

Saggi

I problemi di una teoria della giustizia globale

SALVATORE VECA*

Le osservazioni sull'idea di giustizia globale che propongo in questa relazione si situano nel contesto della teoria politica normativa o, se si preferisce, nell'ambito delle teorie della giustizia, un contesto e un ambito più ampio di quello entro cui si definiscono i dilemmi propri del diritto internazionale e del disegno delle istituzioni internazionali. Ora, per dirla in breve, nell'ambito delle teorie della giustizia, il punto in cui siamo è il seguente: abbiamo sviluppato, in un'ampia controversia, negli ultimi trent'anni circa, una gamma di offerte filosofiche di teorie della giustizia, fra loro alternative, che si misurano con questioni e dilemmi ben definiti e precisi, sullo sfondo di unità politiche chiuse da confini, stati-nazione.

Su questo sfondo, che chiamerò con Juergen Habermas lo sfondo della costellazione nazionale, in cui sono *presupposti* assetti di istituzioni politiche, si mettono alla prova differenti risposte quanto alla loro legittimità politica in termini di principi alternativi di giustizia. Utilità e diritti, equità e efficienza, libertà e diritti negativi, eguaglianza delle opportunità, eguaglianza delle capacità, reddito di cittadinanza, cornice costituzionale, diritti fondamentali di cittadinanza e processo democratico di deliberazione: ecco una serie familiare di termini che occorrono nei repertori o nei vocabolari impiegati per il criterio del giudizio politico. È di questi termini che ci avvaliamo quando ci misuriamo, in parole povere, con il problema di una *società giusta*.

Ora, i problemi di una teoria della giustizia globale si mettono a fuoco *a partire* da questo sfondo, ma *non* su questo sfondo. Il loro sfondo appropriato è o dovrebbe essere quello della costellazione postnazionale. Se prendiamo sul serio l'affermazione secondo cui noi non viviamo in un *mondo giusto*, ci rendiamo conto che questa è la pretesa meno controversa che si possa avanzare in teoria politica normativa. I pro-

* Facoltà di Scienze Politiche, Università degli Studi di Pavia.

Testo della prolusione al ciclo di incontri sull'idea di giustizia globale organizzato dalla Fondazione Feltrinelli, tenuta a Milano il 25 maggio 2005.

blemi cominciano subito, appena un passo dopo, quando ci chiediamo come pensare di estendere criteri di giustizia dal versante interno delle unità politiche, delle società giuste o meno giuste o quasi giuste, al mondo giusto o meno giusto e quasi giusto. Come ha osservato Thomas Nagel in un importante saggio sul problema della giustizia globale, che cosa si debba intendere per giustizia su scala globale è meno chiaro e definito. D'altra parte, mi chiedo: come potrebbe essere altrimenti?

Teniamo presente, inoltre, che l'idea stessa di giustizia si può intendere in più di un senso, come suggeriva Aristotele, almeno entro la nostra tradizione: come giustizia nella distribuzione, nello scambio e nella retribuzione. E avremo frammenti o abbozzi o *signa prognostica* per una teoria della giustizia globale, se pensiamo alle istituzioni internazionali che governano e regolano scambi e allocazione di risorse e beni o ad istituzioni internazionali che hanno giurisdizione. Alcuni dei più importanti mutamenti del diritto internazionale post Vestfalia nell'ultimo mezzo secolo, dai crimini contro l'umanità alle carte dei diritti umani, alla corte penale internazionale, alla controversa questione dell'ingerenza umanitaria, agli sviluppi del diritto internazionale umanitario, si iscrivono in questo abbozzo. Il punto è: come rendere coerente, come trovare una tesi unificante che ci restituisca o almeno ci avvicini a una concezione plausibile e coerente della giustizia globale?

Torniamo così alla messa a fuoco dei problemi di una teoria della giustizia senza frontiere. Definiamo il primo problema come il problema dell'*estensione* dei principi di giustizia dal versante interno all'arena internazionale. Il nostro problema è come passare dalla questione della *società giusta* alla questione di un *mondo giusto*. Come vedremo, vi sono almeno due modi per tentare di risolvere il problema dell'estensione, un modo che chiamerò per convenzione *cosmopolitico*, e un modo che chiamerò per convenzione *politico*. Ma prima di esaminare, come suggerisce Nagel, l'alternativa fra una concezione cosmopolitica e una concezione politica della giustizia, dobbiamo misurarci con almeno due famiglie di obiezioni che si presentano *prima facie* come teoremi di impossibilità dell'estensione. Si tratta, per un verso, dell'obiezione del programma del realismo politico. Per altro verso, dell'obiezione del programma di una qualche forma di comunitarismo o di contestualismo.

