

*Diritto e geopolitica nella prospettiva cosmopolitica
di una filosofia della complessità sociale*

*Law and geopolitics in the cosmopolitan perspective
of a philosophy of social complexity*

di Barbara Troncarelli

Abstract: Muovendo dalle considerazioni suscitate da un volume di Lorenzo Scillitani, il saggio intende affrontare alcuni aspetti della società odierna, oscillante tra dinamiche geopolitiche e tendenze globali, tra nazionalità e cosmopolitismo. Ciò offre elementi di riflessione all'idea di un ordine giuridico mondiale non come irrealizzabile utopia, ma come possibile affermazione del concetto dialettico di "unità nella differenza" mediante una normatività imperniata sul "diritto come dovere", in una società che non può più essere meramente multiculturale, bensì interculturale e capace di promuovere un vero dialogo tra soggetti diversi eppur uniti da un reciproco dovere di rispetto dei diritti di tutti in quanto cittadini del mondo.

Abstract: Starting from considerations on a monograph of Lorenzo Scillitani, the paper intends to tackle some aspects of today's society, which oscillate between geopolitical dynamics and global tendencies, between nationality and cosmopolitanism. This offers elements of reflection on the idea of a world juridical order not as unrealizable utopia, but as possible affirmation of the dialectical concept of "unity in difference" through a normativity based on "right as duty", in a society that can no longer be merely multicultural, but intercultural and capable of promoting a real dialogue between different people, united by a mutual duty of respect for the rights of all as citizens of the world.

Parole chiave: diritti umani - diritto cosmopolitico - geopolitica - globalizzazione - Lorenzo Scillitani - multiculturalismo

Key words: cosmopolitan law - geopolitics - globalization - human rights - Lorenzo Scillitani - multiculturalism

1. Considerazioni a partire da un recente volume

Nella crescente complessità del mondo umano, i molteplici elementi di cui consta sono sempre meno comprensibili se si adotti un modello esplicativo basato solo su quella logica formale di identità e non-contraddizione da cui tali elementi, inclusi gli ambiti del giuridico, del politico, del

geopolitico e del religioso, sono intesi l'uno separatamente dall'altro, come avviene nell'attuale propensione a un iperspecialismo disciplinare che finisce per privare la lettura della realtà di una essenziale visione d'insieme. È una propensione riduzionistica favorita dall'avvento di una società tecnologica tesa a svalutare ogni approccio dialettico alla "unità plurale" della realtà stessa, divenuta sostanzialmente inintelligibile in carenza o assenza di un pensiero più vasto, alternativo a quello affermatosi con il prevalere di un approccio eccessivamente settoriale.

In controtendenza rispetto a tale inclinazione iperspecialistica, e al correlativo intellettualismo che, lungi dal riunificare e conciliare le parti, si applica a scinderle, il volume di Scillitani su *Diritto, politica, geopolitica* (2017), attraverso i temi e autori in esso affrontati, offre un esempio di pensiero complesso, in grado di ricercare e trovare elementi connettivi su questioni e prospettive differenti eppur in profonda correlazione tra loro, come si constata tra diversità territoriali della geopolitica e uniformità omologante della globalizzazione. Ne consegue un quadro caratterizzato da forti valenze transdisciplinari, da cui emerge un lavoro di ricostruzione interpretativa sfociante in un'ampia problematizzazione filosofica dei principali temi emersi nel postmoderno, in quanto categoria logico-concettuale oltre che cronologica (cfr. Mari 1987). Si tratta di una trattazione composta da studi diversi, ma fornita di un coerente e unitario orientamento teoretico, che muove dall'esigenza di riscoprire un impianto filosofico nello studio delle più emblematiche dinamiche, geopolitiche e giuridiche, rinvenibili nella civiltà umana, in particolare nella società multiculturale odierna. Di tale società vengono posti in luce aspetti di grande rilevanza, alcuni dei quali saranno qui assunti a oggetto di ulteriore riflessione¹, soprattutto per quanto riguarda il multiculturalismo e la necessità di superarne l'insufficienza in direzione di un assetto giuridico mondiale caratterizzato da nuove dinamiche di coesione sociale, come quelle riferibili a una reale affermazione dei diritti umani sul piano internazionale.

Entro questa prospettiva, interessante è la visione di Gurvitch (1957), a cui è ascrivibile il merito di una «sociologia filosoficamente avvertita» (Scillitani 2017: 17), ispirata a concetti e valori filosofici propri di una visione sociale del diritto non legata solo a fatti o a dati immediati ed empiricamente percepibili, ma atta a delineare il quadro di un'articolata esperienza giuridica, nella convinzione che «a qualsiasi sistema giuridico è essenziale un *elemento ideale*, sia esso la giustizia o altro» (ivi: 20), comprovante l'irrinunciabilità della ricerca filosofica anche per una teoria sociologica attenta, in quanto tale, al piano empirico-descrittivo dei fenomeni umani. Peraltro, dove emerge la dimensione della filosofia non sorprende il richiamo al concetto di fiducia, ravvisabile anche in Gurvitch quando afferma che il diritto socialmente inteso non può essere imposto dall'esterno, nel senso che solo la fiducia «consente a una unità sociale di autoregolamentarsi giuridicamente» (ivi: 26). Questi rilievi confermano che la fiducia è un elemento portante e ricorrente delle relazioni interumane viste nell'ambito del «diritto quale *struttura di comunicazione*» (ivi: 28), in grado di fornire al fenomeno giuridico un saldo fondamento antropologico-filosofico (cfr. Scillitani 2011).

