

Pavia, 26 febbraio 2012

Scuola di formazione politica "Giovanni Ferrara" di Libertà e Giustizia

Salvatore Veca - Idee per la giustizia ed equità globale

Cominciamo raccontando una grande storia. Più di due secoli fa, nel 1795, un celebre filosofo europeo pubblicò un piccolo libro. Il filosofo era Kant, e il piccolo libro si intitolava *Per la pace perpetua*. Il progetto di Kant, che ebbe larga diffusione e ampio successo alla fine del Settecento, fu largamente irriso e poi quasi del tutto dimenticato nell'Ottocento, ma conobbe tre grandi occasioni di revival nel Novecento, nel secolo che si è da poco concluso. La prima, all'indomani della grande guerra mondiale del 15-18. La seconda, all'indomani della grande guerra mondiale del 39-45. La terza, alla metà degli anni Novanta, dopo la fine della guerra fredda. Dalla Società delle Nazioni all'Onu, all'avvio dei processi di globalizzazione. Sappiamo che i progetti di pace si tratteggiano dopo le guerre. Sono tentativi di esplorare lo spazio delle possibilità e delle alternative, generati dall'esperienza della guerra. Lo slogan è quello del "mai più".

In che cosa consisteva il progetto del vecchio filosofo di Königsberg?

Nella sequenza dei tre articoli di un immaginario trattato di pace: essi definivano, in quest'ordine, le condizioni da soddisfare per l'invenzione di una pace possibile. Il diritto pubblico interno, la condizione della repubblica, il diritto pubblico esterno, il federalismo come base del diritto internazionale, il diritto cosmopolitico.

Un breve commento è opportuno. Condizionalità del regime politico interno, costruzione della società delle società democratiche, riconoscimento di diritti che le persone hanno per il semplice fatto di essere persone, e del tutto indipendentemente dal loro appartenere a una qualche comunità politica. All'origine dei diritti umani fondamentali delle persone, il diritto di visita e il correlato dovere di ospitalità.

Il commento ci suggerisce che il progetto di Kant delineava, in un contesto storico al tempo stesso prossimo e remoto rispetto al nostro di contemporanei, un abbozzo di teoria della giustizia internazionale, di *ius gentium intra se*. Una visione delle istituzioni nazionali e transazionali e dei diritti fondamentali delle persone, che rendeva possibile l'invenzione di una pace possibile. Sulla base di un'idea di giustizia senza frontiere. Una visione che avrebbe ispirato, negli anni Novanta del secolo scorso, la prospettiva di due fra i più importanti filosofi della seconda metà del Novecento: Jürgen Habermas e John Rawls. Il primo ha delineato, sullo sfondo delle transizioni dalla costellazione nazionale alla costellazione postnazionale, il compito di una difficile costituzionalizzazione del diritto internazionale. Il secondo ha tratteggiato i lineamenti di un nuovo diritto dei popoli, sullo sfondo di un generoso e controverso tentativo di estensione di un'idea di giustizia dal versante interno all'arena delle relazioni internazionali.

E' bene riconoscere che il problema della giustizia globale è il principale rompicapo per la filosofia politica contemporanea. La tesi centrale delle dieci lezioni di *La bellezza e gli oppressi*, un libro che uscì dieci anni fa, ripubblicato di recente in una nuova edizione, suonava così. E il

compito principale della filosofia politica coincide con l'elaborazione di una teoria della giustizia globale. Sappiamo che il compito è tanto ineludibile quanto difficile. In un saggio del 2005, *The Problem of Global Justice*, Thomas Nagel ha mostrato sia la necessità di lavorare a una teoria soddisfacente della giustizia globale, sia le severe difficoltà che incontriamo quando ci misuriamo con il tentativo di estendere principi di giustizia sociale dal versante interno delle comunità politiche, o degli stati-nazione, all'arena internazionale. Quando cerchiamo a tastoni il cammino che ci porti da un'idea di *società giusta* a un'idea di *mondo giusto*.

Nagel è scettico sulle probabilità di successo di una teoria della giustizia che fronteggi e superi quello che ho chiamato il dilemma dell'*estensione*. Ma è al tempo stesso convinto che noi abbiamo in ogni caso bisogno di rendere chiaro e perspicuo un ideale di giustizia globale. Abbiamo bisogno di idee per la giustizia e l'equità globale.