La tesi del realismo politico, da Tucidide a Hobbes, sino alle riformulazioni nella teoria politica contemporanea, blocca la possibilità dell'estensione in virtù di una interpretazione favorita dell'arena internazionale come intrinsecamente anarchica o come uno stato di natura. Come sostiene Thomas Hobbes in un passo giustamente celebre, i Leviatani stanno fra loro in postura gladiatoria. Si osservi che, secondo Hobbes, lo stato di natura non prevede la virtù politica della giustizia. Essa è possibile solo *entro* il contesto delle istituzioni politiche e, in particolare, della sovranità. Ma proprio perché è possibile risolvere la questione della guerra locale grazie all'istituzione politica, è per questa stessa ragione che non è possibile risolvere la questione della guerra fra unità politiche indipendenti e sovrane. La giustizia, si osservi, presuppone istituzioni sovrane e vale solo entro i contesti domestici. Prima e fuori dello stato non c'è giustizia. Quindi, l'assenza del terzo nell'arena internazionale,

come amava dire Norberto Bobbio, blocca la possibilità di estendere principi di giustizia dal contesto locale al contesto globale e di pensare giustizia globale. (Per i sostenitori della concezione cosmopolitica, questa è fonte di disagio e di biasio e il fatto delle sovranità deve essere contrastato e la loro erosione lodata, perché annuncia una qualche forma di istituzione politica unificata a livello globale. Diversa, come vedremo, è la risposta dei sostenitori di una concezione politica della giustizia)

Come ho sostenuto nel secondo capitolo di *La priorità del male e l'offerta filosofica*, la mia tesi in proposito è che il realismo politico va preso sul serio, ma che non c'è ragione di accettare la sua pretesa di completezza. Il realismo politico – e non il suo ricorrente tentativo riduzionistico – definisce i vincoli entro cui giacciono le possibilità politiche, istituzionali e giuridiche alternative. Del resto, l'idea di *utopia ragionevole*, che avevo presentato nelle lezioni di *La bellezza e gli oppressi*, lavora proprio per esplorare possibilità alternative, entro lo spazio che il mondo ci concede, per dirla con John Rawls. L'idea di utopia ragionevole si definisce così (per contrasto con l'idea di utopia di società perfetta), ricorrendo allo slogan di Rousseau nell'*incipit* del *Contratto sociale*: gli esseri umani come sono, le istituzioni come possono essere. Il senso delle possibilità è sostenuto dalla prospettiva dell'utopia ragionevole e indebolisce le pretese di completezza del senso della realtà, per usare ancora una volta la storia del vecchio professore di Robert Musil che dalla durezza degli stipiti della porta traeva le ragioni del senso della realtà, cui associare quelle del senso della possibilità.

Consideriamo ora la seconda obiezione: quella del contestualismo. L'obiezione è basata sull'idea che la validità di criteri o principi di giustizia è vincolata dai contesti, dalle forme di vita o dalle tradizioni entro cui essi sono generati, apprestati e argomentati. In parole povere, i principi di giustizia presuppongono un "noi", ma questo noi non è universalistico quanto piuttosto particolare e contingente, e quindi prevede "altri". (Si osservi un'interessante connessione fra questa tesi e la tesi realistica: la giustizia come virtù politica presuppone, in un caso, un noi politico, definito entro istituzioni della sovranità territoriale e, nell'altro caso, un noi culturale o religioso o morale, definito entro una particolare forma di vita collettiva. Per realisti e contestualisti i confini contano, e molto.) L'obiezione contestualistica blocca la possibilità dell'estensione a due livelli: a un primo livello nega che sia possibile disporre di un criterio di valutazione etica degli stati del mondo che sia indipendente dai valori di qualcuno, di un qualche noi. Quindi, nega universalismo. A un secondo livello, nega che possa essere conseguita convergenza su valori politici sostanziali, perché questi ultimi sono a loro volta inevitabilmente tributari nei confronti di un qualche noi contingente.