Lungo la ricerca di tali elementi costitutivi della civiltà umana e delle sue eterogenee manifestazioni storico-sociali, in cui Gurvitch intraprende un approfondimento dei caratteri peculiari della realtà sociale *sub specie juris*, che lo induce al rifiuto di una concezione meramente

¹ Cfr. infra, sp. § 2.

statale del diritto, inteso invece nella sua «estrema complessità» (Scillitani 2017: 24) di fenomeno sociale, multiforme e pluralistico, si può collocare anche un autore molto diverso da Gurvitch, quale il filosofo Jaspers (2014). Di particolare interesse è, tra le «possibili valenze etiche, giuridiche, politiche» del suo pensiero (Scillitani 2017: 29 ss.), la concezione della libertà come principale obiettivo di un potere politico democraticamente proteso verso «un ordinamento di diritto che deve diventare ordinamento mondiale» (ivi: 54). Dove si coglie una lungimirante intuizione della necessità di un «*ordine mondiale di diritto*» (ivi: 55) proteso a ridimensionare una politica troppo spesso basata sugli interessi e sul potere economico, e a promuovere, attraverso i valori portanti del diritto, una profonda democratizzazione della vita sociale.

Il richiamo a un ordinamento giuridico mondiale offre lo spunto per sottolineare sin d'ora il problema concernente se e come si possa dar corso a un cosmopolitismo che vada al di là del diritto internazionale in quanto espressione di dinamiche pur sempre riferibili ai particolari contesti politico-nazionali. Si tratta di capire in quali modalità sia attingibile il significato più profondo del diritto, che vada oltre i limiti di un circoscritto ordinamento positivo per spingersi verso quelle frontiere ultime del diritto stesso evocate dal concetto veterocristiano e cosmopolitico di *civitas maxima*, quale concetto geopoliticamente rilevante se inteso non come unità indifferenziata in cui un superStato mondiale assorba in sé le singole sovranità statali, ma come unità articolata e organica costituita da universalità e particolarità, identità e diversità. Non si può fare a meno di rilevare che quanto finora raggiunto in tal senso sia insoddisfacente, riguardo sia a istituzioni sovranazionali come l'Unione Europea o l'Organizzazione delle Nazioni Unite, sia a istituzioni giurisdizionali pur apprezzabili costituite dai tribunali internazionali operanti per la repressione dei crimini di guerra e dei crimini contro l'umanità, tanto che si può essere indotti a porre in dubbio la plausibilità teoretica e pratica della idealità cosmopolitica.

La globalizzazione economica prevalsa nella contemporaneità è rimasta solo una dimensione funzionalistica, senza riuscire a prendere una direzione etico-giuridica, finalistica e organicamente strutturata. La *cosmopolis* prodotta dalla globalizzazione è, per molti aspetti, una «glocalizzazione» (Bauman 2005), comparabile a un insieme di conflittuali localismi non tanto in «relazione» quanto in «interazione» tra loro, per lo più mediante una «rivoluzione informatica» (Sartor 2002) non esente da drammatici divari tra sviluppo e sottosviluppo, tra nord e sud del mondo, senza esiti socialmente significativi che non siano quelli espressi dall'antagonismo degli interessi economico-finanziari in gioco, e senza vere finalità di condivisione di valori umani e normativi che siano orientati alla formazione di una nuova società mondiale. Anziché di coesione sociale, l'attuale globalizzazione appare piuttosto il prodotto di un diffuso «individualismo di massa», in cui i soggetti sono definibili come «*portatori di interessi*» (Montanari 2014: 371), protesi a far parte di un potere ramificato quanto anonimo e impersonale che, non essendo necessariamente subordinato alla dimensione geopolitica della territorialità nazionale, tende a divenire «*senza confine*» (ivi: 373) né identità, in una crescente disgregazione di ogni idea sostanziale di ordine e di società stessa.

Si può presumere, al contrario, che un mondiale assetto giuridico, cioè un modello di globalizzazione non più esclusivamente economica e funzionalistico-sistemica, ma giuridica e, per così dire, «organicistico-sistemica» orientata a un nuovo senso di unità e coesione pur nel rispetto delle differenti identità soggettive, individuali e nazionali, potrebbe concorrere a una svolta in grado di alimentare, come auspicava anche Jaspers, il valore della verità mediante un'aperta, diffusa e trasparente comunicazione tra gli uomini, all'insegna di una libertà intesa come fondamentale principio filosofico-giuridico oltre che irrinunciabile spazio esistenziale e politico di vita.