Nell'ambito delle concezioni di società giusta, siamo in presenza di teorie definite, che offrono soluzioni alternative a differenti livelli. Si tratta di teorie che mirano a offrirci criteri per il giudizio politico: un giudizio che verte essenzialmente sulla legittimità delle istituzioni fondamentali e sui modi di impiego della risorsa di autorità, che implica l'imposizione coercitiva di norme e regole e un'aspettativa stabile di conformità da parte di cittadini e cittadine che convivono in una comunità politica, distinta da altre. Il giudizio sulla legittimità risponde alla domanda normativa fondamentale per la filosofia politica: la domanda di *giustificazione*. E la controversia sui suoi differenti criteri corrisponde alla varietà di interpretazioni dell'idea di giustizia fra loro alternative. Ma si tenga sin d'ora presente una condizione fondamentale che deve essere soddisfatta, perché l'offerta di criteri o principi di giustizia sociale possa avere presa e plausibilità, e l'impresa della giustificazione e della legittimità possa avere un qualche successo.

Perché una teoria della giustizia funzioni, dobbiamo presupporre come un *dato* per la teoria l'esistenza di istituzioni e pratiche sociali. In particolare, deve essere soddisfatta la condizione minimale hobbesiana che vi sia un potere *sovrano* e che esso disponga del monopolio delle risorse di coercizione su un *territorio* definito da confini. La giustizia presuppone l'esservi potere politico centralizzato in uno spazio circoscritto territorialmente (sovranità). La sua acquisizione, il suo impiego, i suoi effetti sui prospetti di vita delle persone su cui si esercita sono l'oggetto pertinente del giudizio politico.

La percezione di base è che noi condividiamo con miliardi di altri coinquilini del pianeta un mondo, un *solo* mondo. E questo mondo sembra essere un mondo *ingiusto*. Severamente ingiusto. Non viviamo in mondo giusto, afferma nel suo *incipit* Nagel. Questa è un'affermazione chiara e incontrovertibile nella teoria politica. Di fronte ai nostri occhi, ineguaglianze intollerabili in termini di benessere e di aspettative di vita, di accesso alle risorse, ai beni fondamentali, ai beni comuni, perché una vita sia degna di essere vissuta, vantaggi e svantaggi in termini di occasioni e opportunità che segnano il destino di persone, indipendentemente dalla loro scelta e dalla loro responsabilità. Questo, nel mio gergo, è il fatto dell'ingiustizia su scala globale. L'ingiustizia della terra.

Ora, i problemi di una teoria della giustizia globale si mettono a fuoco *a partire* da 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* e ci rendiamo conto che questa è la pretesa mena controversa che si possa avanzare, sembra tuttavia che i problemi comincino 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.

E' quindi naturale che quello della giustizia globale sia considerato il principale rompicapo per la filosofia politica contemporanea. Con la piena consapevolezza del fatto che quello della giustizia globale è uno spazio complicato e dalla geografia incerta per l'indagine e l'esplorazione intellettuale. Basta riflettere sul semplice fatto per cui vi sono molti modi di intendere la stessa idea di giustizia, quando ci mettiamo alla prova con l'ingiustizia della terra.

Nel tentativo di affrontare le questioni di giustizia globale, alcuni filosofi e teorici politici tendono a sottolineare i molteplici luoghi in cui le distinte dimensioni della giustizia distributiva, della giustizia commutativa, della giustizia retributiva o della giustizia riconciliativa si intersecano, mirando a una qualche unificazione del campo della giustizia globale, al cui centro dovrebbe campeggiare una tesi sui diritti umani. Altri prediligono l'esercizio dell'arte della distinzione, e mettono a fuoco le questioni alla luce dell'idea di giustizia sociale, mantenendo sin dove è possibile la chiara separazione fra i diversi modi di intendere la stessa idea di giustizia.

Vediamo ora quali siano le tesi principali di Nagel. Diciamo subito che le tesi hanno come sfondo pertinente, per un verso, una prospettiva classicamente hobbesiana e, per altro verso, la grande costruzione della teoria della giustizia di Rawls e il suo impegno nei confronti dell'egualitarismo democratico.

A Hobbes è giusto riconoscere il debito di chiunque sia convinto che di giustizia si possa discutere seriamente solo una volta che sia garantita la condizione di sfondo di un potere sovrano. La giustizia come proprietà delle relazioni fra esseri umani richiede e presuppone che vi sia un governo e che sia esercitato potere politico su un territorio. E' naturale che vi sia una conseguenza importante a proposito della giustizia globale, se si accetta questo modo di vedere le cose. Nell'arena internazionale dove vi sono Leviatani fra loro in postura gladiatoria, secondo la celebre espressione di Hobbes, non vi è alcuno spazio per giustizia o ingiustizia. Questa è la tesi del realismo politico vecchio e nuovo.