Ho proposto due idee in proposito, per indebolire la presa dell'obiezione contestualistica. La prima, quella di sviluppo come libertà delle persone, ci dà il criterio di valutazione etica. L'idea è una riformulazione, sullo sfondo della mia distinzione fra agente e paziente morale, di alcune tesi di Amartya Sen proprie dell'approccio delle capacità, e fa perno sulla connessione fra qualità di vita di persone e scelta, indican-

do una pluralità costitutiva delle ragioni di eleggibilità di una vita. (La pluralità costitutiva delle ragioni di eleggibilità non implica relativismo, quanto piuttosto pluralismo, come sostengo nel primo capitolo di *La priorità del male e l'offerta filosofica*.) La seconda idea, quella della giustizia procedurale di base, riduce al massimo, per quanto è possibile, il ricorso a valori sostanziali e si basa sul semplice assioma di non esclusione di nessuno dal processo di negoziato, arbitrato, deliberazione e giudizio che miri a conseguire accordi equi. *Audi alteram partem*, come piaceva dire a Herbert Hart e come ha ricordato più volte, nella sua prospettiva della giustizia come conflitto, Stuart Hampshire. (Muoviamo dalle pratiche e non dalle credenze, dalla *polis* e non dalla *psyche*, in senso antiplatonico.)

Ora, assumiamo che le nostre tre idee ci diano il criterio di valutazione, il criterio di costruzione e la prospettiva appropriata per approssimarci a una teoria della giustizia globale. A questo punto, per amore dell'argomento, possiamo asserire che il problema dell'estensione dalla società giusta al mondo giusto, dal versante interno di comunità politiche definite da confini alla gran città del genere umano, dalla costellazione nazionale alla costellazione postnazionale, è certamente un problema molto difficile da risolvere, ma che non è impossibile risolverlo, come pretendono realisti politici (riduzionisti) e contestualisti. Ed è esattamente a questo punto che ci troviamo di fronte la nuova questione: se è possibile, ci chiediamo, *come* è possibile estendere i principi di giustizia dalla *polis* alla *cosmopolis*? Ancora una volta: che cosa vuol dire propriamente giustizia globale?

Si consideri, per cominciare ad affrontare la questione, il paradigma kantiano di *Per la pace perpetua* e dei tardi scritti di filosofia politica e di filosofia della storia dal punto di vista cosmopolitico. Un paradigma rispetto al quale hanno dichiarato la lealtà degli eredi John Rawls e Jürgen Habermas in due differenti tentativi di lavorare filosoficamente a un'idea di giustizia senza frontiere. Il paradigma kantiano si misura direttamente con quello hobbesiano, alle origini della nostra recente modernità, come si usa dire. Kant è convinto che sia possibile superare l'*impasse* dell'estensione. La sequenza dei tre articoli definitivi dell'immaginario trattato di pace nell'opera del 1795 scandisce, passo dopo passo, i requisiti da soddisfare per approssimarsi alla pace: il requisito del diritto pubblico interno (la forma del regime e la costituzione repubblicana), del diritto pubblico esterno (il federalismo che coincide con il diritto internazionale) e il diritto cosmopolitico (diritto che le persone hanno indipendentemente dalla comunità politica cui appartengono). Rawls ha dichiarato il suo debito nei confronti del *foedus pacificum* di Kant. Habermas ha tratto dal modello cosmopolitico di *Per la pace perpetua* la sua idea della costituzionalizzazione del diritto internazionale.

Se si considerano i due tentativi de *Il diritto dei popoli* di Rawls e dei saggi sulla pace perpetua, sul diritto cosmopolitico e sulla costellazione postnazionale di Habermas, possiamo mettere a fuoco due modi distinti di rispondere alla sfida dell'estensione. La prospettiva di Rawls è una prospettiva incentrata sulla giustizia che deve modellare i termini equi di cooperazione fra società, definite ciascuna come

unità morale (*i peoples*, democratici o decenti che siano). Questo spiega in che senso, secondo Rawls, la questione centrale sia quella dell'interpretazione filosoficamente favorita del diritto internazionale, che renda giustizia al mutuo riconoscimento di eguaglianza di status fra unità politiche distinte. La questione per Rawls è quella dei criteri del giudizio per la condotta di stati nell'arena internazionale (con i difficili problemi della teoria non ideale, costituiti dalle coppie di guerra e pace e ricchezza e povertà). Il solo pezzo universalistico del *puzzle* è costituito da un sottoinsieme di diritti umani fondamentali, che ha il ruolo di vincolo sulle sovranità interne.