L'imprescindibilità del riferimento all'unità cosmopolitica e a un legame sociale più inclusivo possibile è comprovata dalla constatazione che uno dei punti nodali delle categorie storico-concettuali della contemporaneità è rinvenibile anche nella teorizzazione dell'alleanza in quanto basilare dimensione fiduciale della socialità umana, cioè una delle principali forme in cui la fiducia può estrinsecarsi. Il diritto e la politica dell'alleanza sono infatti la «risorsa che alimenta costantemente il fiducioso rinsaldarsi dell'accomunamento tra uomini, gruppi umani, popoli» (Scillitani 2017: 70), consentendo così, a tutti i livelli, la formazione del legame sociale stesso. La fiducia, come «atto *non dovuto* [...] ma *obbligante*, e quindi istitutivo di rapporti» (Scillitani 2007: 90), è una «*categoria interpretativa* di ciò che il giuridico e il politico rappresentano strutturalmente», potendo essere ritenuta la condizione necessaria della socialità umana, o meglio di una «relazione con valenza positiva, cioè *comunicativa*, della possibilità del sociale» (ibidem). Nell'ambito di questa antropologia della fiducia, traspare una vera e propria «*filosofia dell'alleanza*» articolata nella molteplicità dei livelli umani, a cominciare dal piano giuridico e politico, dato che «senza una minima intelaiatura di patti, federazioni interregionali o internazionali, il seppur relativo mantenimento della pace nel mondo non sarebbe giuridicamente e politicamente possibile», essendo l'alleanza interpretabile come «formula elementare della socialità umana» (Scillitani 2017: 70).

Appare notevole come nella delineazione del significato filosofico dell'alleanza nei termini di una delle maggiori espressioni di coesione sociale, si configuri un concetto di socialità a cui risponde appieno l'intrinseca diffusività del diritto cosmopolitico, aperto alle istanze della società mondiale e dei suoi singoli componenti, al contrario di un "diritto politico" vigente nella determinatezza dei singoli Stati e indotto perciò a disattendere le grandi potenzialità espansive del diritto, in grado di rivolgersi alla «*universalità degli uomini*» (Cotta 1991: 144) nella sua compiuta dimensione non solo materiale, temporale e terrena, ma anche spirituale in senso lato. Non a caso, lungo la linea di alcune riflessioni di Kojève (2011) sul concetto di autorità, nella figura del giudice è rinvenibile l'archetipica convergenza di un'autorità temporale e spirituale al tempo stesso, gravata di una responsabilità «di valenza pedagogica» non meno che giuridica e politico-culturale, essendo sostanzialmente la responsabilità di «un Giusto testimone» (Birtolo – Scillitani 2016) in quanto «amministratore fiduciario di un'autorità che lo oltrepassa» (Scillitani 2017: 112). È questa una figura animata da un senso profondo di alleanza tra le dimensioni dello spirito e del tempo, della Chiesa e dello Stato, diverse eppur unite verso una possibilità di salvezza e, insieme, una possibilità di giustizia (cfr. ibidem).

Simili presupposti concettuali di carattere giuridico, politico, antropologico e religioso, offrono importanti strumenti per affrontare una problematica molto impegnativa, costituita dalla geopolitica quale categoria concettuale di difficile definizione nella sua strutturale intersettorialità, essendo pervasa da implicazioni filosofiche e giuridiche non facilmente delineabili, ma alla cui individuazione è apportato un rilevante contributo antropologico-culturale, sempre nell'ambito di una prospettiva transdisciplinare, dalla elaborazione di pensiero espressa nelle *Lezioni giapponesi* di Lévi-Strauss (2010), con particolare riferimento al tema del confronto tra culture (cfr. Scillitani 2017: 115 ss.), in cui riemerge il concetto di alleanza nel suo significato transtorico di forma primaria della relazionalità sociale e comunicativa. Non si tratta di proporre, per mezzo della nozione di alleanza interpretata come una delle maggiori manifestazioni della dimensione fiduciale, facili «assimilazioni del confronto fra culture, sempre complesso ed estremamente articolato, a forme generiche di multiculturalismo» (ivi: 120), bensì di comprendere che un confronto

interculturale può scongiurare i fenomeni sia della intolleranza tra culture diverse, sia della dissoluzione di una a vantaggio di un'altra, sia della loro mera compresenza irrelata. Né si tratta di incentivare una visione dell'alleanza interculturale come forma di relazione che «privilegia la comunicazione, gli scambi, il contatto a tutti i costi, in una parola: l'avvicinamento incondizionato, programmatico e sistematico» (ivi: 140). Il vero confronto tra culture è tale da comportare sì «scambi fecondi», ma non una forzata prossimità, essendo indispensabile che ogni cultura eviti «passive importazioni di elementi estranei» (ivi: 125) e mantenga la propria peculiarità di fronte alle altre, entro un nesso di intrinseca differenza reciproca, oltre che di unità e alleanza, riferibile non solo al piano interculturale, ma anche geopolitico.