A Rawls è giusto riconoscere il debito di chiunque sia convinto che i requisiti della giustizia sociale includono una forte componente di equità fra i cittadini e le cittadine, espressa da principi che esemplificano l'interpretazione politica dell'eguaglianza democratica, e che ciò abbia senso e valga solo entro i confini di una società che corrisponde a uno stato-nazione.

Di qui, la prima conclusione scettica nei confronti della possibilità di risolvere il dilemma dell'estensione. Se Hobbes ha ragione, l'idea di giustizia globale senza un governo mondiale è una chimera, o un miraggio. Ma, d'altra parte, se Rawls ha ragione, l'ideale di un mondo giusto dovrebbe o potrebbe al massimo coincidere con l'ideale di un mondo di stati o società internamente giuste. Viene da chiedersi: *Extra Rempublicam Nulla Iustitia?*

Del resto, lo stesso Rawls aveva modellato l'argomento centrale del suo ultimo libro, *Il diritto dei popoli*, sulla base dell'eredità del *foedus pacificum* del progetto cosmopolitico di Kant, affidato alle pagine di *Per la pace perpetua*, da cui siamo partiti. E aveva insistito sull'impossibilità di estendere su scala globale il principio di equità sociale, che esemplifica appunto l'interpretazione dell'eguaglianza democratica. Quanto mi sembra importante sottolineare è la conclusione scettica intorno alla possibilità di rispondere positivamente alle domande di giustizia globale, se si prendono sul serio le due premesse che riguardano il nesso fra sovranità e giustizia e il tipo di interpretazione dell'eguaglianza democratica.

E' un fatto, tuttavia, che le domande di giustizia o di equità globale sorgono a fronte delle ineguaglianze intollerabili, in termini di condizioni, aspettative e qualità di vita umana in giro per il mondo, generate soprattutto dall'operare del sistema dell'economia mondiale. Ineguaglianze che sono quotidianamente sotto i nostri occhi: le condizioni della povertà e della deprivazione, della carestia, dell'estrema sofferenza socialmente evitabile che affliggono enormi frazioni di popolazione di coinquilini del pianeta, quelli cui è accaduto di condividere con noi un mondo, lo

stesso mondo, per dirla con il filosofo utilitarista e cosmopolita, Peter Singer o con il filosofo rawlsiano e cosmopolita Thomas Pogge.

Il fatto della radicale ineguaglianza e della povertà in termini assoluti di un enorme numero di esseri umani è chiaramente un *disastro* da un più ampio punto di vista umanitario. Non possiamo non avere doveri umanitari, e la questione fondamentale è che cosa possa o debba essere fatto per ridurre e sradicare l'estrema povertà globale. Ma, di nuovo, la questione filosoficamente difficile che si formula in proposito ha questa forma: come rispondere all'iniquità globale dal punto di vista della giustizia e dell'ingiustizia, piuttosto che del solo punto di vista umanitario?

Com'è naturale, la risposta alla domanda dipende dall'interpretazione delle relazioni fra il valore della giustizia e l'esistenza di istituzioni che l'autorità sovrana rende possibili. Si possono, in proposito, delineare due famiglie di concezioni che oggi si contendono il campo nella ricerca di un'idea coerente di giustizia globale. Possiamo chiamare la prima concezione *cosmopolitica*, secondo l'uso corrente, e la seconda concezione *politica*, in omaggio alla interpretazione favorita da Rawls del valore della giustizia sociale come valore propriamente politico.

La risposta della concezione cosmopolitica, la risposta di filosofi come Singer o Pogge, di Brian Barry o di Onora O'Neill, di David Held e di Moellendorf, di Martha Nussbaum, di Daniele Archibugi, di internazionalisti come Charles Beitz, di giuristi come Luigi Ferrajoli, è che i criteri di giustizia derivano da un'eguale considerazione e rispetto o da un dovere di equità che ciascuno di noi ha nei confronti di ciascun altro essere umano. La base morale dei requisiti di giustizia che dovrebbero modellare e governare la condotta degli stati è universale nella portata: è la considerazione per l'equità dei termini in cui noi *condividiamo* il mondo, lo stesso mondo, con ciascun altro essere umano. In questa prospettiva, la persistenza di stati sovrani separati è un grave ostacolo alla realizzazione, o anche solo al perseguimento della giustizia globale. E le sovranità sembrano persistere solo come l'eredità di un passato degno di biasimo, di cui dobbiamo sbarazzarci.

