista, nei confronti del diritto internazionale, né, pur auspicandone gli effetti, nei confronti del diritto cosmopolitico come *tertium genus* kantiano. Il pluralismo giuridico della globalizzazione, così come ben descritto in Italia da Ferrarese e Grossi (di cui in particolare mi riferisco ad una conferenza lincea non ancora pubblicata), se certamente espropria allo Stato una grossa fetta di sovranità e di produzione giuridica, rendendo così il diritto più plasmabile da parte degli operatori e fruitori in funzione del mercato globale, non rassicura affatto sulla effettiva garanzia dei diritti umani, per la cui protezione, qui riassumo e cito Maria Rosaria Ferrarese, al diritto delle possibilità, affidato alla logica privatistica del contratto, deve affiancarsi o contrapporsi un diritto della necessità, che si rifaccia ad un ordine globale necessario, «ordine – scrive la Ferrarese – che può essere imposto dall'esterno anche tramite la coercizione, per la tutela di un bene superiore: imperativi umani e umanitari, tutela dell'ambiente, esigenza di preservare le risorse naturali». Pur condividendo la neutralità descrittiva dell'analisi, credo sia anche necessario interrogarsi su chi o che cosa presenta tale ordine e chi o che cosa, rispetto a questo, rappresenta il disordine da disciplinare. Per concludere, nella formula diritti umani è implicito da sempre, o meglio, da quando ha senso o si è reso possibile parlare dell'uomo in astratto, un riferimento universale. E' una preoccupazione universale, dunque, quella che

accompagna l'elaborazione teorica dei diritti fondamentali nella modernità, così come lo è quella che presiede alla loro progressiva costituzionalizzazione. Anzi, il costituzionalismo occidentale, dalla seconda guerra mondiale in poi, tende a sottrarre i diritti dell'uomo alla disponibilità del potere legislativo, ma anche a quella del potere costituente; essi sono tenuti a riconoscere tali diritti il cui fondamento prescinderebbe dalla volontà di entrambi, acquisendo, per il diritto positivo, una dimensione di norme o principi metalegali vincolanti per l'interprete ai diversi livelli dello *Stufenbau*.

Ma globalizzazione non significa universalizzazione, come Pio Marconi ieri ha sottolineato in vari modi. Anzi, si potrebbe piuttosto dire che il significato di globalizzazione è compresenza delle diversità. La direzione della globalizzazione non è *ad unum*, bensì è verso l'in-differenza. La vera discontinuità, a mio avviso, tra la modernità e la globalizzazione, è che mentre la modernità esibisce fin dall'inizio la sua magnifica arroganza universalistica, la globalizzazione, prima e dopo l'11 settembre, incrementa il presente come tempo reale. Molto bella l'immagine aristotelica che ha usato La Torre, e lascia vedere, tra le maglie della rete, lo sfondamento dei tradizionali spazi politici e giuridici. L'ordine randomico della rete sembra affidato a poteri le cui logiche, nel tramonto degli Stati, anche dove ripropongono il modello contrattualistico, attraversano e svuotano la persona, oserei dire la smascherano, esponendone come compiutamente disponibile, l'originaria indigenza di essenza.

Concludendo, la globalizzazione non è globalista e ciò non soltanto perché, come è stato affermato, esalta il locale ed i localismi, ma soprattutto perché è in grado di cancellare dalla iper-realtà del globo virtuale tutti coloro che non sono in grado di far parte della virtualità, affondando in un mondo sprovvisto di acustica, di divisibilità, di memoria. L'età dei diritti è stata resa possibile nei limiti che Bobbio lucidamente ricordava, solo perché la buona volontà degli uomini si è articolata negli istituti giuridici della modernità. Istituti che possono essere visti dalla parte dello Stato o da quella del cittadino; ma le due prospettive, nel bene e

nel male, appartengono entrambe alla storia e anche a quella dei diritti, se noi ricordiamo che cosa significavano i diritti di libertà senza i diritti politici o che cosa significa oggi difendere i diritti sociali. Le due prospettive restano realisticamente difficilmente scindibili; in pratica, dove l'uomo, senza lo strumento del potere che gli conferisce la cittadinanza, intesa qui semplicemente come il complesso delle condizioni pubbliche che rendono esercitabili i diritti, appare nudo e disarmato, soprattutto nei confronti delle nuove frontiere del dominio sul mondo, segnalate, ma non sempre presidiate nelle ultime generazioni di diritti, dove è proprio l'uomo e più in generale il vivente, ad essere radicalmente in causa.





## Dibattito

*Vincenzo Ferrari*

Il mio intervento sarà brevissimo, come in un certo modo se ci fosse qui una cara ombra che è quella di Umberto Scarpelli. In realtà il mio intervento sarebbe specialmente quello del grido di allarme della tribù dalla quale provengo. Non ho bisogno di dire pubblicamente che molte delle cose dette da Massimo La Torre mi trovano perfettamente consenziente. Mi trova consenziente il suo modo di affrontare il rapporto fra diritto e giustizia, come pure la sua idea, che ha qualche eco mazziniano, che non si possa parlare soltanto di diritti ma anche di obblighi. Mi trova consenziente l'idea di fondo che libertà e giustizia siano due facce della stessa medaglia, perché di tanto si allarga la mia libertà sociale, di quanto si restringe quella del mio vicino, quindi l'unico modo per regolare i nostri rapporti è di tracciare una linea intermedia. Mi trovano d'accordo molte delle sue affermazioni specifiche, in particolare quella riguardante, tra i diritti fondamentali, quello all'informazione, diritto che per me è il diritto di informarsi, che è condizione primaria affinché poi ci sia il diritto di informare. Diritto di informarsi vuol dire di accedere a voci distinte e differenziate, non soltanto ad una sola voce omologatrice di tutte le altre. Ma questo non è un problema soltanto italiano; l'omologazione culturale e la monopolizzazione delle voci è una cosa che vediamo anche in altri contesti. Tutto questo mi trova perfettamente d'accordo, non ho bisogno di dirlo, ci sono molte assonanze nella nostra storia personale.

Allora io domando ancora una volta a La Torre se prima o dopo il momento della negoziabilità politica, il momento della normazione che ne consegue, possiamo parlare di diritti. La mia risposta è che ne possiamo parlare dopo e non prima, innanzitutto per necessità di lotta politica. Io ho sempre pensato alla lotta per il diritto di cui parlava Jhering come una lotta per il riconoscimento in termini di diritti, che prima di quella lotta sono soltanto delle esigenze. Ma soprattutto io dico dopo la politicizzazione, dopo il momento del negoziato, della normazione per una convenzione linguistica. Mi rendo conto che è una convenzione linguistica suggerita dal normativismo. Il normativismo, così come lo abbiamo vissuto noi nella serie che discende da Bobbio a Scarpelli, da Hart, da Kelsen, non esclude i problemi, semplicemente non presume di risolvere alcun problema, che lascia ad altri; invece pensa o crede o spera di risolvere alcuni metaproblemi, che non possono essere lasciati nel vago senza correre il pericolo che i problemi poi effettivi, se vogliamo ontologici, problemi autentici dell'umanità vengano discussi in modo vago. Io credo che in questo il normativismo abbia dato un grande contributo, basta che non ci si limiti a quello. Insomma a me pareva opportuno rimettere in discussione e richiamare anche le ragioni degli assenti in questo nobile consesso.

### *Sebastiano Maffettone*

L'ottima relazione di La Torre ha messo in rilievo quello che è un problema, come diceva Ferrari, classico della filosofia del diritto e non solo della filosofia del diritto, cioè il problema della istituzionalizzazione dei diritti umani. C'è un prima e c'è un dopo; prima si possono chiamare diritti oppure no, francamente mi sembra una convenzione linguistica. La Torre ci ha spiegato con grande chiarezza che prima sono diritti umani, poi sono diritti fondamentali. Come avviene questo passaggio? L'apparente dissonanza delle due relazioni, secondo me, è appunto solo apparente, perché sostanzialmente l'immagine delle due rette pa-

rallele, che ha rappresentato De Sanctis, in sostanza non fa che ribadire e rafforzare la difficoltà del passaggio dai diritti umani ai diritti fondamentali. Ora, secondo me, quello che manca nella vicenda così come elegantemente raccontata dai due nostri oratori di oggi, è l'aspetto per così dire epistemico della vicenda che hanno raccontato. Intendo dire: quali sono i diritti umani che hanno qualche reale speranza di poter essere istituzionalizzati e perché noi dovremmo volere che quei diritti siano istituzionalizzati? Per essere meno vago, faccio qualche esempio. Come voi sapete, le ONG internazionali mandano ogni giorno a chi si occupa dei diritti umani, tra cui anch'io, liste di diritti umani non implementati, non attuati, violati. Quali sono quelli in cui la nostra indignazione cresce a tal punto che pretenderemo che fossero applicate? Ad esempio, c'è il diritto alle ferie pagate; beh, nessuno di noi farebbe una rivoluzione per far valere ed istituzionalizzare necessariamente il diritto alle ferie pagate. Ma persino i diritti delle donne, che sono una cosa molto più importante, creano un problema del genere, perché se rispetto al genocidio del Ruanda noi ci indigniamo e sentiamo la violazione fortissima dei diritti umani, che non siamo disposti a tollerare, come avviene anche in Bosnia, non si può dire che il fatto che le donne non votino, per esempio, come in Svizzera fino a pochi anni fa, suscita un moto di ribellione pari. Allora, secondo me, la difficoltà di istituzionalizzare i diritti umani o i prediritti per farli diventare diritti, dipende pure dal fatto che non tutti i diritti sono uguali. C'è un problema cognitivo, epistemico, intellettuale, filosofico, chiamatelo come volete, per determinare quali diritti sono veramente importanti per tutti noi; quali sono trasferibili nelle altre culture o quali dovrebbero essere trasferiti nelle altre culture; quali addirittura dovrebbero essere trasferiti nelle altre culture anche se queste culture non vogliono. L'infibulazione, per esempio, per noi è orribile o almeno per la maggior parte di noi; la maggior parte di noi vorrebbe che le altre culture non accettassero questo fatto che per noi è orribile. Ora ci sono molte narrative di donne appartenenti alle altre culture le quali sostengono che l'infibulazione non solo è positiva, ma è la condizione necessaria del loro piacere sessuale,

per esempio; per cui non subire infibulazione per loro equivale a dirsi essere estranee alla comunità e come tale non godere di tutti gli aspetti vitali della comunità, compreso il sesso.

Le cose, quindi, sono molto complicate; c'è un problema filosofico a monte di tutta questa discussione che a mio avviso è necessario chiarire per discutere il tema. Io vedo due strade principali per trattare un problema del genere; una è la strada per cui il pensatore, il filosofo fa uno sforzo, per così dire, a monte della vicenda per determinare la pensabilità del mondo, non l'attuazione diretta di quali diritti siano davvero umani e fondamentali. L'altra via invece è quella deliberativa, nel senso che è impossibile determinare in modo puramente intellettualistico questa lista, mentre soltanto la fatticità può determinare la lista effettiva dei diritti. Su questa dicotomia si schiera oggi l'intelligenza filosofica dei diritti umani; ci sono due possibilità o una lista a monte, giustificata razionalmente, o una lista a valle, determinata dalla deliberazione, oppure c'è la visione postmoderna che ci dice che le due vie sono entrambe impossibili e forse ha pure ragione.