Queste considerazioni sembrano implicitamente avvalorare, tramite il concetto di alleanza, l'idea di un diritto cosmopolitico e coesivo in cui risiede l'unica grande speranza rimasta all'umanità devastata da tanti conflitti, ed esposta al perdurante rischio rappresentato dall'enorme potenziale distruttivo di una guerra nucleare. Di qui, il rilievo ascrivibile a un diritto globale inteso come sistema per l'adempimento di doveri inderogabili e reciproci di rispetto tra soggetti, culture e realtà geopolitiche differenti, prima ancora che per la rivendicazione di pur legittimi diritti o pretese personali. È essenziale in tale direzione, non riducibile a una vana speranza o utopia, il passaggio da un modello di globalizzazione incardinato su dinamiche di multiculturalismo - mai realmente divenuto «una politica o un insieme di politiche che riconosce la validità di diversi modi di vita all'interno di una comunità sociale, cercando di promuovere transazioni fruttuose e positive fra di essi» (Giddens 2007: 143) - al modello alternativo di una più proficua e proattiva interculturalità, caratterizzata da spirito di dialogo e cooperazione tra identità uguali eppur differenti.

Ciò corrisponde alla transizione teoretica e pratica verso un'autentica «*civiltà del dialogo*», che non è confondibile con il «dialogo delle civiltà» (Scillitani 2017: 152) concepito come minimizzazione di reciproche differenze, ossia come negazione dell'eccezionalità e specificità di ogni cultura. Seguendo non soltanto Lévi-Strauss, ma anche Debray (2013), si coglie che, «per paradosso, un vero dialogo può instaurarsi tra soggetti relativamente sordi gli uni rispetto agli altri» (Scillitani 2017: 152), nessuno dei quali sia disposto a lasciarsi assorbire dall'altro, diversamente da quanto finora avvenuto a causa della «tendenza della società attuale all'omologazione, al livellamento delle differenze» (ivi: 146), e analogamente a un confronto tra civiltà permeato di quella tensione dialettica che è sempre insita in un dialogo reale, intercorrente tra parti eterogenee, se non antitetiche, che nondimeno cercano un comune terreno di incontro.

È questa una dialettica di unità e differenza, di cooperazione e opposizione, ravvisabile anche nel significato filosofico ascritto da Kant alla geografia (cfr. ivi: 155 ss.), in cui affiorano insospettite dinamiche tensionali sussistenti tra temporalità storica e spazialità geografica. Il divenire degli elementi storico-temporali contrasta, infatti, con l'essere statico delle conformazioni geografiche, tendenti a tradursi non soltanto nel substrato materiale del suolo terrestre, ma anche in «*geografia giuridica delle parentele e delle filiazioni, e in geografia politica delle alleanze*» (ivi: 165), fermo restando che i fattori geografici costituiscono dialetticamente «la pre-condizione di qualsiasi formazione storico-umana» (ivi: 164). È quanto si evince da una linea di pensiero indicata da Kant (2013) e giunta fino a Lévi-Strauss, secondo la quale «l'elemento geografico ha preceduto e fondato l'elemento storico», mantenendo un primato «documentabile antropologicamente, prima di potere, e di dovere, essere filosoficamente argomentabile» (Scillitani 2017: 164).

Sul multiforme piano geopolitico, una forte valenza dialettico-tensionale ricorre emblematicamente anche nella cultura religiosa prevalsa negli ultimi anni del Novecento in

Pakistan (cfr. ivi: 169 ss.), il cui carattere distintivo nel vasto contesto musulmano è quello di essere una società particolarmente complessa, oscillante tra istanze di modernizzazione sociale e fenomeni di re-islamizzazione della politica nonché del diritto, in special modo del diritto di famiglia, come attestato negli ultimi decenni da un rilancio di identità nazionale orientato in senso islamista, ma sorprendentemente sostenuto soprattutto dalle donne, nel contempo vittime insofferenti e fautrici convinte di radicate tradizioni etnico-religiose, in quanto pratiche sociali ancora molto distanti da qualsiasi forma di riconoscimento dei diritti femminili.