La conclusione è che sarebbe eticamente incoerente non mirare, per il mondo come un tutto, a un sistema comune e unificato di istituzioni politiche che potrebbe tentare di realizzare gli stessi criteri di equità o di eguaglianza delle opportunità che uno avrebbe ragioni di esigere per la propria società. Ecco l'ideale cosmopolitico di un *mondo giusto*.

E' interessante osservare che una delle ragioni cosmopolitiche a favore dell'equità dei termini in cui condividiamo con ciascun altro essere umano un mondo, lo stesso mondo, deriva da un importante argomento proposto originariamente da Rawls in *Una teoria della giustizia*. Si tratta dell'argomento intuitivo a favore dell'eguaglianza democratica. L'idea è quella della lotteria naturale e sociale delle dotazioni iniziali. Nessuno di noi sceglie di nascere in un posto piuttosto che in altro, in una famiglia piuttosto che in un'altra, in un ceto o una classe, piuttosto che in un'altra, entro la società in cui ha una vita da vivere.

Il fatto radicale dell'ingiustizia, come ho sostenuto più volte, comincia con le storie ordinarie delle bambine e dei bambini. E' il riconoscimento dell'arbitrarietà *morale* delle dotazioni iniziali che fa scattare la domanda di giustificazione a proposito della distribuzione equa delle opportunità di vita per le persone. Ora, si considerino alcune domande elementari: qual è la differenza essenziale fra il nascere in un paese povero e il nascere povero in un paese ricco? Qual è la differenza fra il fatto che ti accada di nascere qua e là per il mondo o qua e là entro una singola e distinta comunità politica? La concezione cosmopolitica nega che i confini contino. Ed è difficile negare che la prospettiva universalistica incentrata sull'eguale considerazione e rispetto dovuto a chiunque, indipendentemente dalla comunità politica cui a ciascuno accade di appartenere, abbia una grande forza e un considerevole fascino morale.

Tuttavia, la concezione politica della giustizia risponde in modo differente alle nostre domande elementari. Perché? Per due ragioni. La prima è che la concezione politica adotta un'interpretazione

propriamente politica del valore della giustizia, e non si basa su una dottrina morale comprensiva. La concezione politica prende sul serio il fatto della politica e la specifica dimensione del potere e dell'autorità (sovranità) che sono presupposte come condizioni base per le domande di legittimità.

La seconda ragione consiste nel fatto che nella concezione politica è l'esistenza dello stato sovrano e della struttura di base delle istituzioni fondamentali a dare al valore della giustizia la sua possibilità di realizzazione e applicazione, ponendo i cittadini e le cittadine in una connessione mutua e in una relazione che esse non hanno con il resto dell'umanità. Si tratta di una relazione istituzionale che chiede di essere valutata grazie a criteri particolari di equità che finiscono per costituire il contenuto della giustizia.

Per questo, la risposta della concezione politica alle domande elementari a proposito dell'arbitrarietà morale delle dotazioni iniziali è differente da quella cosmopolitica. Perché l'argomento dell'arbitrarietà ha senso solo entro un singolo contesto societario, in cui noi siamo – o dovremmo essere - al tempo stesso *coautori* delle norme e *soggetti* ad esse.

Ora, accettare la prospettiva della concezione politica non equivale a sostenere che non si dia in alcun caso una relazione morale universalistica che connetta ciascuno di noi con ciascun altro. La concezione politica è incentrata su una rete circoscritta di relazioni generate da istituzioni e potere politico unificato, ma è come circondata dal contesto etico più ampio in cui una sorta di moralità umanitaria governa le nostre relazioni *non* istituzionali con ogni altra persona. Basta pensare in questo caso ai diritti umani fondamentali delle persone in quanto persone, che fungono o dovrebbero fungere da scudo protettivo contro il fatto dell'oppressione, contro la crudeltà, contro la violenza, contro la schiavitù, contro la nuda coercizione di persone a opera di altre persone.