*Giulio M. Chiodi*

Ho chiesto la parola con un pò di perplessità, perché mi vengono certi automatismi sentendo parlare di problematiche così grosse. Le suggestioni sono forti e mi richiamano una serie di problemi che mi ero posto in varie occasioni; quello centrale è proprio legato al modello normativo. Io ho un atteggiamento nei confronti dei modelli normativi molto duplice, cioè tendenzialmente li considero ingenui, ma una ingenuità con doppio significato. Ingenuo nel senso buono, diciamo, del termine, perché contengono una forte volontà di trovare soluzioni, soluzioni morali, soluzioni razionali, soluzioni ordinate; quindi partono da un senso di recupero di valori comuni e di regole di convivenza. Però, dall'altra parte, ingenuità perché mi aprono un'infinità di problemi (in parte sono stati sottolineati dalla controrelazione del professor De Sanctis) che non sono di facile soluzione e senza

la soluzione di questi anche i modelli normativi non riescono a funzionare, a stare in piedi. Io forse più volte ho richiamato un aneddoto che mi sembra molto espressivo; era l'aneddoto di quel famoso capo indiano che quando il territorio della sua tribù era stato incorporato, per così dire, sequestrato – non mi ricordo più chi fosse il presidente degli Stati Uniti, non ricordo la data di questo avvenimento – ebbe a dire questo: “quando un popolo perde il suo territorio, finisce per lui la vita e incomincia la sopravvivenza”.

Mi fa pensare molto questa espressione, perché la perdita del territorio è in fondo il criterio di base della globalizzazione, territorio, non dico in senso solo fisico- geografico. La perdita di una territorialità è connessa anche a sistemi di valori, sistemi di idee, principi ispiratori di una vita etica, principi ispiratori proprio di una forma di civiltà; il processo della globalizzazione opera decisamente in questa situazione, sradica da una serie di fattori che sono orientativi dei nostri comportamenti, delle nostre scelte. Da questo punto di vista, quali possono essere le risposte? Certo, i modelli normativi tendono ad attingere, come nel caso prospettato da La Torre, ad un problema sostanzialmente morale, coniugando moralità e razionalità. Io personalmente ho molta difficoltà a coniugarla, se non al di fuori di certi schemi kantiani. In certi schemi kantiani, può funzionare, ma al di fuori è difficile poterli vedere in chiave politica, in chiave sociale, in chiave storica. Razionalità e moralità mi danno molte difficoltà di coniugazione; l'aspetto discorsivo, l'uomo, l'io, l'altro, la parola, il discorso pongono grossi problemi, che sono stati sottolineati dall'intervento di De Sanctis; gli individui che parlano sono parlati, gli individui che agiscono sono agiti. Chi sono io, domando, se sono sradicato da una territorialità? Cosa dico? Che lingua parlo? Che lingua parla l'altro? Come capisce l'altro la mia lingua? Chi parla, in fondo, attraverso me, o chi parla attraverso l'altro?

In una situazione come quella che viviamo, in una società di massa in cui l'individuo è difficilmente riconoscibile come tale, l'io non è più un individuo e l'altro un individuo; sono un sistema di relazioni complesse di cui sensi e significati sono difficili da co-

gliersi; c'è l'indifferenza all'interno della società di massa, non c'è distinzione. La tecnologia in un'epoca tecnologica trasforma addirittura la nozione di individuo; potenzialmente oggi possiamo costruire degli esseri umani che possono agire, attraverso interventi vari e complessi, che difficilmente possiamo catalogarli con un criterio di individualità, dotato di una propria soggettività.

Sono aspetti che ci pongono problemi che con difficoltà danno la possibilità di costruire dei modelli di tipo razionale e dei modelli normativi. L'esigenza morale credo che tutto sommato sia difficile coniugarla con i diritti, siano essi diritti fondamentali o diritti umani. La Torre ci ha dato il suo modello. Una precisazione sulla differenza tra diritti umani e diritti fondamentali, perché i diritti sostanzialmente sono rivendicativi, cioè hanno una portata più politica che non morale, nascono in contesti conflittuali. Anche le forti diversità ed eterogeneità che noi riscontriamo nell'ambito della società globalizzata portano ad aumentare anche la conflittualità perché queste rivendicazioni sono a volte incompatibili. Quindi noi potremmo costruire un'infinità di elenchi ma come sono legittimati questi elenchi, sulla base di che cosa? Sostanzialmente io problematizzo l'idea stessa in fondo di modello normativo e vedo che il momento morale, il momento politico e il momento giuridico sono tre aspetti forti, che sono sempre chiamati in causa, ma hanno come un salto; è difficile la continuità tra l'uno e l'altro. Infatti, per esempio, la soluzione proposta da De Sanctis ha soprattutto sottolineato la necessità del momento politico, cioè di una decisione che imponga con criteri sovrani alcune positività. La positività del diritto che dà una base comune; però questa è una scelta politica. La scelta invece di La Torre era piuttosto sul piano morale. La complessità però sta nel fatto che il momento politico non può fare a meno dell'atto di potere, questo è chiaro, di una forza; chi è il titolare di questa forza? Chi sono coloro legittimati ad imporre la regola, a dare le direttive, a stabilire che questo è il nucleo di diritti fondamentali? Non credo che sia la ragione umana, perché ci sono tante ragioni. Poi c'è l'aspetto morale, che tenderei di più a costruirlo sui doveri; ma questa è una mia posizione. Il mondo del dovere nasce un po' dal

coltivarci, quindi dal porre le proprie esigenze e sono d'accordo che il primo limite siamo noi stessi. In fondo anche la formazione della cultura tedesca qui mi aiuta molto: *Pflicht* è dovere e *pflegen* è coltivare, è curare, è cultura insomma. Quindi vedrei di più l'aspetto morale sui doveri come partenza, che non sui diritti. L'aspetto giuridico è il più complesso perché ovviamente deve tener conto del momento della forza politica e del momento morale, collegato al mondo dei doveri. Però resta il fatto che io sento un salto, non riesco a vedere una continuità tra un momento morale, un momento politico, un momento giuridico.

*Bruno Romano*

Queste considerazioni, che possono anche essere lette e ascoltate secondo lo stile del domandare, interessano la relazione di La Torre principalmente e anche le considerazioni di Francesco De Sanctis. Quindi le rivolgo ad entrambi. Muovono dalla attenzione che La Torre ha dato nel tornare a descrivere la globalizzazione come questa caduta di una sorta di spazio; è mutato il concetto dello spazio; cadono i limiti, si sconfinano, diceva Cacciari si de-lira. È dal primo giorno che si sente questa attenzione al mutamento dello spazio; non ho invece granché sentito sul mutamento dello spazializzarsi, perché è vero che muta lo spazio, ma il diritto essenzialmente si interessa di ciò che tocca l'esercizio della soggettività, ciò che gli è imputabile e imputabile è quanto può avere il tono dello spazializzarsi. Lo spazializzarsi oggi avviene secondo il modello delle reti telematiche, è uno spazializzarsi che è costretto – l'analisi di Irti in *Norma e luoghi* è assai lucida – a doversi compiere in un non luogo, è uno spazializzarsi, quindi, in qualche modo impedito.

Questo tocca un altro secondo punto nella relazione di La Torre, l'attenzione all'intersoggettività. Se si ha riguardo al mutamento dello spazializzarsi, che ne è allora dell'intersoggettività e che ne è anche oggi del concetto di intersoggettività, così come ce lo presenta La Torre che ha detto assai bene che si tratta dell'in-



tersoggettività tra soggetti parlanti. Anche Francesco De Sanctis ha usato più volte un'aggettivazione che riguarda l'uomo come parlante; ma che vuol dire che l'uomo è parlante? L'uomo è parlante perché prende la parola; mi pare che anche La Torre abbia detto così. Ma prendere la parola in modo più profondo, forse con qualche domanda che si misura con i classici, vuol dire prendere la parola dall'altro. L'uomo senza l'altro non prende mai la parola, non accede neppure al linguaggio. Prendere la parola significa dunque prendere la parola dall'altro e qui si presenta la genesi fenomenologica del diritto. È inevitabile per me ricordare che Fichte dice che il diritto è condizione dell'autocoscienza, perché soltanto nella relazione giuridica di riconoscimento si può dire ora tra soggetti parlanti, soltanto così prendendo la parola dall'altro e destinandola all'altro si può accedere all'autocoscienza. È il tema che Antonio Punzi ha trattato con rigore nella sua monografia destinata a Fichte. Dunque si può prendere la parola perché il riconoscimento come relazione giuridica garantisce il poter prendere la parola dall'altro. Ma tutto questo che interessa alla globalizzazione? Interessa perché se è vero, è verissimo che il diritto primo è il diritto a prendere la parola, nel modo in cui l'ho chiarito. Ma nella globalizzazione che c'è di tutto ciò? C'è che il linguaggio si trasforma, non rende possibile la relazione con l'altro come parlante; il linguaggio diventa il linguaggio con alterità tecnoinformatiche che non consentono di prendere la parola, ma consentono di avere una parola copia, una parola numerica, una parola esecutiva. Per usare le espressioni certamente assai efficaci di Lacan, l'uomo perde la capacità, il diritto primo ad avere una parola situata nell'ordine del simbolico. La globalizzazione tende a cancellare la dimensione del simbolico; mi è accaduto in questi giorni più volte di parlarne fuori dalla discussione formale con Giulio Chiodi. La globalizzazione tende a cancellare il simbolico; garantisce quindi poco il prendere la parola; la confina nell'aver una parola copia, una parola esecutiva. E allora ecco la domanda che lascio a entrambi: il diritto può avere un compito oggi? Qual è questo compito che può avere nel garantire la parola piena, nel non costringere ad una parola esecutiva che è quella del linguag-

gio digitale? Anche perché la parola esecutiva, non solo cancella l'ordine simbolico, ma cancellando l'ordine simbolico, cancella l'opera dell'istituire il diritto. Il diritto si può istituire esclusivamente in un ordine simbolico, non in un ordine fisico, fattuale, reale, biologico; nè i sistemi bioinformatici, né i sistemi biologici consentono il simbolico e quindi non consentono di istituire il diritto. La domanda attiene a che ne è dunque dell'opera, della possibile opera del diritto leggendo la globalizzazione come ciò che può chiedere l'estinzione del simbolico.

*Francesco Dal Pozzo*

La natura, profondamente razionale, di quella vera 'carta costituzionale' planetaria configurata dai cosiddetti 'diritti dell'uomo' promulgati, com'è noto, fin dal 10 dicembre 1948 dall'Assemblea Generale dell'ONU, e nel seguito sempre di più e meglio specificati in un numero crescente di riconoscimenti internazionali di valore costituzionale, si fa subito evidente se appena guardiamo all'impossibilità – con l'eccezione, forse, di un assai ristretto numero di casi patologici – del darsi di qualsivoglia volontà se non in vista di fini ragionevoli, in qualche modo e senso, vale a dire dalla ragione giustificati o giustificabili, o quanto meno da essa controllati, e ciò indipendentemente dalle eccezioni a tale termine volta a volta assegnate nei tanti e tanto diversi suoi contesti d'impiego.

Quello di 'ragione' è in effetti termine evocativo di una capacità di apprendimento e/o comprensione, in sé non riducibile ad un mero processo raziocinativo, ad una mera sequenza induttiva o deduttiva; tale termine denota invece qualcosa che sta ben prima di essi e... ben più in profondità! Fondamentalmente, e nel suo senso più partecipato, comune, quella parola suona indicativa dell'umana facoltà di comprensione quasi come quella di un cogliere, catturare gli oggetti nelle loro cause e finalità, in forza di quella capacità visiva d'ordine intellettuale, o, forse più propriamente spirituale, comunemente chiamata intelligenza: una

nozione, questa, che così definita rimane tuttavia ancor troppo generica per non far obbligo di qualche breve, preliminare precisazione.