Tuttavia, il costante problema dell'unità giuridico-politica europea (cfr. ivi: 203 ss.) dimostra come sia esposto a dinamiche destabilizzanti di drammatica incertezza non solo il mondo islamico, ma anche l'area geopolitica europea, sebbene per criticità diverse, di carattere in larga parte economico-finanziario. Non si può perciò che concordare con le acute osservazioni espresse da Bruaire (1974), secondo cui già il progetto istitutivo della comunità europea, edificata essenzialmente su «un'alleanza di interessi» commerciali, non avrebbe mai potuto dar luogo ad alcuna unità politica, dato che per loro natura gli interessi di tipo economico risultano particolaristici e divisivi. Queste osservazioni sono suggerite dal difficile processo in Europa di costruzione giuridico-politica, assunto a oggetto di un attento vaglio critico non solo da Bruaire, ma anche da Duverger (1994), ambedue autori di importanti riflessioni sul destino incerto del progetto istituzionale comunitario, sospeso tra la negatività di una Europa degli interessi e l'auspicabilità di una Europa delle nazioni o, ancor meglio, degli uomini quali «cittadini sovrani di un'Europa politicamente libera» (Scillitani 2017: 224). Stante la necessità di promuovere una nuova identità europea di natura politica oltre che economico-finanziaria, una simile Europa non sarà realizzabile senza «valorizzare un pluralismo che non è da inventare, perché è già iscritto, come pluralismo *nazionale*, nella fisionomia stessa dell'Europa» (ibidem), e in definitiva nella sua articolata realtà geopolitica. Tuttavia, il carattere non compiutamente politico dell'attuale costruzione europea, configuratasi soprattutto quale unificazione monetaria permeata da forti poteri finanziari, e sempre più burocratizzata, non ha impedito la creazione al suo interno di un potere giudiziario altrettanto forte e influente, essendo stata «riconosciuta al diritto una preminenza sulla contingenza politica» (ivi: 220). Si è delineato così un diritto comunitario quale nuovo ordine giuridico, che ha reso possibile produrre rilevanti decisioni a tutela dei valori dello Stato di diritto, sia pur in assenza di un partecipato e concreto fondamento popolare nonché di una reale identità politico-democratica dell'Unione Europea.

Si è nondimeno determinata una situazione molto vulnerabile, anche per i rischi derivanti dallo spettro mai dileguatosi di una guerra nucleare (ivi: 229 ss.), in un mondo che ha sempre più bisogno, riprendendo una riflessione già lucidamente intrapresa negli anni Cinquanta da Jaspers (2013), di un ordinamento internazionale quale principale risposta alla condizione di paura suscitata dal riarmo a cui tuttora si assiste. Non che la paura, che funge da necessaria reazione al pericolo, ma che non è sufficiente ad allontanare l'umanità dalla minaccia della distruzione totale, costituisca il problema da superare, il quale consiste piuttosto nell'esistenza stessa di armi atomiche. L'obiettivo da perseguire resta, dunque, una condizione di pace fondata sul diritto e su istituzioni di carattere internazionale, o meglio sovranazionale, in grado di esprimere, al pari e ancor più dell'ONU (cfr. Pocar 2005), una grande istanza sovrastatale a presidio dei diritti non solo dei cittadini degli Stati, ma di tutti gli individui e popoli del mondo. Similmente che in altre problematiche riguardanti l'intera umanità, quali il fenomeno migratorio dal Sud al Nord del mondo, e le emergenze climatico-ambientali, è in gioco una catastrofe oppure la salvezza su scala globale, ragion per cui i

diritti umani e la loro salvaguardia possono rappresentare un fattore dirimente, «anche politicamente, decisivo» (Scillitani 2017: 253).

Ciò presuppone un impegno più vasto possibile a livello nazionale e internazionale, il cui fondamento primario è ravvisabile ancora una volta nel principio del cosmopolitismo giuridico. Ma appare fondato ritenere che i diritti stessi non potranno rispondere adeguatamente alla conflittualità del mondo odierno se restino in prevalenza intesi come pretese individuali, ovvero come una dimensione essenzialmente rivendicativa di spettanze e aspettative soggettivamente formulate. Luhmann ha compiuto un'analisi molto lucida dei diritti umani quando ha osservato che essi sono stati di fatto concepiti come diritti complementari e non come diritti reciproci di soggetti portatori, nel contempo, di analoghi doveri verso gli altri, non venendo i diritti di ciascuna parte bilanciati abbastanza da «doveri paralleli» (Luhmann 1990: 304). Di qui, il permanere di un orizzonte di forte tensione, se non di aggressività conclamata, che è l'inevitabile portato di una concezione tipicamente moderna e lockiana dei diritti, concepiti come diritti naturali soggettivi e non come diritti sociali culminanti, in specie, nel diritto allo sviluppo sociale. Dinanzi alle lacerazioni di un mondo esposto alla violenza di molteplici guerre e di atti terroristici, al punto da lasciar temere scenari apocalittici di «scontro delle civiltà» (Huntington 1997), è essenziale che l'Occidente, e soprattutto l'Europa, dimostri di saper superare le proprie crisi, mirando non più solo a una globalizzazione economicisticamente intesa, ma a un assetto unitario conseguibile tramite maggiore capacità di integrazione sociale delle molteplici differenze esistenti. Ne è una conferma la problematica alimentata dalla inidonea gestione dell'arrivo in Europa di migranti a cui è ormai ineludibile riconoscere diritti non meno che ascrivere doveri, *in primis* ai fini di sicurezza sociale e di pacifica coesistenza per tutti, a prescindere da dinamiche di assimilazione o meno con gli autoctoni (cfr. Impagliazzo 2018).