La prospettiva di Habermas sembra tendere, invece, verso un'interpretazione cosmopolitica e, in particolare, a mettere a fuoco le ragioni del *ridisegno* delle istituzioni internazionali, a partire dall'Onu, in una sorta di divisione del lavoro funzionale fra livelli di governo o di istituzioni politiche. Una ridefinizione della geografia della sovranità e delle sovranità che, come abbiamo visto, sono strettamente connesse a diritti e giustizia. (Altri filosofi globalisti, che condividono la concezione cosmopolitica come Brian Barry o Thomas Pogge, Charles Beitz, David Held o Hottfried Hoeffe disegnano architetture da *Weltrepublik*, evitando accuratamente di misurarsi con la celebre espressione di biasimo kantiana nei confronti del governo mondiale, definito come il terribile dispotismo, incoerente e non rispondente alla varietà delle differenze delle lingue e delle religioni).

È giusto riconoscere che Habermas non ha evitato di misurarsi con la difficoltà kantiana a proposito del rapporto fra concezione cosmopolitica e concezione politica della giustizia. Ma l'interpretazione che Habermas tende a favorire delle difficoltà kantiane mi sembra insoddisfacente. Habermas è convinto che Kant non sia riuscito a chiudere il suo teorema del diritto cosmopolitico (conversione dello *ius gentium* in *ius cosmopoliticum*), perché il suo problema era praticamente insolubile nel contesto vestfaliano delle sovranità. Secondo Habermas siamo noi, eredi, con tutta l'immeritata consapevolezza dei posteri, che possiamo esplorare questa possibilità con qualche probabilità di successo, perché ci accade di vivere nella costellazione postnazionale, sullo sfondo dell'erosione delle sovranità, della politica interna mondiale, della comunità di rischio.

Credo che Habermas sottovaluti le ragioni dell'oscillazione kantiana a proposito di quali istituzioni politiche siano normativamente desiderabili su scala planetaria. Sono convinto che le oscillazioni kantiane inneschino una tensione essenziale con l'alternativa hobbesiana. E penso che questa tensione essenziale sia ineludibile, se il nostro scopo è quello di esplorare le possibilità dell'estensione e le strade, i metodi per approssimarci a una concezione plausibile e coerente della giustizia globale.

C'è un punto su cui Hobbes e Kant, e i loro eredi, sono d'accordo: che vi è una ragione (di tipo naturalmente diverso) alla base e a favore del contratto sociale e dell'istituzione dell'autorità politica, connessa all'avere le persone interessi o diritti. Vorrei allora concludere indicando, in modo forse sorprendente, l'importanza di

almeno una considerazione realistica: le istituzioni non sorgono e non guadagnano stabilità nella durata attraverso la virtù della giustizia. Esse sono esiti contingenti di processi e di negoziati, di conflitti e di trattati di pace, che riflettono le circostanze dell'ingiustizia. Su questo Nagel ha ragione: le vie per la giustizia muovono dal fatto dell'ingiustizia. Il punto è che, solo sotto la condizione dell'esservi istituzioni, si avanza la domanda a proposito della loro legittimità e della loro giustizia. È perché vi sono istituzioni che si apre il campo della loro *contestabilità* e della richiesta variegata della loro giustificazione da parte di coloro su cui le istituzioni esercitano potere e sulle cui vite hanno effetti.

Sono processi di questo genere che, dopo tutto, hanno fatto degli stati, degli stati-nazione, i luoghi *par excellence* della legittimità politica e i campi della contestabilità nel tempo, gli spazi della ridefinizione dei contratti sociali. Questo, alle nostre spalle, nella vicenda moderna degli stati. Nella costellazione nazionale.

Mi chiedo: perché le cose dovrebbero stranamente essere così diverse nel caso cruciale della costellazione postnazionale? Ma se è così, posso concludere, il passo, il primo passo nella direzione di una teoria della giustizia globale, sarà quello di saggiare la legittimità delle istituzioni internazionali che vi sono, modellate dalla costellazione nazionale, e anticipare, scrutando i segni dei tempi e non rinunciando ad esplorare possibilità, la validità delle istituzioni internazionali che dovremmo poter desiderare nel futuro. Un futuro semplicemente meno inaccettabile e ingiusto del presente. Un futuro possibile, anche in tempi molto difficili. Perché non dovremmo dimenticare che, dopo tutto, come diceva a lezione il professore di Geografia fisica di Koenigsberg ai tempi del recente Illuminismo europeo, dato che la terra è tonda, noi siamo dei tipi destinati prima o poi ad incontrarci.