In effetti, mentre nella nostra vita quotidiana quel concetto assai di frequente lo si dà per scontato secondo significati, quando più razioinativi, e quando più intuitivi, a seconda dei suoi diversi possibili modi d'impiego e ambiti di riferimento, se scendiamo più in profondità è facile vedere com'esso sia comunque lungi dal poter venire detto 'razionale' nel senso più stretto e proprio di quest'aggettivo. Non sembra invero casuale che locuzioni come quella dell'avere 'buona vista', o meno, nel senso appunto di un'intelligenza più o meno pronta e penetrante, di fatto ben si attagliano tanto al modo intuitivo, che a quello razioinativo del nostro intendere; e d'altra parte è chiaro anche come al di fuori di tale 'doppia corsia', di nessun significato, di nessun valore, e dunque di nessuna intelligenza sia possibile parlare sensatamente; di più, se qualunque oggetto di cui possiamo far esperienza si mostra aperto in modo per così dire strutturale ad un orizzonte sempre ri-definibile di nuove possibilità di significato, o di nuove letture e puntualizzazioni dei significati già per esso in uso, a maggior ragione quest'oggettiva strutturale 'disponibilità' semantica è riscontrabile per i valori, in particolare pratici. Tra i quali quelli di giustizia appaiono appunto tra i maggiormente illustrativi dell'accennata 'eccedenza' -strutturale, ontologica- che in radice contraddistingue ogni valore come tale in rapporto alle sue possibili accezioni.

Un apprezzamento anche migliore di tale fatto è poi possibile, se appena consideriamo tanto i 'voli' utopistici delle altisonanti proclamazioni dei 'diritti dell'uomo', quanto i riduttivismi naturalistici a cui essi hanno potuto servire: gli uni e gli altri alternative tipiche, ed estreme, cui è stata d'altronde soggetta, nel corso di tutta la sua vicenda, l'idea stessa del 'diritto naturale' nelle molteplici sue storicizzazioni filosofiche e politiche. Ed è qui in primo luogo da ricordare come la legittimazione dei significati e valori pratici della giustizia, per eccellenza pratici, così come di qualunque altro significato e valore, estetico e teoretico, più fon-

damentalmente può legittimarsi in forza o di un atto di ‘ricognizione’ o ‘riconoscimento’, da parte del soggetto, oppure in forza di un suo atto di ‘conferimento di senso’, di ‘avvalorazione’. Nel primo caso, dunque, i significati e i valori verranno assunti come oggettivamente costitutivi delle – radicati nelle – realtà via via considerate, talché la nostra conoscenza di essi più essenzialmente dipende da una nostra capacità di ‘vederli’, nel senso dell’‘intenderli, nell’esperienza che in concreto ne abbiamo, riconoscendoli nei diversi loro modi di porsi; nel secondo caso, invece, gli stessi significati e valori risulteranno da un ‘conferimento’, cioè da un atto della persona, in dipendenza delle sue esperienze e conoscenze, la quale è dunque la più vera fonte di tutto il mondo umano dei significati e dei valori: questi e quelli perciò fondati su d’una base di oggettività, che da vicino ricorda, insieme, sia il ‘mondo 3’ teorizzato da Karl Raimund Popper (*Conoscenza oggettiva*, 1972), e sia il soggettivismo kantiano della conoscenza come garantita nella sua oggettività dall’uniforme ‘funzionamento’ delle categorie, vale a dire dai modi di ‘funzionare’ del nostro intelletto nell’organizzare i dati dell’esperienza esterna (i sensi delle nostre percezioni) e interna (spazio e tempo).

Possiamo così cogliere anche meglio come per il problema della legittimazione dei significati e dei valori si ripresenti, sul piano teoretico, la classica dicotomia, tra, da una parte, la metafisica classica, e come tale dunque fondata sulle cosiddette ‘essenze’, o ‘ipostàsi’, e perciò sulla correlativa assunzione di una strutturale, ontologica oggettività del mondo, nell’insieme e in ogni sua parte, come tale inclusiva di tutte le nostre possibilità conoscitive, e dunque anche di ogni significato e valore in quanto entità oggettivamente date; dall’altra parte invece, come si era accennato, starebbe il modo tipicamente moderno, e soprattutto contemporaneo, della fondazione o legittimazione dei significati e dei valori, qui più essenzialmente visti come esito di una sorta di ‘conferimento’ da parte del soggetto, sulla base delle esperienze via via incontrate; e si tratterebbe, con questo, di un modo di procedere che, riflettendo tutte le condizioni e modalità delle nostre conoscenze e dei relativi giudizi, renderebbe infine impraticabile

e persino insensato far problema di un'affidabile oggettività di qualunque nostra asserzione cognitiva, in specie se di tipo ontologico o metafisico. Troppo facilmente, infatti, qualunque pretesa in tal senso potrebbe venir fatta apparire financo presuntuosa, se non proprio interessata, e magari ideologicamente viziata! Di conseguenza, la scelta fra differenti prospettive assiologiche, non più giustificabile come allora sarebbe in base a verità date per oggettive, non potrebbe più essenzialmente dipendere che dalle rappresentazioni dei fenomeni naturali ed umani in conformità degli interessi -peraltro neppur sempre dichiarati, né sempre confessabili- di chi a quelle scelte è preposto. In ogni caso, e indipendentemente dalle specifiche loro peculiarità, ancor più dei significati sono più in generale i valori a denotare, in ragione del loro ruolo direttivo della via pratica, e in modo del tutto evidente all'esperienza empirica, una costante, incoercibile 'eccedenza' rispetto a qualsiasi loro determinazione concreta, od enunciazione di principio: il che appunto ben indicativamente lo possiamo constatare riguardo alla giustizia, i cui valori, per quanto sempre storici, al pari di ogni altro valore o significato, condizionati come sempre sono dalle temperie culturali e politiche entro cui vengono a prodursi, mai però potrebbero venire in esse risolti per intero, ridotti a mera 'proiezione' di certi fatti o eventi. Né dunque alcun ordine politico e giuridico, per quanto ben riuscito e giusto, potrebbe credibilmente, sensatamente autoproclamarsi quale irreformabile, definitivo invero dei valori da esso rappresentati.

Diviene allora inevitabile chiedersi se una legittimazione dei valori, e in particolare di quelli rappresentabili nell'idealità della giustizia, sarebbe o meno suscettibile di appagarsi di un fondamento meramente convenzionale, stipulativo; e la sola ragionevole risposta sembra qui nel senso di dire che, pur naturalmente riconoscendo l'inevitabilità, e ancor più la necessità, di un'attiva partecipazione 'interpretante' da parte del soggetto, nonché di un certo accordo di base tra gli stessi interpreti, senza del che non si darebbero, né asserzioni, né pratiche applicazioni di alcun valore, tuttavia nessuna interpretazione sarebbe neppur prospettabile senza un previo e quanto meno implicito riconoscimento di una

comune base ontologica cui riferirsi, e cui in ultima istanza riportare ogni interpretazione e giudizio.

Dinanzi al problema di giustificare ‘in radice’ qualsivoglia convenzione in tema di significati e/o valori, tutto quanto fin qui osservato attesta l'impossibilità di evitare, in rapporto agli oggetti o eventi via, via assunti, il riferimento ad una specie di DNA onto-assiologico di essi costitutivo; senza del quale ogni attribuzione di significati e/o valori rischierebbe di riuscire del tutto postulativa, arbitraria, e insomma in nessun modo e senso oggettivamente significativa, ma piuttosto ‘piegata’ ai sensi ed ai significati di volta in volta dall'interprete scelti; quegli, così, assurgerebbe allora a vero ed esclusivo artefice di ogni realtà e verità; e tanto dovrebbe bastare a dar conto della costitutiva, ontologica esigenza, sottesa alla nostra facoltà del giudizio, di una base oggettiva di riferimento, come tale dunque non piegabile, né modificabile a nostro arbitrio; diversamente, le conoscenze che possiamo avere ed abbiamo, del mondo e di noi stessi, sarebbero tutte riducibili a nient'altro che ad una questione di preferenze, di ‘gusti’, e insomma sempre e comunque di ‘punti di vista’! Se dunque non abbiamo da destinare tutti i valori e significati alla pratica insignificanza – così però destinandovi anche noi stessi, in qualche modo!–, non c'è che da trarre tutte le conseguenze dalla segnalata necessità razionale di un fondamento davvero sostanziale, nel senso metafisico di quest'aggettivo, dell'istanza etica in tutte le varianti di significato e valore: quelle e queste in definitiva giustificabili, stando appunto alla metafisica classica, non altrimenti che prendendo atto degli *status* ontologici delle realtà volta a volta considerate e cui riferirli; ovvero sia mediante un atto di riconoscimento della loro costitutiva ‘sostanzialità’.

Con altre e fors'anche più chiare parole, insomma, se una realtà è davvero data ‘in sé’, e dunque come davvero oggettiva, allora, almeno nel suo principio, una base certa di riferimento per i diversi punti di vista e i corrispondenti giudizi è data, indipendentemente dalle differenziazioni e variazioni dei suoi significati ad opera dell'interprete di turno. Tale, almeno, pare l'irrinunciabile condizione previa di ogni sistema e giudizio etico, e dunque,

in tal senso, dell'idea stessa del dovere e del diritto, del premio e della sanzione.

Ciò chiarito, se ora c'interrogiamo circa il valore oggettivamente cognitivo, di verità, dei cosiddetti 'diritti dell'uomo', cioè sul loro fondamento di ragione in vista di un'ideale esigenza del 'bene comune' universalmente partecipabile, condivisibile, uno sguardo al 'vangelo' dell'utilitarismo potrebbe, *a contrario*, qui riuscir d'aiuto; e intendo con questo riferirmi più precisamente, sulla linea della filosofia contrattualistica, alla soluzione suggerita dal principio della libera negoziazione, del libero scambio in rapporto a qualsivoglia oggetto o aspetto della vita umana; all'estensione, insomma, della logica del libero mercato – se non proprio del 'supermercato' –, come tale sempre potenzialmente riduttiva dell'uomo ad un mero 'nodo' di sensazioni ed impulsi da soddisfare, senza senso né fine al di fuori di quelli empiricamente dati e constatabili.

Prima e non trascurabile conseguenza di siffatto riduttivismo sarebbe, sempre che potessimo assumerlo a criterio direttivo basilare e onnicomprensivo di condotta, l'impossibilità teoreticamente giustificata di assegnare qualunque condizione o limite alla logica della contrattazione, o del 'mercato', il cui successo verrebbe quindi a determinarsi, e ben conclusivamente, sulla base degli interessi in gioco, più o meno forti, e non certo soltanto di quelli economici o politici in senso stretto. Tale logica – non scritta, e tuttavia di valenza quasi giusnaturalistica – potrà naturalmente venire ricoperta e occultata con 'panni' anche molto eleganti, come per esempio quelli di un consenso esibito come democratico; tuttavia sappiamo anche come il criterio democratico di governo, per quanto preferibile ai fini soprattutto della pace sociale, ovvero di una società bene ordinata – anche se solo in un senso soprattutto 'statistico' di rilevazione dei comportamenti – in nessun caso può garantire le scelte davvero migliori: come argutamente Winston Churchill ebbe a rispondere, all'indomani dell'ultima guerra mondiale, ad un giornalista che gli aveva chiesto cosa ne pensasse della forma democratica di governo, essa certamente è... pessima, ma purtroppo non ve ne sono disponibili altre con cui

sostituirla! E in effetti, data la complessità odierna dei problemi, politici e sociali, soprattutto quando in riferimento a questioni eticamente ‘scottanti’ – ad esempio, in tema di bioetica e in specie di trapianti d’organo – possiamo oggi cogliere con inedita lucidità la ben drammatica veridicità di quell’affermazione.