Che la dimensione geopolitica sia destinata in un simile orizzonte ad acquisire una crescente rilevanza, è confermato dalla rilevanza altrettanto crescente ascrivibile alla valenza cosmopolitica e universale di tali diritti, o meglio alla grande necessità di un diritto internazionale dei diritti umani (cfr. Scillitani 2017: 275 ss.). Essi hanno trovato nell'ambito geopolitico dell'Occidente il soggetto che nel corso della storia si è maggiormente adoperato, almeno in linea di principio, per affermarli contro gli abusi compiuti da una politica spesso ridotta a dinamiche di potere più o meno incondizionato e arbitrario, sul piano sia interno ai singoli Stati nazionali, sia internazionale. Di fronte al grave disordine, anzi al caos generalizzato (cfr. Maddaluno 2017), connotante negli ultimi decenni un mondo non più unipolare, e forse nemmeno multipolare, bensì pervaso da «non-polarità» (Scillitani 2017: 284), cioè privo di guida o «*acefalo*» più che «*acentrico*» (ivi: 285), appare essenziale che l'Occidente si assuma il compito di riaffermare per quanto possibile i diritti dell'uomo nel mondo. Come tali, sono diritti non solo di determinati cittadini, ma di ogni singolo, di cui l'Occidente deve continuare a farsi difensore in risposta alle emergenze concernenti i tanti atti di ingiustizia e violenza perpetrati ovunque. Senonché, di fronte a questo irrefutabile obbligo, non meno che urgente bisogno, di riconoscimento planetario dei diritti umani perché ne va della vita stessa di ciascun individuo, e perché ogni persona nella sua singolarità è il vero soggetto di tale diritto internazionale dei diritti dell'uomo (cfr. ivi: 276), viene di nuovo in rilievo il problema della pensabilità di un diritto globale in grado di ergersi a tutela di tutti e ciascuno.

2. Il diritto cosmopolitico tra multiculturalismo e interculturalità

Per rispondere a tale problema, si consideri che il carattere precipuamente individuale dei diritti fondamentali risulta senza dubbio un dato effettivo, tanto più con l'avvento della globalizzazione che, alimentando di fatto un individualismo diffuso anziché l'unificazione delle genti, ha sancito paradossalmente la «fine del sociale» (Touraine 2008). Ma ciò non toglie che l'attribuzione univoca di questo carattere sia anche riduttiva tenuto conto che la possibilità di una nuova legalità, a livello globale, deriva dai diritti socialmente rilevanti di tutti, più che dai diritti individualmente riferiti a ciascuno. Il diritto cosmopoliticamente concepito non può fermarsi alla tutela, pur necessaria, dei diritti individuali formulati e rivendicati sin dall'epoca moderna, ma comporta il riconoscimento di un complesso di essenziali principi e valori, di doveri oggettivi prima ancora che di diritti soggettivi, riguardanti l'intera comunità umana. Ciò evoca un ideale cosmopolitico ripensato come superiore finalità di inclusione rivolta a tutti coloro i quali, stranieri o nativi che siano, non si autoescludano da soli, e si dimostrino non estranei né chiusi nei loro particolarismi. Ma il cosmopolitismo giuridico, proprio in quanto animato da un intento inclusivo rivolto a una reale integrazione sociale, non può comportare un incondizionato riconoscimento di diritti anche a coloro che intendano «restare “estranei” alla comunità nella quale entrano sino al punto di contestarne gli stessi principi» (Sartori 2007: 50), e che così contravvengano al progetto di un pluralismo interculturale come relazione pacifica di solidale coesistenza. Tutti sono chiamati a essere ugualmente “soggetti al diritto”, non solo nel senso di passivi destinatari di regole, bensì nel senso ulteriore di portatori responsabili di obblighi giuridico-sociali pur modulati a seconda delle diverse condizioni di esistenza, nessuno potendo rimanere esclusivamente “soggetto di diritto” (cfr. Cotta 1997: 6) e di diritti reclamati per sé senza che a tali diritti individuali si affianchino doveri socialmente rilevanti, atti a ricomprendere il rispetto dei diritti individuali stessi. È in questione un istituendo ordine cosmopolitico destinato alla totalità degli esseri umani come «cittadini del mondo» (Archibugi 2009: 123-125), che tuttavia non intende negare le istituzioni e norme giuridiche già esistenti, bensì superarne i limiti integrando sia il diritto statale sia il diritto internazionale mediante una compiuta civiltà giuridica, configurabile solo spingendosi fin dove l'ordine si fa tanto giuridico quanto etico, tanto diritto quanto dovere, e in cui i doveri sociali implicano i diritti individuali, non necessariamente essendo vero il contrario, visto che i diritti individuali mostrano spesso di prescindere dal piano dei doveri sociali.