Questa moralità umanitaria è universalistica e cogente, esemplifica l'eco di un impegno etico kantiano su uno sfondo hobbesiano (dal punto di vista della nostra tradizione filosofica, Hobbes e Kant sono senza dubbio le due figure dominanti, sia nella distanza sia nella prossimità delle loro idee etiche e politiche). Ma la moralità umanitaria universalistica non dipende dall'esistenza di alcuna connessione istituzionale fra noi e altre persone. Ed è vero che per adempiere ai doveri umanitari di base è pur sempre necessario ricorrere su larga scala a istituzioni e agenzie, che in qualche modo richiamano in causa l'esercizio di sovranità. Ed è anche plausibile sostenere che per questa strada si possano abbozzare i tratti e i requisiti base di una possibile *governance* globale.

Nagel tende al riconoscimento della desiderabilità di istituzioni internazionali o sopranazionali, che ho sostenuto essere al centro della ricerca nelle lezioni di *La bellezza e gli oppressi*. E in questo senso sembra condividere, con una punta di scetticismo in più, la prospettiva dettata dall'idea di utopia ragionevole, dell'indagine e dell'esplorazione di possibilità alternative (una delle mie congetture). Ma mantiene ferma la conclusione coerente con la concezione politica. E traccia una linea di distinzione netta fra la richiesta di istituzioni di questo tipo e quella di istituzioni di giustizia sociale. Ognuno ha il diritto di vivere in una società giusta, ma noi non abbiamo l'obbligo di vivere in una società giusta con chiunque. Il diritto alla giustizia è il diritto a che la società in cui viviamo sia governata giustamente.

L'oscillazione acquista più spicco quando la teoria è chiamata a misurarsi con la storia che cambia, con la pressione di eventi, di tendenze e di forze che sembrano mettere in questione la prospettiva "statista" della concezione politica. Vi sono almeno tre casi o classi di circostanze in cui è facile riconoscere che la concezione politica o statista è messa sotto pressione. Una prima classe riguarda la domanda di nuove istituzioni internazionali e di istituzioni internazionali riformate e ridisegnate che mirino alla protezione e alla tutela dei diritti umani, all'offerta di efficace aiuto umanitario in situazioni di sterminio, di carestia, di catastrofe e di estrema deprivazione, alla

provvista di beni pubblici globali.

Una seconda classe chiama in causa il sistema stesso dell'economia globale, quello che è più direttamente responsabile della distribuzione di costi e benefici, quello che genera vincenti e perdenti sociali qua e là per il mondo, con il corteo familiare di ineguaglianze e disparità. Una *governance* per l'economia mondiale che miri a un'idea di equità globale. Una risposta alla *questione sociale* planetaria, ai tempi della crisi.

Infine, una terza classe è esemplificata dall'addensarsi e dall'infittirsi di reti di cooperazione internazionale fra agenzie caratterizzate da un carattere meno formale, che svolgono tuttavia alcuni ruoli di *governance* globale o hanno in ogni caso effetti sul piano della *governance* globale.

Qualcuno potrebbe obiettare che non vi è una ragione irresistibile per mantenere una dicotomia netta fra gli stati sovrani e le istituzioni globali esistenti. Si potrebbe configurare una sorta di *continuum* che vede a una polarità le istituzioni globali e all'altra gli stati sovrani. E il *continuum* potrebbe registrare gradi diversi e crescenti di densità cooperativa e gradi crescenti di istituzionalizzazione delle pratiche che hanno, *inter alia*, effetti sulla distribuzione di costi e benefici fra partecipanti a vario titolo e intensità fra loro connessi. Si potrebbe pensare a una sorta di scala di gradi di connessione istituzionale fra persone, di cui lo stato esemplifica solo il grado saliente. (Su questo si basa un'altra delle mie congetture.)

La conclusione "statista" ancora una volta, non esclude in linea di principio che si riconosca in una prospettiva globale la *desiderabilità* di più efficaci e autorevoli istituzioni internazionali che convergano e cooperino stabilmente nella *governance* di un mondo meno ingiusto. Così, nelle sue battute conclusive, Nagel introduce una considerazione che mette a fuoco i tratti di istituzioni globali dotate di maggiori risorse di potere e di efficacia e, quindi, di capacità effettiva di vincolare esternamente le sovranità statuali. E aggiunge un commento: istituzioni globali dotate di maggiore e più ampia autorità implicherebbero per se stesse un aumento del grado di *responsabilità*.