La seconda e parimenti non trascurabile conseguenza è che se, in quanto comuni cittadini, ‘uomini della strada’, come anche si dice – di sicuro possiamo, e dobbiamo, fare affidamento sul metodo democratico di governo come quello più affidabile almeno per assicurare un’accettabile pace sociale, ossia una pace funzionale ad una società bene ordinata nel rispetto maggiore possibile della persona e della sua autonomia, in quanto filosofi siamo tuttavia tenuti, per ‘obbligo d’ufficio’, ad una prudente diffidenza nei confronti di tale metodo, soprattutto quando in gioco vi siano scelte etiche fondamentali, di principio: cosa fare, ad esempio, come cittadini-filosofi dell’ideale *pòlis* platonica, nel caso di un Parlamento che approvasse, magari all’unanimità o anche solo con larga maggioranza, una legge manifestamente ingiusta, come ad esempio in favore di metodi violenti, o in qualunque modo coercitivi, allo scopo di scoraggiare qualunque espressione di dissenso politico; e non si tratta d’ipotesi tanto strampalata, come tutta la storia insegna, e in particolare quella del ‘famigerato’ Novecento, con i suoi totalitarismi ed i suoi razzismi: se come cittadini sempre saremo tenuti ad ubbidire alle leggi come se – Locke direbbe – fossero state volute da ciascuno di noi, come filosofi invece, e in specie filosofi del diritto, mai dovremmo disconoscere che principi etici ed imperativi morali non negoziabili si trovano in certi casi, più che soltanto minacciati, palesemente conculcati, pur se in forza di decisioni formalmente, proceduralmente ineccepibili! E le conseguenze da trarre, allora, sul piano pratico e politico, paiono di per sé abbastanza intuitive, almeno in prima battuta, a cominciare dall’uso da fare del diritto di voto, per non dovervi qui particolarmente insistere.

La linea del confronto sembra allora passare tra, da una parte, una prospettiva utilitaristica come di anzi accennato, e dall’altra una prospettiva di tipo invece ontologico e quindi significa-



tiva, sia pure sempre allusivamente, di una ‘sostanza’ intrinseca ad ogni realtà di cui possiamo avere esperienza e conoscenza, e a suo fondamento. Nel caso contrario, qualsiasi punto di vista, qualunque prospettiva non potrebbero ridursi che ad espressioni vuote di significato, quindi insensate: in un ‘mondo’ così dato – e sempre che questa parola potesse per assurdo ancora significare qualcosa – non vi sarebbero che individui impossibilitati a comunicare tra loro e tuttavia intenti a parlare di ciò di cui appunto non possono dirsi alcunché: insomma, non più che di sogni, quando non di vere allucinazioni. Non per nulla, solo ammettendo la realtà delle cose di cui possiamo fare esperienza, nonostante la diversità dei punti di vista, delle prospettive che su esse possiamo avere ed abbiamo, dei modi cioè di avvicinarle, solo in tal caso la nostra aspirazione a vivere regolandoci in base a valori direttivi, tra cui, e per primi, appunto quelli -teoretici- della verità e quelli – pratici – della giustizia, può riuscire metafisicamente, ontologicamente sensata. Diversamente, non si darebbero alternative al davvero conclusivo giudizio di radicale insensatezza di qualsivoglia ideologia o filosofia, di qualsivoglia ‘visione del mondo’. Così da poter dire anche, forse più incisivamente, che soltanto se un fondamento ontologico della realtà esiste per davvero, cui poter ancorare giudizi e valori, e dunque non solo come presupposto meramente ipotetico o esigenziale, ma invece ben effettivo, anche se non pienamente attingibile dalla ragione dialettica, in particolare metafisica ed ontologica, solo cioè se la realtà di cui facciamo esperienza e maturiamo conoscenza non è autoreferenziale, le nostre aspirazioni ed i nostri discorsi intorno ad essa ed ai suoi valori – tra cui, e per primi, quelli di verità, nell’ordine conoscitivo, e di giustizia, nell’ordine pratico – potranno venir detti ragionevoli, sensati, tanto nel senso più comune e quotidiano del loro uso, quanto in uno più specificamente ontologico e metafisico. Nel caso contrario invece, non potremmo evidentemente sfuggire alla finale, radicale conclusione d’insensatezza di qualsiasi visione del mondo e dunque anche della corrispondente filosofia, dovendone concludere che tutti i nostri discorsi sulla realtà e sui suoi valori, su noi stessi, non sono alfine che ‘proiezioni’ di sentimenti, di pre-

ferenze più o meno consapevoli – spesso pochissimo o per nulla consapevoli! –, e in ogni caso di meri punti di vista destinati, per questa via, alle conseguenze relativistiche e infine solipsistiche cui tale stato di cose è di per sé omogeneo.

Se adesso ci chiediamo dove guardare per reperire il fondamento richiesto a far salva l'oggettività del nostro conoscere, come nel caso della nostra domanda di giustizia, rivelativa della sua costitutiva razionalità come di ciò che permette di parlare dei 'diritti dell'uomo' a specificazione e inveramento del diritto 'naturale' di sempre, ancor oggi non abbiamo illustrazioni archetipiche migliori di quelle rappresentate, rispettivamente, dalla filosofia greca e dalle Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento. Più precisamente, mentre per filosofia greca non potremmo per questo tema omettere il nome di Sofocle, intuitivo com'è, con la sua *Antigone*, di un 'ordine' di giustizia fin dall'inizio assegnato al Cosmo, altrimenti null'altro che disordine e *caos* irreparabili, e neppure potremmo tralasciare la visuale stoica di un *logos* razionale, e insieme divino, cui obbedire è suprema saggezza e che permea ogni cosa, tutto conducendo al suo fine, per l'Antico e il Nuovo Testamento gli archetipi paiono, nel nostro senso, quelli rispettivamente rappresentati dalla tavola dei *Dieci Comandamenti* e dal discorso evangelico sulle 'beatitudini'. Quanto anzitutto ai *Comandamenti*, essi di fatto sono ben altro che un mero elenco di precetti pratici imposti autoritativamente da Dio all'uomo: sono piuttosto, e ben di più, una normativa fittamente e profondamente intessuta di principi razionalmente verificati dall'esperienza e per questo sempre attuale; di ciò possiamo avere facile e immediata conferma anche utilizzando il celebre argomento popperiano della 'falsificazione', se appena proviamo ad immaginare ciascheduno di tali precetti rovesciato nel suo contrario, ovvero sostituito da una generalissima norma di libertà, raffigurandoci poi il mondo che ne risulterebbe! D'altra parte è anche facile realizzare quanto sarebbe difficile, se non impossibile, obbedire ai *Comandamenti* – morali in forza della intrinseca, costitutiva loro razionalità, e razionali in forza dell'altrettanto intrinseca, costitutiva loro moralità – senza le virtù specificate

nel discorso di Gesù sulle ‘beatitudini’: necessità, questa, d’ordine tanto ideale quanto ontologico, se non vogliamo rischiare la conclusione raffigurata da Platone, in *Repubblica*, col far dire a *Trasimaco* che tutto quanto vien ritenuto esser di giustizia, e tale proclamato, altro non è se non ‘l’utile del più forte’, ovvero il tornaconto, poco importa di chi, se individuale o collettivo, dell’interesse più capace d’imporsi, di farsi valere, e dunque più forte tra quelli in lizza. Né potremmo tralasciare di chiederci, a questo proposito, se non sia per caso proprio una certa qual mancanza di tali virtù a rendere drammatico come mai prima, nel presente momento di ‘globalizzazione’ galoppante, il problema sociale e politico della giustizia: problema sempre di più planetario, nelle sue interconnessioni e ‘ricadute’, e per questo sempre di più gestibile solo a condizione di assumere in prospettiva, come ‘casa comune’, lo stesso ambiente umano nell’interezza delle sue componenti, diacronicamente e sincronicamente considerate. E al riguardo sembra anche plausibile aggiungere che per una positiva soluzione *dell’impasse* che sembra oggi crocifiggere il pianeta al non-senso e al non-valore, non rimane più tempo per discettare, mentre urge un pronto, operoso e concludente risveglio della coscienza etica comune, quale oggi appunto la troviamo attestata nella Carta dei ‘diritti dell’uomo’, e che, analogamente al fanciullo dell’immagine poetica, è in ciascheduno di noi più o meno dormiente: troppo e troppo spesso per non rischiar di metterci in pericoli più che seri...

Uno scritto ben noto e ancor relativamente recente di Norberto Bobbio, *L’età dei diritti* (1990), nel suo titolo sembra riflettere una diffusa quanto ambigua sensazione ‘rivendicazionista’ d’oggi, nel senso che non potendosi parlare di diritti se non a fronte di corrispondenti doveri, e annesse responsabilità, uno studio anche in tale direzione, e ancor tutto da fare, parrebbe allo stato quanto mai auspicabile, e anzi necessario. Ad ogni modo, e fuor di divagazioni, ciò che qui più importa sottolineare è il tormentoso fatto costituito dal ‘mistero d’iniquità’ che innerva la storia tutta; il problema del male, cioè, nelle sue innumerevoli e sempre cangianti foggie e maschere. Oggi, in particolare, quel-

le di una corrispondenza troppo spesso alquanto ‘forzata’ tra i diritti e i connessi doveri, questi e quelli fraintesi ad arte, tante e troppe volte, per piegarli ad interessi ‘di parte’ o ‘di partito’, in un mondo di fatto sempre di più esposto al vortice soggettivistico e infine solipsistico dell’oggettivo non-senso di ogni cosa e della complessiva annichilazione di tutti i valori, a cominciare da quelli più direttivi della vita pratica, ad onta di ogni asserita loro universalizzazione.

Si tratta con ciò del problema, ad esser più precisi, che per intenderci l’un l’altro a proposito sia di diritti che di doveri, ci è necessario condividere non soltanto un alfabeto linguistico, ma anche, e assai di più, una specie di ‘alfabeto pratico assiologico’; un ‘alfabeto’, cioè, dei valori pratici, data altrimenti l’impossibilità di distinguere chiaramente tra violenza, o sopruso, e legittima imposizione di legge, soprattutto quando attuata in modi forzosi. In effetti, è proprio tale mancanza di un comune alfabeto etico-normativo, ossia di regole di condotta generalmente – almeno! – condivise, a costituire nei fatti la più vera ‘torre di Babele’ di cui possiamo parlare, specie oggi, allorché scelte economiche, politiche e militari d’inedita gravità mettono in gioco la continuazione stessa di un mondo che possa dirsi, prima che civile, umano; una mancanza, dunque, questa di un comune alfabeto etico-normativo, che a ben vedere è la più vera cagione dei tanti, esiziali travagli che funestano l’odierno scenario culturale e politico. Ed è facile vedere anche come la mancanza di un siffatto ‘alfabeto’ costituisca, nei fatti, una fonte di problemi pratici, politici, che sempre di più minaccia di fare dei ‘diritti dell’uomo’ quasi soltanto un ‘campionario’ di buone intenzioni, quando non la copertura ideologica d’interessi non dichiarati, e forse ... neppur dichiarabili!