Alla fattualità del diritto, derivante dalla componente positivista delle sue formulazioni normative, non può rimanere esterna ed estranea la “metafattualità” dell'etica, poiché oltre i fatti sussistono i valori a cui i fatti stessi riconducono in quanto inevitabilmente oggetto non solo di descrizione, ma anche di valutazione e prescrizione, e perché l'etica non si esaurisce nella sua “controfattualità”, quasi ci fossero solo i fatti da una parte e i valori dall'altra, schierati gli uni contro gli altri. La complessità del diritto consta sì dei suoi limiti costitutivi e innegabili, ma implica anche il loro superamento verso il dover essere dei valori metagiuridici dell'etica, da cui muovono e a cui ritornano gli stessi principi giuridici sottesi alle norme di legge, cioè verso quella emblematica espressione ideale, ma non puramente utopica, che è il diritto cosmopolitico. Tematizzato soprattutto da Kant, il cosmopolitismo giuridico rappresenta una categoria concettuale non esauribile né interpretabile nella esclusiva accezione kantiana, che pur rimane un punto fermo da cui partire per rielaborare tale idea alla luce delle successive istanze storico-sociali. Kant osserva a ragione come «il raggiungimento di una società civile che faccia valere universalmente il diritto» sia non soltanto un obiettivo giuridico, ma un obiettivo morale, cioè l'esito di una *«insocievole*

socievolezza» che può «infine trasformare in un tutto *morale* un accordo *patologicamente* forzato ad una società» (Kant 2009: 33-34). E ritiene altrettanto a ragione che questo obiettivo di “una *costituzione civile* perfettamente *giusta*” è non soltanto il fine più auspicabile a cui cercare di avvicinarsi anche se non possa essere mai davvero attuato, ma anche «il più difficile e quello che verrà risolto più tardi dal genere umano» (ivi: 34-35). Ciò che, invece, della sua concezione sembra meno condivisibile è che un compito così arduo come quello del diritto cosmopolitico, ovvero della unità anche giuridica degli uomini, sia da considerarsi il «destino del genere umano, giustificato da una tendenza naturale in tal senso» (Kant 1985: 227). Infatti, non è la natura a proiettare l'uomo oltre se stesso, né è la natura a condurlo verso un diritto così difficile come quello cosmopolitico mediante una nuova dimensione identitaria, in cui ogni soggetto possa riscoprire se stesso come capace di trascendere la propria, essa sì naturale, idea di libertà meramente individualistica, cioè capace di farsi libero proprio perché non autoreferenziale, e capace di affermarsi nella contestuale affermazione dell'altro anziché in una immediata e irriflessa autoaffermazione di sé.

La prefigurazione di un assetto giuridico ultrastatale orientato verso una società cosmopolitica significa l'affermazione di una doverosità non tanto controfattuale o alternativa alla prassi ordinaria, quanto metafattuale, perché al di là dei dati di fatto nonché di una presunta «tendenza naturale» del genere umano verso il superamento della sua peculiare insocievolezza, sussiste piuttosto una idea della ragione, paradigmaticamente espressa dal cosmopolitismo giuridico. Il diritto cosmopolitico è l'idea di un terzo sistema finalizzato a riaffermare nel mondo quegli irrinunciabili diritti umani che i due sistemi normativi del diritto statale e del diritto internazionale non hanno mai concretamente salvaguardato, per incapacità o per mancata volontà di impegnarsi a fondo in tale difficile compito. In questa prospettiva, appare opinabile la concezione kelseniana secondo cui, al di là dei sistemi normativi statale e internazionale, *tertium non datur*, «non essendovi un terzo ordinamento superiore ad entrambi» (Kelsen 1984: 379). L'argomentazione addotta da Kelsen per sostenere la sua visione dualistica, e nel contempo, verticistica del rapporto tra diritto statale e diritto internazionale a esso superiore è, in sostanza, che tra tali sistemi può sussistere solo un rapporto gerarchico di sovraordinazione dell'uno rispetto all'altro, ma non un rapporto di indipendenza reciproca, né di coordinazione mediante un terzo ordinamento superiore, che a suo avviso non esiste. Dove l'assunto della inesistenza di un diritto ulteriore nei confronti del diritto statale e del diritto internazionale esprime più una constatazione fattuale tendente a estendere al futuro quanto finora avvenuto nella storia giuridico-ordinamentale che non un'argomentazione dimostrativa della inasseribilità di un simile diritto, fermo restando «il primato dell'ordinamento giuridico internazionale» (Kelsen 1970: 163 ss.).

Il cosmopolitismo giuridico non è né, come ritenuto da Kant, una «tendenza naturale» (Kant 1985: 227) in quanto concetto giusnaturalistico inscritto nel destino del genere umano, né, come suggerito da Kelsen, una mera «utopia del diritto naturale puro», quale appare appunto ogni «concezione di un ordinamento che realizza l'interesse “comune” o “generale” e costituisce una società perfettamente solidale» (Kelsen 1984: 446). Ma è notevole come ambedue queste visioni, pur nella loro diversità, sottendano la medesima convinzione che il diritto cosmopolitico, kantianamente connaturato nel destino dell'umanità, oppure kelsenianamente inesistente, esprima una esigenza di universalismo giuridico non implicante alcun salto di qualità nei confronti delle esistenti relazioni giuridiche a livello mondiale, bensì solo un rafforzamento, sia pur quantitativamente intenso, delle istituzioni transnazionali. In ciascuna di tali visioni, è lo sviluppo del diritto internazionale ad avere pur sempre il compito di garantire un nuovo ordine giuridico

globale, e non già l'affermazione di un ulteriore livello giuridico-ordinamentale di carattere cosmopolitico. In tal senso, Kelsen ritiene che la propria dottrina pura del diritto, concorrendo alla «dissoluzione teoretica del dogma della sovranità» (Kelsen 1970: 168), apra la strada non già a un terzo livello ordinamentale oltre quello statale e internazionale, ma piuttosto a una «evoluzione del diritto universale» nel senso di un progressivo «perfezionamento tecnico del diritto internazionale» (ivi: 168-169).