Non solo: un sistema di autorità per la *governance* globale sarebbe naturalmente soggetto a richieste di legittimità, a pressioni verso una più ampia inclusività, a domande di democrazia, a pretese di giustizia sociale nella distribuzione di costi e benefici attraverso le sue politiche e i suoi provvedimenti imperativi.

Il commento mi sembra significativo perché è alla base della congettura conclusiva del saggio di Nagel. Se guardiamo allo sviluppo storico delle concezioni di giustizia e delle interpretazioni dei criteri di legittimità per lo stato-nazione, non è difficile riconoscere che la sovranità *precede* la legittimità. E' un fatto che, una volta data una concentrazione monopolistica di potere su un territorio, una volta che si sia istituito lo schema di autorità politica, allora - e solo allora - si avanzano domande e richieste di legittimità e di giustificazione. Domande che mirano a guadagnare considerazione e rispondenza nei confronti dei diritti e degli interessi dei governati, domande dei governati di avere voce e influenza sui modi dell'esercizio del potere.

Nella storia è l'esistenza di un potere sovrano che genera la domanda, e rende la legittimità una *posta in gioco*. E se le cose stanno così nel passato, ci si chiede perché dovrebbero stare diversamente nel futuro. Proprio in quel futuro che include il cammino verso una pace possibile, verso sistemi di *governance* globale, in grado di rispondere alla questione saliente della giustizia sociale per il mondo, per il solo mondo che condividiamo con i coinquilini del pianeta.

La considerazione realistica della priorità del fatto del potere politico sovrano sulle richieste della sua legittimità e della sua giustificazione nel caso dello stato-nazione, induce a considerare con attenzione i processi di costruzione di istituzioni globali che derivino dagli interessi e dalle opportunità dei poteri politici degli stati più potenti e influenti nell'arena internazionale. E' solo il consolidamento di istituzioni globali che riflettano e rispondano agli interessi di potenza che può aprire il campo della loro *contestabilità*, della ricerca della loro legittimità, della loro giustificazione

nei confronti di chiunque.

Così, se accettiamo le lezioni della storia, la portata globale della giustizia potrà estendersi solo attraverso sviluppi che di fatto danno luogo a istituzioni tanto efficaci quanto prive di legittimità. Perché è a tali istituzioni, grazie alla loro efficacia, che potranno a quel punto applicarsi criteri di giustizia, in virtù dei quali possiamo ragionevolmente sperare che esse saranno trasformate e riformate. “Un esempio, forse, dell’astuzia della storia.”

La concezione politica della giustizia può essere così messa alla prova con i cambiamenti e le tendenze dei tempi che ci sono contemporanei. Saggiandone la portata, ne circoscriviamo al tempo stesso i *limiti*. E, da un punto di vista intellettuale, guadagniamo in precisione e chiarezza. Si può essere d’accordo o meno con la prospettiva “statista” di Nagel. Si può certamente adottare una visione meno drasticamente “discontinuista”, che indaghi le possibili interazioni fra istituzioni statuali e istituzioni globali, ai tempi dell’erosione delle sovranità e della essenziale porosità dei confini, ai tempi delle transizioni opache e incerte dalla costellazione nazionale alla costellazione postnazionale. Così come si può pensare nei termini di un processo di crescente interazione e densità il lavoro congiunto di istituzioni miranti alla giustizia retributiva e istituzioni miranti alla giustizia commutativa su scala globale. O, alternativamente, si possono mettere a fuoco gli effetti, in termini di vera e propria distribuzione di costi e benefici, dell’operare e del funzionamento delle istituzioni internazionali vigenti o di quelle fattibili o di quelle desiderabili, in una prospettiva di riforma.

Il mio problema principale nelle dieci lezioni sull’idea di giustizia de *La bellezza e gli oppressi* consisteva, in realtà, nella proposta di alcune idee fondamentali, di alcune *congetture* che ci consentissero di indebolire le obiezioni più severe, quelle del realismo politico e del contestualismo, senza cedere alla sirena di un cosmopolitismo meramente utopico e seguendo la saggia massima di Stanley Hoffman di procedere passo dopo passo da come le cose stanno a come potrebbero o dovrebbero stare. In particolare, sono convinto che una delle tre idee, quella della giustizia procedurale minima che adotta il principio dell’inclusione, potrebbe contribuire a superare la rigida visione discontinuista di Nagel. Ma non è di questo che mi interessa ora discutere, né del ruolo dell’idea di utopia ragionevole, cui ho fatto cenno, né di quello dell’idea di sviluppo come libertà che varrebbe in ogni caso come unico criterio valutativo universalistico, sia nei casi dei doveri di giustizia sia nei casi di doveri umanitari.