Un esempio di tali difficoltà è quello che possiamo facilmente trovare anche nella storia del secolo appena trascorso, col suo carico d’innumerabili, gravissimi problemi sociali e politici suscitati, fino ai suoi ultimi decenni, e ancor oggi perpetuanti, ad esempio, nella quasi repentina suscitazione di flussi migratori d’interesse popolazioni, africane ed asiatiche, verso le più libere,

economicamente fertili, politicamente civili e insomma vivibili regioni del mondo occidentale. Un evento, questo, per le sue dimensioni forse comparabile soltanto al gigantesco confronto, etnico e culturale anzitutto, determinato dalle invasioni barbariche che posero fine all'Impero Romano: con la differenza tuttavia, tra le tante, che rispetto a quell'ormai per noi lontana vicenda, questo di oggi si svolge con tempi estremamente accelerati, e con modalità ed esiti non meno scioccanti, nel loro modo, suscitando, come tutti vediamo, problemi di compatibilità e coesistenza che non pare esagerato definire epocali.

La 'chiave' di un superamento di tale situazione di cronico conflitto, anche quando non proprio di guerra aperta, se guardiamo alle ben documentate e non smentibili testimonianze delle innumerevoli vittime dell'egoismo, dell'odio e della sopraffazione, disseminate lungo tutta la storia e in particolare nell'ultimo secolo, come ho detto, pare non poter consistere in altro che in un pronto recupero, e in profondità, di quel senso del personale 'sacrificio', che rende inconfondibile il segno cristiano della croce anche per chi vorrebbe ometterne o porne 'tra parentesi' la valenza teologica e pratica, con gli impliciti sociali e personali ch'esso, a volerlo ben leggere, comunque esprime! La questione, tanto semplice quanto vera, sarebbe così quella della nostra effettiva capacità, nel senso evangelico da quel segno attestato, di relazionarci positivamente al nostro prossimo, chiunque e dovunque egli sia; ciò cui appunto allude il precetto cristiano dell'amore, col quale ovviamente non sarebbe da intendere alcunché di sentimentalistico: si tratta invece di un servizio, nel senso migliore della parola, assai arduo e spinosissimo in un mondo tutto impegnato, come questo, con le strategie di negatività, che attestano l'inevitabile onnipresenza del problema del male, e che come ragnatele tutto lo avviluppano. Con paradosso soltanto apparente si tratta, con quel precetto, di un esercizio di volontà fermissima, persino eroica all'occorrenza; la stessa cui è volto il natalizio, beneaugurante messaggio dell' Angelo, sopra la grotta di Betlemme, nella celebre biblica immagine della Natività: "pace in terra agli uomini di buona volontà". Tale buona volontà, infatti, non è spontanea

se non nella misura in cui sia stata esercitata e preparata – non di rado al prezzo di grandi sacrifici – dai buoni *habitus*, ovvero dalle buone conformazioni morali, per la cui acquisizione tutti e comunque siamo in dovere di adoperarci, così come a rafforzarla per mezzo del quotidiano suo esercizio: non altrimenti essa potrà riuscire buona per davvero.

Fuor di divagazioni, sta di fatto che, oggi come ieri, non pare proprio esservi alternativa per segnalare, appunto agli uomini di buona volontà, la via da seguire, come il sacrificio della croce, nel suo seguito di risurrezione, inconfondibilmente attesta. E contrariamente a quanto da più di qualcuno è stato detto e tuttora vien dato a credere, la perentorietà normativa di quella croce non pare ascrivibile ad un mero, gratuito e cioè immotivato, irragionevole atto di fede, trattandosi invece di un fatto tanto largamente sperimentato, quanto anche culturalmente storicizzato; e, pur non potendo ciò avere, di per sé, un valore probatorio cogente, continua comunque a sembrare non poco indicativo, per chi voglia vederlo, che la stessa storia si sia trovata in base a quell'evento, 'creduto' o 'miscreduto' che sia stato e sia, suddivisa alfine in due parti: in un 'prima' e in un 'dopo' di esso.

Anche al di fuori di una prospettiva cristologica, comunque, sta di fatto che l'ostacolo principale all'intelligenza del fondamento razionale dei 'diritti dell'uomo' è costituito da ogni germe d'intolleranza, radice com'essa è di tutte le violenze, di tutti i terrorismi politici, che possiamo tanto meglio combattere quanto più ci educiamo a convivere con le differenze etniche, storiche e culturali; per il che suggerisce qualcosa di profondo anche quel passo del *Corano* dove leggiamo (5, 48) che una regola e una via sono state ad ognuno fissate, che se Dio avesse voluto, avrebbe fatto di tutti gli uomini una sola comunità, e che se Egli non ha agito così, è stato per metterci alla prova in tutti i Suoi doni; così, in conclusione, siamo tutti nell'obbligo di gareggiare in buone azioni perché destinati a tornare a Dio, allorché Egli c'insegnerà tutte le cose per le quali ora ci troviamo in contesa.

Ciò attesta quanto necessaria e urgente sia, in specie nell'odierna temperie 'globalistica', un'educazione specifica al man-

tenimento del senso delle diversità etniche, culturali e religiose, per la massima valorizzazione di ognuna anche se, beninteso, nella consapevolezza degli inevitabili limiti, culturali e strutturali, di qualsivoglia integrazione, e anche del fatto che l'esser diversi di per sé non equivale, né può venir fatto equivalere ad un esser nemici: infatti, nessuna rinuncia ad alcun credo di fatto è richiesta, se non nei limiti di quanto necessario alla pacifica coesistenza dei popoli; come purtroppo non è stato l'ancor recente caso, verificatosi nel nostro Paese, di certe pretese, avanzate da qualche esponente islamico, per ottenere la rimozione dei crocefissi dalle scuole, o per cancellare la tradizione natalizia del presepio; e non occorre qui indugiare per far vedere come nessun musulmano - sol per questo degno comunque del massimo rispetto!- sarebbe disposto a rinunciare a neppure una virgola del suo credo! Dopo tutto, ogni vero dialogo non può venir stimolato che da qualche diversità da armonizzare, da qualche distanza da colmare, senza del che di nessun dialogo potrebbe aver senso discorrere. E finché si dialoga per davvero, evidentemente vuol dire che c'è, almeno, la volontà di cercare assieme una base d'intesa, o di meglio chiarire in qualche particolare quella che si presume di già avere; l'alternativa in pratica è, o la violenza per l'affermazione dei propri punti di vista, delle proprie preferenze, oppure l'indifferenza, nell'accettazione della tesi che nulla di non soggettivisticamente vero, nessuna oggettiva e perciò comune e comunicabile verità è e sarà mai possibile conoscere.

Forse oggi è davvero arrivato il momento in cui le diverse religioni, così come le diverse visioni del mondo e le relative ideologie, si trovino finalmente costrette a rivaleggiare non più con armi distruttive o con qualsiasi altro mezzo coercitivo, economico o politico, bensì solo con la forza, la ricchezza e il realismo dei loro migliori ideali. In effetti, le libertà garantite da una democrazia rispettosa delle individuali autonomie, forse non irragionevolmente appaiono, dopo i loro sviluppi economici e politici, giunte alfine al loro compito più vero, alla più nobile loro missione. In ogni caso, in un tempo in cui, come in questo, ogni conflitto politico e militare appena allargato rischia fortemente di riuscire, prima

che disastroso, irreparabile, non si prospettano altre oggettive, diverse possibilità di scelta per edificare tra i popoli un ordine di pace nella giustizia, e di giustizia nella pace. Per il che, come pare facilmente intuibile, i c.d.'diritti dell'uomo' nell'intrinseca, costitutiva loro razionalità rappresentano l'irrinunciabile avvio sul piano etico-normativo. Tutt'altro discorso, naturalmente, andrebbe poi fatto, e ben più arduo, per le virtù necessarie a che quei diritti non restino solo sulla carta, e vengano concretamente inverati. Ma ciò evidentemente ci porterebbe troppo oltre il tema di questo breve intervento.



## Repliche

### *Francesco De Sanctis*

Sarò brevissimo, perché mi sembra che sia stato compreso appieno il mio percorso parallelo nelle ombre, diciamo così, del discorso di La Torre. L'esigenza del mio discorso era quello di ripensare la fine del moderno – se il moderno è finito –, alcune categorie fondamentali del moderno, anche su uno sfondo più lungo, che sono fortemente problematiche. In questo mi sento molto vicino naturalmente alle cose che ha detto il professor Chiodi, perché una serie di letture, di scelte culturali sono comuni, quindi direi che al professor Chiodi chiederei soltanto se a fianco al valore rivendicativo, i diritti non hanno anche un valore legittimativo, che era poi un pò quello che io volevo dire; in fondo questa è l'idea che sta alla base dei quattro volumi di Pietro Costa. Pietro Costa ha scritto quattro volumi in cui, fondamentalmente a livello della *civitas*, egli ci illustra come nella storia moderna della *civitas* si realizzi questo doppio registro simbolico dei diritti, critico e costruttivo. Quindi, certamente rivendicativo, ma anche legittimativo. Ho apprezzato molto il problema dei doveri che egli ha detto, perché anche lì i richiami sono molto forti: l'ultima Simon Weil.

Un'altra cosa su cui invece non sarei d'accordo con il professor Chiodi, è che oggi siamo ancora in presenza della società di massa; qui avrei qualche dubbio se siamo in presenza della società di massa, almeno per come la società di massa veniva vista nel secolo XX.

Per quanto riguarda invece il professor Maffettone: è chiaro che lui ha ragione: bisogna fare degli elenchi e mettersi d'accordo; forse probabilmente non è nemmeno un problema epistemico, forse è un problema fonetico. Dobbiamo metterci d'accordo in relazione ad un dia-logo in cui nessuno detiene la verità e soprattutto nessuno detiene quell'arroganza universalistica che ha caratterizzato il moderno, l'occidentalismo dei diritti fondamentali. Rawls ha voluto distinguere i diritti di serie A dai diritti di serie B, ma poi entriamo in una discussione veramente difficile. Con Bruno Romano naturalmente non posso che essere completamente d'accordo, all'interno di quella che è la sua linea di ricerca ormai da tanti anni, che io conosco bene, anche perché tante occasioni di scambio ci sono state negli anni in cui siamo stati insieme a Roma. Però mi fa una domanda, alla fine, superiore alle mie forze; qual è il compito del diritto oggi? Non saprei assolutamente dare risposta ad una domanda del genere, pur condividendo le cose che Romano dice: la grande e profonda preoccupazione per il linguaggio.

*Massimo La Torre*

Il mio intervento si è situato in un discorso di carattere giustificativo, che è diverso da un discorso di carattere applicativo. Il discorso di applicazione è cosa più difficile; devo dire che però, a mio avviso, il discorso di applicazione è cosa meno del filosofo e più del sociologo e del politologo. Quindi mi concentrò sugli interventi in maniera rapidissima; gli interventi sono stati anche molto stimolanti, molto ricchi di spunti di idee, anche di critiche. I quattro interventi vertono su due problemi. Il primo sui meriti del modello normativo, dell'approccio normativo; in questo senso mi sento normativista, più normativista di Bobbio. Da questo punto di vista, richiamerei l'approccio di Bobbio positivista giuridico, più che normativista. Sul concetto di globalizzazione, sui problemi legati alla globalizzazione, come definirli, come capirli, perché la globalizzazione è un fenomeno che ancora non stia-

mo comprendendo, non capiamo, non sappiamo dove andiamo. Cosa siamo dentro questa nuova epoca? Per esempio, siamo ancora nella modernità? Non lo sappiamo.

Per quanto riguarda quello che diceva il professor Ferrari, ho sempre trovato abbastanza deludente l'affermazione cruda di Bobbio per cui i diritti dell'uomo non devono essere giustificati, ma si devono semplicemente proteggere. Ecco, io credo che, per proteggere qualcosa, bisogna attribuirle valore, attribuirle valore significa giustificarla; per cui, pensare di poter proteggere qualcosa, senza prima offrire argomenti e ragioni perché quella protezione abbia senso, mi sembra una posizione insostenibile. Ritengo che il discorso di giustificazione, che chiamo modello normativo, sia ineliminabile in qualunque deliberazione e in qualunque considerazione anche di carattere giuspositivistico. Il legislatore decide, ma decide su ragioni; il giudice decide; non si decide mai senza ragioni; in realtà semmai si decide per interessi, ma anche quelli sono ragioni. Allora, si decide per ragioni; dobbiamo esplicitarle queste ragioni o vogliamo che rimangano segrete? Il compito del filosofo a me pare sia quello di far sì che la discussione sia pubblica; magari di razionalità ce ne saranno molte; ma che la razionalità, cioè i modi di decidere e di discutere siano pubblici! A questo contribuisce la filosofia pratica, che fortunatamente è risorta e sta fiorendo in tutto il mondo. In tutto il mondo si fa filosofia pratica, si fa filosofia normativa, nel senso del modello normativo e la filosofia analitica di vecchio stampo decisamente a me pare che sia morta. Gli unici paesi dove non è morta è l'Italia, dove si fa sempre di meno, forse la Spagna, l'Argentina; ma per il resto a me pare che a Harvard non si faccia filosofia analitica vecchio stampo. Guardiamo cosa fanno nelle università più importanti del mondo: Harvard, Yale, Princeton.

I modelli normativi, mi rivolgo anche al professor Chiodi, sono ingenui; certamente, sono ingenui, ma io ho non conosco filosofo che non faccia modelli normativi, la filosofia è fare modelli normativi. La sociologia, la scienza politica faranno dell'altro; ma io non credo che la filosofia si possa situare e sia stata situata anche storicamente al di fuori del modello e del punto di vista normativo.

Per quanto diceva Sebastiano Maffettone, sono del tutto d'accordo. Nella mia relazione faccio una lista di diritti, tra l'altro facendo riferimento, anche per quanto riguarda la filosofia del diritto al professor Weinberger, che parla di principio di covalidità. Non entro nei dettagli, ma la lista dei diritti che a me pare la più plausibile è quella dei cinque che indico, con in più l'aggiunta dei diritti che possono derivarsi con l'applicazione del principio di covalidità, ma non entro nei dettagli per motivi di tempo.

Con il professor Romano concordo pienamente sulle difficoltà che alla parola vengono dall'applicazione delle tecniche informatiche. Però non sarei così pessimista; a me pare che il simbolismo aumenta, per molti versi, con l'applicazione delle tecniche informatiche. Io passo molto più tempo a lavorare su simboli oggi, lavorando col computer, mettendomi in contatto con *Internet*, che in precedenza. Quindi, direi che la simbologia semmai è di altro tipo, ma è esasperata, radicalizzata dall'uso delle tecniche informatiche e non certo diminuita.



## Tavola rotonda. Scenari futuri della globalizzazione

*Antonio Baldassarre*

Parlare di globalizzazione, se si vuole evitare di fare un colloquio tra sordi, comporta una premessa di fondo, quella di circoscriverne il significato, a fronte delle numerose definizioni, più o meno ampie, volte a sottolinearne alcuni aspetti piuttosto che altri. Io adotto una definizione per così dire ristretta del fenomeno, non perché credo che sia l'unica valida, ma semplicemente interpreto i rapporti sociali della contemporaneità alla luce dei paradigmi della comunicazione informatica, e perciò alla luce degli sviluppi degli ultimi 20/25 anni. Inevitabilmente, questo modo di concepire la globalizzazione solleva la questione dei suoi rapporti con la democrazia e con gli istituti, non solo giuridici, che caratterizzano la democrazia, quale sistema giuridico basato su determinati principi. La mia prospettiva tende a sottolineare come questa forma di comunicazione informatica metta in crisi proprio i principi ispiratori della democrazia, nella sua forma *liberale*. In una delle presentazioni del mio libro *Globalizzazione contro democrazia*, un costituzionalista e noto politico – Giuliano Amato – che forse ha letto il testo un pò di fretta, forse omettendo anche alcune parti, dichiara eccessivo sostenere che la democrazia possa essere soggetta a crisi, giacché non esiste la democrazia, ma più forme possibili di democrazia. In realtà, nel mio libro parlo di una sola forma di democrazia, quella *liberale*, e non alludo mai a possibili derive democratiche illiberali. Con ciò intendo dire che l'inflazione delle strategie informatiche di comunicazione può sì essere

compatibile con *altre* forme di democrazia, ma non con quella liberale, le cui fondamenta al contrario ne vengono sensibilmente scosse. Certo, le mie considerazioni attuali e il mio libro sono essenzialmente basati su un'ipotesi. D'altronde, già oggi si può dire che l'espansione di queste forme di comunicazione è meno rapida di quello che gli studiosi stessi di cibernetica prevedevano qualche anno fa. In quanto convinto sostenitore della democrazia liberale, spero che l'ipotesi da me avanzata rimanga tale, ma allo stato attuale credo che si tratti di qualcosa di più di un'ipotesi.

Un impatto significativo delle nuove tecnologie di comunicazione sui valori costituzionali che presiedono agli ordinamenti degli Stati di diritto è dato dal diritto alla *privacy*, che le nuove regole informatiche hanno praticamente azzerato, giacché nella "piazza globale" non esiste strumento giuridico che possa adeguatamente tutelarla. I fatti dell'11 settembre non hanno che accentuato questa tendenza che, pur in conflitto con il principio costituzionale della libertà personale, trova legittimazione proprio nella necessità di garantire la sicurezza, un obiettivo percepito e condiviso sempre più come prioritario, al di là del deprezzamento che ciò possa imprimere al valore della libertà personale. Basti pensare alla naturalezza con cui la stessa cultura inglese, patria di quel diritto, ne ha metabolizzato le trasformazioni e alla fine il capovolgimento, che a sua volta rispecchia il capovolgimento di tanti valori legati ai diritti umani fondamentali storicamente associati alla civiltà occidentale.

Se a partire dall'antichità il diritto è sempre stato legato alla produzione autoritaria di una regola, sia essa emanata dal legislatore o dal giudice, oggi, diversamente, non si può dire che esista un'autorità quale fonte di regolamentazione giuridica dei rapporti globali; piuttosto, il quadro concreto che si profila sembra connotato da un lato da un diritto asimmetrico o diseguale promosso dagli Stati che esercitano la forza politica, economica, ecc. per avallare le loro decisioni, dall'altro dalla situazione altrettanto paradossale e antidemocratica di un'anarchia globale quale effettiva assenza di regole.

Perciò, la domanda chiave, che conclude anche il mio libro, è se possa esistere o sopravvivere un sistema che non conosce rego-

lamentazione e sembra impossibilitato a trovarla. La mia tesi, da seguace di Adam Smith quale sono, è che ciò non significa altro che recidere i principi cardine dello Stato di diritto.

*Luigi Lombardi Vallauri*

Dedico questo intervento a Matteo Ricci, che adesso, che non insegno più in questa università, ho potuto riscoprire; come ho riscoperto Macerata, città delle lapidi. In questo corridoio ho letto: “Matteo Ricci, della Compagnia di Gesù, evangelizzatore dell’estremo Oriente, apostolo di civiltà e di umana fraternità, divulgatore di scienza nella carità cristiana, pio conciliatore di credenze, rivelatore da mondo a mondo di paesi, di costumi, di pensiero, d’affetti, amò la Cina come sua patria seconda.”

Domani mattina, 6 ottobre 2002, saranno esattamente 450 anni da quando è nato qui dietro nella piazzetta dove c’è casa sua. Anche questo lo ho scoperto, non quando insegnavo; è nato il 6 ottobre 1552. Egli aveva capito tutto della globalizzazione, ha fatto un viaggio verso l’estremo Oriente, del tipo degli unici viaggi veramente significativi, che sono i viaggi senza ritorno. Sono questi i padri della globalizzazione in un senso non banale.

Dopo questa dedica proustianamente emozionata da questa piccola città, vi invito a realizzare il miracolo in corso, come faccio sempre, e cioè la trasformazione, da parte di cervelli cosmici, di suoni fisici in suoni intellettuali. Ci sono nell’universo cervelli e sono anche qui. Nell’universo ci sono università, almeno in qualche luogo l’universo contiene università. In queste università, cervelli evoluti darwiniani misteriosamente trasformano, e nessuno sa come, suoni in significati. È quello che sta accadendo adesso, e vi prego di seguire l’evento non meno dei contenuti. Con i super poteri contenuti in quel famoso piccolo cavolfiore di carne speciale, che sta in una custodia ossea in cima alla nostra spina dorsale, vi prego di far apparire gli altri: i non globalizzati. Credo che la vera globalizzazione riguardi alcune decine o centinaia di migliaia di persone sul pianeta, mentre il pianeta profondo è fatto



di sei miliardi di non globalizzati. Noi stiamo facendo una fuga in avanti. Chiediamoci chi è riguardato davvero dalla globalizzazione e allora, continuando con l'immagine di Caracas, che è stata la prima immagine introdotta dal convegno, vi prego, usando i vostri poteri, lasciate agire su di voi alcune immagini che vi sottopongo del tutto a caso.

La prima: state percorrendo su un riscìo cigolante, pedalato da un magerrimo indiano con i denti arrossati dal *betel*, una strada a Benares, andando verso i *gat* dove vengono cremati i cadaveri per raggiungere prima il paradiso. Siete perduti in un territorio asiatico intermedio tra i villaggi, residuo dell'umanità maggioritaria di un tempo, e le periferie delle megalopoli, in un *no man's land*, dove se foste uccisi non lo saprebbe nessuno; state camminando a piedi con uno zaino sulle spalle, su un argine della Birmania o della Cina, tra volti gialli indecifrabili – e di questi. Ce ne sono centinaia di milioni-, così indecifrabili da apparire ostili, sebbene non lo siano, oggettivamente ostili. Incontrate la spiritualità raccolta e sublime di un monaco, ma anche della mamma educata da due millenni di buddismo, o anche dal vecchio steso su una stuoia di doghe di legno in un villaggio anonimo. Ascoltate il muezzin notturno che proclama Allah in una notte cranica. Mettete il disco di Bach in Africa, dove la più sofisticata musica occidentale si mescola alla musica delle danze africane, prefigurando le uniche possibili sintesi culturali desiderabili che conosciamo. Visitate i mattatoi e le macellerie dell'Occidente dove vengono sterminati infiniti numeri di animali, anch'essi non globalizzati. Queste immagini vogliono farvi vedere quali sono i passaggi sopra la testa che opera la globalizzazione. Sei miliardi di uomini e sei miliardi di vittime animali all'anno che non sono assolutamente *concerned* da questo fenomeno. Ancora un'ultima immagine; guardate quali strani impasti produce la globalizzazione a questi livelli. Vi cito solo l'insegna *Mother Teresa computers*, scritta in inglese e sanscrito vedico. Subite tutto questo, noi non stiamo dominando la situazione, se proviamo con pensieri di professore a dominarla. Io uso sempre la metafora trionfo e crisi dell'impero. Impero oggi dell'impero statunitense, dell'arroganza, della prepotenza auto-

assertiva statunitense, che come dicevamo all'inizio deforma la rete dei diritti. Ma soprattutto impero come imperialità di una forma di pensiero, che è la modernizzazione nord-occidentale. Questa sì che si diffonde su tutto il pianeta; questo è il mio oggetto, che include quello informatico o informativo o lo eccede. Trionfo, perché tutti lo copiano; perché produce enorme aumento delle aspettative di vita e tutto questo genere di cose. Crisi, tutti noi abbiamo scritto un volume, quindi, anch'io ho le mie dispense che si chiamano *Riduzionismo e oltre* che stanno uscendo.