Perché ci sono altri tre punti, in conclusione, che mi interessa sottolineare. Il primo è questo: le mie congetture (l’idea di utopia ragionevole, che ci dice *come guardare* le cose, l’idea di sviluppo umano come libertà che ci dice *come valutare* le cose e l’idea di giustizia procedurale di base che ci dice *come costruire* per approssimazioni la teoria) devono essere integrate con una quarta congettura. Essa consiste nel variabile grado di connessione istituzionale, economica, sociale, culturale, come è emerso dalla discussione delle tesi di Nagel. E questa congettura, la quarta idea, ci dice *dove guardare*.

Il secondo punto tocca una questione su cui ho richiamato l’attenzione nei miei ultimi lavori. Vorrei sottolineare l’importanza in ogni caso, di *almeno* una considerazione realistica. (Nelle lezioni di *La bellezza e gli oppressi*, la mia critica al realismo politico riguarda esclusivamente la sua pretesa riduzionistica. L’idea stessa di utopia ragionevole ha senso solo prendendo sul serio i vincoli del realismo politico.)

Le istituzioni non sorgono e non guadagnano stabilità nella durata attraverso la virtù della giustizia. Lo sappiamo: esse sono esiti contingenti di processi e di negoziati, di conflitti e di trattati di pace, di soluzioni d’equilibrio che riflettono le circostanze 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. (pensate al caso Europa, oggi.) Direi così: 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 esse 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.

Ci chiediamo, ancora una volta: perché le cose dovrebbero stranamente essere così diverse nel caso cruciale della costellazione postnazionale? Ma se è così, 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 alternative, la validità, l'efficacia, la fattibilità e l'autorità delle istituzioni internazionali che dovremmo poter desiderare nel futuro.

Quanto al terzo punto, Amartya Sen ha sottolineato a più riprese, nel suo imponente saggio su *The Idea of Justice*, che nello spazio globale diviene fondamentale il riferimento al carattere *aperto* e non *chiuso* della virtù dell'imparzialità, sostenuta nella sua *Teoria dei sentimenti morali* da Adam Smith. Entra qui in gioco il tema degli "occhi dell'umanità", un tema non lontano da quello del pensiero largo di Kant. Ma si osservi che, nella interpretazione proposta da Sen, l'imparzialità aperta dello spettatore smithiano è inclusiva in un senso in cui non lo è l'imparzialità chiusa, che è coerente con il programma del contratto sociale rawlsiano entro cui si muovono gli argomenti di filosofi "statisti" come Thomas Nagel. In quest'ultimo caso, potremmo dire che l'inclusione vale per chi appartiene a un certo "noi" e dispone quindi di una sorta di titolarità all'imparzialità. Nel caso, invece, dell'imparzialità aperta, il riferimento a un "noi" già dato perde forza, così come perde forza la *titolarità* derivante dall'appartenenza e acquista rilievo e spicco la *rilevanza* argomentativa di qualsiasi voce d'umanità, indipendentemente dall'appartenenza contingente a un qualche "noi" politico o culturale o morale.

Com'è facile vedere, la questione dei confini variabili del "noi" è al centro della distinzione seniana fra imparzialità aperta e imparzialità chiusa. La prima è in qualche modo associabile a una classe di modelli di equo arbitrato, per i quali ci si può rivolgere a *chiunque*, mentre la seconda è associabile a una classe di modelli di equo negoziato, in cui la partecipazione è limitata a chi sia già incluso in un *qualche* noi istituzionalmente o politicamente connesso.

Sono convinto del fatto che il terzo punto sia importante e che l'idea di imparzialità aperta sia particolarmente appropriata alle mie quattro congetture per una teoria della giustizia globale. E, in particolare, possa orientarci nella ricerca dei lineamenti di un futuro semplicemente meno inaccettabile e ingiusto del presente. Un futuro possibile, ospitale per un mondo possibile meno ingiusto, anche – e soprattutto - in tempi molto difficili.

Bibliografia essenziale:

- S. Veca, *La bellezza e gli oppressi*, Feltrinelli 2010
Id., *La filosofia politica*, Laterza 2010
Id., *L'idea di incompletezza*, Feltrinelli 2011