Da tutta questa pluralità di suggerimenti prendo due cose. La prima la intitolerei "le moltitudini". Non so chi ne ha parlato. Qui mi colloco improvvisamente accanto a Gandhi, al suo disprezzo per gli importanti e alla sua istintiva, aristocratica fraternità con le moltitudini; e le moltitudini sono le miserie e le fierezze. Io ho viaggiato molto nel terzo mondo -per mia scelta, a mie spese, non congressualmente- e noi siamo portati a vedere le miserie e a compatirle; ma questo è per sentire che noi siamo più bravi. La prima cosa da fare in un paese misero è non occuparsi della sua miseria, ma delle sue fierezze. In Cambogia andare ad Ancor, perché, se quei paesi hanno una possibilità di riscatto, è capirne le fierezze. Quindi, è vero che il mio turismo è chiaramente un voyeurismo della miseria, ma proprio per evitare questo vado a vedere le cose grandi, a volte più grandi di noi che loro hanno. Le moltitudini, di cui le miserie e le fierezze.

Secondo: lo splendore e l'entropia. Lo splendore degli ecosistemi allestiti dalla natura in centinaia di milioni di anni, cioè in centinaia di migliaia di millenni. Se voi da centomila millenni togliete l'era cristiana, ne rimangono novantanovemilannovecentonovantanove di millenni; e noi continuamente maneggiamo questi concetti. Questo cosa ha prodotto? Un accumulo di negentropia, cioè di complessità-ordine. L'uomo in alcuni migliaia di anni sta aumentando sul pianeta l'entropia. Il problema centrale dell'economia del futuro, come dice un olandese che ho letto (ho letto moltissimi libri che ora non posso citare), è una economia antientropica. Noi stiamo dilapidando un patrimonio di negentropia. Se voi ci pensate, la modernizzazione significa un aumento

vertiginoso di entropia, quindi, o ricominciamo a fare alberi, o tutto quello che noi abbiamo è negentropia, strappata all'energia solare, quindi, un'economia negentropica, che ripristini in qualche modo lo splendore.

La terza immagine intellettuale è direi, la denominerei così: l'aids dei significati e i neo fondamentalismi immaginari. Assistiamo a due strani fenomeni connessi con la globalizzazione dell'Occidente. La completa sparizione di un'identità culturale -l'aids è una non immunità, cioè una non identità e noi contraiamo tutto: il tifo calcistico, la febbre borsistica, una serie di malattie da cui nulla ci difende, lo stupro televisivo e al tempo stesso il *re-vival* dei fondamentalismi puramente immaginari, cioè tutte queste auto-asserzioni delle religioni, che sono in gran parte nemiche della globalizzazione e in grandissima parte nemiche dell'uomo (perché bisogna riconoscere che le religioni sono tra i massimi nemici dell'uomo) e, quindi, un'immagine dei demosistemi, un'immagine degli ecosistemi, un'immagine dei noosistemi. Quali le vie d'uscita?

Stiamo andando a sciabolate assurde. Per quello che riguarda i noosistemi, la scoperta dell'apofatismo, cioè la scoperta da parte delle religioni e delle ideologie della irrapresentabilità del reale ultimo, capire che non possiamo giocare Allah contro la Trinità. Poi direi una politica della mistica, una politica del desiderio che incentivi la ricerca degli incontri estatici con il significativo -il significativo non si incontra in modo discorsivo-, degli incontri intuitivo-estatici col significativo a basso consumo energetico e mercantile. I beni dell'uomo sono i beni della mente, del corpo e della relazione; cercare questi beni esige nella maggior parte dei casi pochissima energia e pochissime merci. Dal punto di vista umano sono altamente soddisfacenti; dal punto di vista sistemico, sono tali da permettere uno sviluppo compatibile, illimitato di tutti; mentre la nostra proposta di sviluppo, assolutamente insostenibile (quella occidentale), è uno sviluppo con un massimo di energia, un massimo di merci, un massimo di entropia.

*Sebastiano Maffettone*

Non è facile continuare il discorso precedente. Me la caverò cominciando con maggiore sobrietà e ringraziando, perché lo merita, sia il Rettore di questa splendida Università, sia la Società Italiana di Filosofia Giuridica e Politica che mi ha dato l'onore di invitarmi a questa tavola rotonda.

Grande onore, ma anche compito ingrato; dieci minuti per parlare degli scenari della globalizzazione, effettivamente non è facile. Se fossi in televisione e dovessi dirlo in cinque secondi direi: grandi, enormi sfide da parte del mondo; piccole, piccolissime risposte da parte dei politici. In questo vedo anche un nostro compito quello di fornire, più sobriamente che mai, qualche risposta più idonea alla sfida. Una risposta che, a mio avviso, si basa su poche certezze e su qualche tentativo di adoperare la fantasia teorica e l'immaginazione dei nostri modelli intellettuali. In questo, ovviamente, sarò piuttosto occidentale, sarò occidentale per mancanza di alternative, nel senso che sono un occidentale; questo non vuol dire non ascoltare gli altri, naturalmente da parte mia.

Allora distinguerò brevemente tre livelli di analisi, per fare una proposta teorica finale.

Primo: le sfide. Le sfide le conoscete tutti, non c'è tempo né bisogno, forse, di intrattenersi su di esse. Il degrado ambientale dovuto sia all'eccesso di consumi di una parte del mondo, sia al tentativo di *dumping* da parte di quell'altra. Secondo: la fame, la miseria e le malattie che, come diceva prima Lombardi Vallauri, sono ovunque, anche se sono ovviamente concentrati maggiormente in alcune parti del mondo. Tre: la guerra, e qui c'è poco da commentare, siamo in un periodo in cui si parla continuamente di guerra e la guerra è tra di noi. Un'indagine delle Nazioni Unite di due anni fa ha individuato due problemi come i più sentiti da parte dei cittadini del mondo (l'indagine era statistica, ma ha intervistato 60.000 persone, quindi era abbastanza esaustiva). Il primo problema resta quello classico dei diritti da tutelare. Le violazioni dei diritti sono ubique, pervasive, forti e ancora oggi

rappresentano –secondo questa indagine statistica- il primo obiettivo di emancipazione dell’umanità. Secondo problema; la stabilità sociale e politica, e anche qui c’è poco bisogno di commentare. Quello che fanno gli organismi internazionali è poco idoneo a risolvere questo tipo di problemi. Washington, Seattle, Genova ci hanno fatto vedere l’esistenza di almeno due narrative: una degli organismi internazionali, da una parte, e una del caos dall’altra. Nel confronto fra queste due narrative si deve trovare qualche elemento di equilibrio, qualche punto di contatto.

Il terzo punto, che era meno indicato dalle indagini statistiche, con cui ho cominciato, ma che a mio avviso è talmente evidente – e che dunque vale la pena di menzionarlo tra i problemi chiave –, è quello della riemergenza, ammesso che ci sia stato un periodo in cui non emergessero, della religiosità, della nazione, della tribù, della patria.

Ora, a fronte di questi problemi, propongo tre concetti per l’analisi. Il primo è il concetto di libertà, che ovviamente corrisponde alle violazioni dei diritti e al problema dei diritti che esamino in termini di libera ragione pubblica e che vi risparmio perché se ne è parlato molto in questo convegno.

Il secondo è quello dell’eguaglianza. Cofi Annan, sottolineando i pregi della globalizzazione, ha giustamente anche accentuato il tema del rischio implicito in essa e il primo rischio è quello della forbice della disuguaglianza. Da questo punto di vista credo che una distinzione sia fondamentale: distinguere tra cause dell’ineguaglianza e responsabilità dell’ineguaglianza. Credo che quasi tutti noi siamo convinti che la teoria dell’imperialismo di Lenin sia falsa e che il mondo ricco, per farla breve, non è la causa della povertà del mondo povero. Questo non vuol dire però che il mondo ricco non abbia responsabilità e siccome l’eguaglianza è molto connessa alla stabilità, avere responsabilità in questo, vuol dire avere responsabilità per l’ineguaglianza. Vi dò solo un dato per essere breve: il 90% delle missioni terroristiche sono finanziate da paesi che hanno il 75% del petrolio del mondo. Questo secondo me è un dato molto significativo perché vuol dire che laddove c’è ricchezza distribuita dall’Occidente per comprare prodotti del

terzo mondo, il terzo mondo si sente umiliato e offeso; nonostante, direbbe l'Occidente, noi questo petrolio lo paghiamo e anche bene. Il problema è che l'Occidente lo paga a pochi e che è vero che la crescita è di natura endogena, cioè che la mancata crescita di quei paesi è di natura endogena; detto altrimenti, è colpa loro; ma l'Occidente tiene in piedi 'paesi amici' spesso fraudolenti, incapaci e ha spesso, se non sempre, preferito un alleato imbecille e debole, piuttosto che un locale forte e non disposto a trattare facilmente. Questo è un punto che quei paesi evidentemente non ci perdonano. Secondo me, gli organismi internazionali si dovrebbero muovere con un altro mandato, con un mandato molto più esteso di quello che hanno oggi sostanzialmente. Oggi, nel migliore dei casi, questi organismi sono chiamati a difendere gli interessi dei paesi che rappresentano, invece, a mio avviso, dovrebbero muoversi con un mandato globale. Risolvere i problemi globali vuol dire pensare globalmente, agire globalmente. Questo è un punto di grande importanza che si evince proprio dai documenti degli organismi internazionali appena interpretati.

Il terzo punto è la rinascita dell'identità, che corrisponde a quella della religione, della nazione. Ovviamente questo è un tema estremamente complesso. Volendo metterla in 'filosofese', che è una via di uscita più facile quando non si vogliono discutere i problemi che sono complicati, direi che da questo punto di vista l'impianto kantiano e di molte teorie nella giustizia fallisce e fallisce per una doppia serie di ragioni, facili da chiarire anche in poche parole. Mentre quando si parla di libertà ed eguaglianza le teorie politiche normative catturano l'evento fondamentale di questi concetti e lo ripropongono in versioni, sia pure differenti l'una dall'altra; quando si parla di identità, e in generale di qualità ascrivibili, le teorie normative non funzionano più. Che io sia napoletano è un fatto della vita, ma certamente non è normativamente comprensibile in maniera semplice. Quindi tutte le questioni identitarie mal si lasciano catturare dalle normative, per ragioni intrinsecamente metodologiche; direi che fuoriescono. Allora, il problema è trovare una teoria normativa che consenta alle questioni di identità di essere ricomprese nel paradigma

principale. Ho detto che l'avrei fatto in 'filosofese'. Credo che questo comporti una revisione del kantismo dominante nelle teorie della giustizia della filosofia politica contemporanea. Credo che bisogna prendere il meglio della critica di Hegel a Kant, e mi riferisco soprattutto allo Hegel del periodo di Jena e alla teoria del riconoscimento; perché Hegel è uno dei pochi filosofi che ha cercato di conciliare tradizione e ragione, storia e normatività. Da questo punto di vista la sua visione è molto stimolante. Certo che non è lo Hegel della filosofia del diritto o della filosofia della storia, ma lo Hegel del periodo di Jena, ma è anche uno Hegel che, secondo me, va rivisto e rivisitato attraverso Kant, per cui il concetto di riconoscimento assume un significato normativo che non c'è nell'originale impianto hegeliano. Ma questa è una storia complicata che racconteremo altrove, per venire all'esito finale di questa duplicazione, anzi triplicazione di sfide e problemi.

I diritti, la stabilità economico-sociale, la religiosità che riemerge, le categorie di libertà, eguaglianza, identità; tutto questo è quello che io chiamo 'teoria della governance globale'. Questa teoria della governance globale è una teoria che concede qualcosa allo scetticismo con cui abbiamo aperto la discussione, mi riferisco al prof. Baldassarre. La mia idea è che non dobbiamo rendicontare soltanto le crisi del mondo, ma anche provvedere a qualche spunto intellettuale, non nel senso empirico, ma nel senso trascendentale. Si vive nell'idea di una falsa dicotomia per cui si è o assolutisti o relativisti; o c'è Dio o tutto è permesso. Invece la mia idea è proprio quella che nessuno di noi vive come Tommaso o Nietzsche; tutti quanti vivono vite piuttosto moderate, in cui cercano di farsi una regola, né dal punto di vista dell'assolutismo, né da quello del relativismo. Credo che il punto sia chiaro, perché lo ritengo appunto molto comune nella percezione di noi stessi. Da questo punto di vista, la teoria della governance complessa, in sostanza, cerca di farsi una ragione della sovranità esistente. La sovranità non sarà quella che voleva Carl Schmitt – lui che aveva la fissazione della sovranità. Ma non sarà neanche uno "zero", come vogliono i postmoderni. Sarà qualcosa che starà tra l'una e l'altro; immagino, in sostanza, una sorta di quasi ordine mondia-

le, i cui soggetti sono composti e sono istituzioni internazionali, Stati, ONG, movimenti e compagnie transnazionali; tutti che fanno parte di questo ordine in cerca di normatività.

Il contributo che possiamo dare a questo tipo di processo, perché alle grandi sfide le risposte non siano troppo piccole, consiste secondo me proprio nell'immaginare la costruzione intellettuale di quest'ordine, che già c'è, ma non c'è ancora. È naturalmente un compito ambizioso e mi riservo di farlo in un'altra occasione, al prossimo convegno magari di questa società.

*Massimo Vari*

Ringrazio anch'io per l'invito a partecipare a questa importante tavola rotonda, ringrazio, quindi, gli organizzatori e la Società Italiana di Filosofia giuridica e politica. Devo dire subito che non sono né un filosofo, né un economista, né un sociologo, quindi, cercherò da modesto artigiano del diritto giurisprudenziale, come è, in fondo, la mia esperienza professionale, di sollevare qualche problema, suscitando più interrogativi che risposte. Partendo dal fenomeno, che prendiamo in considerazione, io credo che stipulativamente possiamo dire che ci occupiamo di quei soggetti, che senza responsabilità e senza controlli agiscono nell'ambito sociale con un massimo di efficacia e con un minimo di responsabilità, detenendo un ruolo chiave non solo nell'economia, ma nella società nel suo complesso. Abbiamo sentito l'intervento di Baldassarre sugli enormi problemi nel campo dell'informazione. La società globale ha meccanismi spontanei ed automatici per regolare il fenomeno attraverso, come ha detto qualcuno, la così detta democrazia del mercato. Credo che qui la risposta sia abbastanza semplice, anche sulla base del discorso che abbiamo ascoltato a proposito degli esclusi. La democrazia del mercato conosce molti più esclusi di quanto non conosca la città politica e, allora, si tratta di far sì che la democrazia e la politica siano presenti e rappresentate nei processi decisionali, sia in entrata che in uscita. Questo non può che restare affidato a progressivi fenomeni di



raccordo e integrazione tra gli ordinamenti e questo è quasi nell'ordine naturale delle cose perché, in fondo, la stessa universalità dei diritti, come ha scritto qualcuno, sembra quasi esprimere una sorta di contraddizione tra i diritti stessi e la dimensione statale della loro tutela; ciò induce necessariamente a ragionare al di là degli angusti confini dello Stato nazionale. A questo proposito viene spontaneo a tutti quanti pensare all'esperienza comunitaria come modello paradigmatico, in una direzione verso la quale sembra sospingere anche qualche tendenza della giurisprudenza costituzionale. Voglio ricordare una sentenza del 1991 in cui si riconosce il carattere universale della libertà umana che, al pari degli altri diritti, che la Costituzione proclama inviolabili, spetta ai singoli, non in quanto partecipi di una determinata comunità politica, ma in quanto esseri umani. Vorrei ricordare ancora che anche la giurisprudenza costituzionale sembra aprire in questa prospettiva con una sentenza che probabilmente voi conoscete, quella che riguarda il numero chiuso nelle Università; lì, in materia di libertà di insegnamento, di libertà della cultura, si è ritenuto che i principi ai quali l'ordinamento interno debba ispirarsi possano essere tratti da questo scenario internazionale. Quanto poi all'ordinamento comunitario, cito alcuni dati: il Trattato di Maastricht, il Trattato di Amsterdam, i principi di libertà e democrazia, rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, dello Stato di diritto come principi fondanti dell'ordinamento comunitario, cioè quelle che sono, nel linguaggio dei costituzionalisti, le premesse teoriche dello Stato costituzionale. Poi, più di recente, la stessa Carta di Nizza, in cui abbiamo questi obiettivi: lotta contro l'esclusione sociale della povertà; il divieto delle pratiche eugenetiche; il divieto del commercio di organi e della clonazione riproduttiva di esseri umani. Poi, per ultimo, e qui concludo questa parte sull'ordinamento comunitario, anche la Dichiarazione di Lechen, che rivolge, proprio nella prospettiva della convenzione di una nuova Costituzione Europea, l'invito ad assumere le proprie responsabilità nella gestione della globalizzazione, scrivendo in particolare "la mondializzazione entro un quadro etico e calandola in un contesto di solidarietà e di

sviluppo sostenibile”. Capisco che tutto questo si presta ad una obiezione, cioè che non basta, che tutt'al più può essere una prospettiva ed una rete protettiva che riguarda il mondo e la cultura europea. Allora è chiaro che ci dobbiamo domandare quale può essere e debba essere il ruolo della Comunità Internazionale, cioè se anche la comunità internazionale possa in prospettiva creare una rete protettiva in favore dei diritti e questo come. Qui sorgono una serie di interrogativi. Riprendendo il discorso di Maffettone, attraverso l'eliminazione della struttura timocratica delle sue organizzazioni, questo può essere già un avvio; oppure possiamo ipotizzare un nuovo *Ius gentium*; però, quali ne possono essere le basi in un mondo che vede ancora convivere relativismi e fondamentalismi? Pongo una serie di interrogativi a cui non so dare risposte. Oppure possiamo rinvenire una soluzione di questo problema nella molla degli altruismi egoistici. Dobbiamo anche pensare che, in fondo, se prendiamo due ambiti, quello delle imprese che inquinano o quello dei grandi detentori della finanza internazionale, con il problema del debito dei paesi in via di sviluppo, vuol dire che queste due realtà debbono farsi carico anche dell'esistenza della società che diventa funzionale anche ai loro obiettivi. Qui dirò soltanto questo (come compete al giurista positivo, cioè registrare l'evoluzione degli ordinamenti): in tutto questo scenario, di fronte a questi interrogativi, a cui difficile dare risposte, vedo degli elementi positivi. Uno è l'istituzione del Tribunale Penale internazionale, che certamente non è la conferma dell'esistenza di valori universalmente condivisi -come dovrebbe essere-, però, per lo meno gode di una larga condivisione da parte di coloro che hanno aderito. Sono 69 Stati e forse sarebbe anche interessante vedere la composizione degli Stati aderenti a questa iniziativa di Roma.

Un altro elemento che potrebbe avere rilievo è il fenomeno della *New Economy*; è un altro fenomeno che andrebbe studiato, anche nella prospettiva, che diceva Romano, del valore simbolico o meno della comunicazione, perché qui, forse, un pò si riequilibria il rapporto dialogico, poiché, secondo alcuni, la *New Economy* mette capo ad una sorta di supremazia del consumatore.

Un'ultima considerazione, visto che abbiamo parlato di una prospettiva di un nuovo *Ius gentium*; questo può essere il compito dei giuristi, qui credo che vi sia l'occasione per un richiamo ed una esortazione ai giuristi dal guardarsi da un fenomeno tipico della nostra epoca, cioè quello delle elaborazioni dottrinali di derivazione codicistica e dall'astrazione di queste elaborazioni, che hanno eliminato la concretezza dei rapporti naturali, comportando equivoci ed errori. Questo perché non è da escludere che l'uso di una terminologia sempre più astratta serva a nascondere manipolazioni concettuali o, comunque, ad edulcorare situazioni antiggiuridiche e a sottrarsi al rigore del diritto, per far diventare docili strumenti nelle mani dei poteri statali e dei poteri privati, oggi soggetti alla globalizzazione o soggetti della globalizzazione. Pensiamo, ad esempio, agli interventi umanitari, che poi sono in realtà delle vere e proprie azioni di guerra; pensiamo a leggi che tutelano la maternità fin dal concepimento e che, invece, disciplinano l'aborto; pensiamo al testamento biologico, che non ha nulla a che vedere con la vita, ma che è contro la vita e contro natura. Consentitemi il richiamo al Diritto romano, perché mi pare che contro tutto questo stia *l'ars boni et aequi* dei Romani. Perché questo richiamo? Perché credo che sia anche utile ricostruire la memoria storica dei giuristi, tornando alle fonti ed alle antiche consapevolezze, cioè quelle consapevolezze che parlavano del diritto come un'arte.



**eum x** filosofia del diritto

Diritto, politica e realtà sociale  
nell'epoca della globalizzazione  
Atti del XXIII Congresso nazionale della Società  
italiana di Filosofia giuridica e politica  
a cura di Giorgio Torresetti

Hanno partecipato: Massimo Cacciari, Natalino Irti, Carlo Menghi, Giuseppe Zaccaria, Maria Rosaria Ferrarese, Paolo Spada, Giovanni Sartor, Giovanni Degli Antoni, Francesco Galgano, Gianluigi Palombella, Pio Marconi, Alessandro Ferrara, Raimondo Cubeddu, Giampaolo Azzoni, Giulio Maria Chiodi, Massimo La Torre, Francesco De Sanctis, Antonio Baldassarre, Vincenzo Ferrari, Luigi Lombardi Vallauri, Sebastiano Maffettone, Massimo Vari.

**eum** edizioni università di macerata



ISBN 978-88-6056-108-4

€ 24,00