La lezione cosmopolitica di Kant permane imprescindibile per una configurazione dei rapporti interumani su scala planetaria (cfr. Marini 1993), rappresentando in modo esemplare il tentativo di determinare un assetto giuridico in grado di soddisfare l'esigenza, tuttora perseguita da molteplici soggetti e organizzazioni a livello nazionale e internazionale, di un riconoscimento più esteso possibile dei diritti umani. Nella concezione kantiana, ciò potrebbe realizzarsi senza dissolvere la dimensione statale in una indifferenziata unità mondiale, ma procedendo a una suddivisione nelle tre branche corrispondenti ai piani, distinti eppur uniti, del diritto pubblico, del diritto interstatale, e del diritto cosmopolitico. Sul piano pubblico del diritto costituzionale interno, si tratta di salvaguardare i valori di libertà, giustizia e pace mediante l'osservanza dei principi stabiliti da adeguate Carte costituzionali, mentre sul piano del diritto interstatale ogni ordinamento nazionale è chiamato a istituire relazioni e a promuovere trattati miranti a una proficua cooperazione internazionale. Ma il piano ulteriore di un diritto cosmopolitico così come tematizzato da Kant, a garanzia dei diritti di tutti in quanto cittadini del mondo e non solo cittadini di uno Stato, capace di far sì che «la violazione del diritto avvenuta in un *punto* della terra» sia finalmente «avvertita in *tutti* i punti» (Kant 1965a: 305), è troppo in linea di continuità con la logica politica e giuridica degli Stati. Il suo obiettivo consiste, più ancora che nella tutela della dignità di ogni soggetto, nella garanzia della «pace perpetua» (ivi: 283 ss.) tra gli Stati. A sostanziare il diritto cosmopolitico in Kant è, in definitiva, «l'idea di un diritto pubblico internazionale, che decida le controversie dei popoli in modo civile come per mezzo di un processo e non in modo barbaro (al modo dei selvaggi), vale a dire per mezzo della guerra» (Kant 1965b: 542). Inoltre, tale idea di «*ius cosmopoliticum*», in quanto «associazione perpetua *pacifica*», è un concreto «principio *giuridico*» (ivi: 543) realizzabile mediante un continuo sforzo di avvicinamento e alleanza degli Stati tra loro, più ancora che un principio etico.

Esso risulterebbe un principio, quale in effetti è, soprattutto etico, se tra diritto internazionale e cosmopolitismo giuridico venisse rinvenuto un salto qualitativo, cioè un momento dialettico di «unità nella differenza», o meglio di «legame nella discontinuità», come quello espresso da un superamento senza negazione dei limiti, pur intrinseci e strutturali, relativi al diritto strettamente inteso. Senza disconoscere i limiti di settore da cui il diritto non può fuoriuscire, e senza negare i due livelli tradizionali del diritto, statale e internazionale, solo un ulteriore livello cosmopolitico potrebbe ricomprendere in sé un orizzonte più vasto di principi e valori, metagiuridici se non, addirittura, extragiuridici, ma proprio perciò indispensabili per contrastare l'antigiuridismo crescente della contemporaneità. Solo nell'idea di cosmopolitismo giuridico il diritto potrebbe giungere all'autocoscienza o piena cognizione di sé, e quindi al proprio compimento, in cui il diritto stesso diviene più propriamente «giuridicità» (Cotta 1991: 161 ss.), oltrepassando i suoi limiti categoriali in direzione di confini o frontiere finalmente valicabili e comunicanti. Solo in tale idea cosmopolitica potrebbe farsi più chiara la relazione tra i differenti eppur uniti elementi del reale, in particolare la relazione delle regole giuridiche con i loro fondamenti etici, dell'interesse particolare

con l'interesse collettivo, della pretesa individuale con il dovere sociale, non complementare ma reciproco, del rispetto da parte di ognuno verso l'altro.

Sul piano cosmopolitico, tutto diviene molto semplice e complesso al tempo stesso, perché non si tratta più di un confronto-scontro reattivo e spesso fortemente conflittuale tra diritti, pretese e aspettative individuali diverse, ma dell'osservanza proattiva di reciproci obblighi verso tutti. Per l'attuazione di tale reciprocità, serve non tanto una regolamentazione aggiuntiva a quella già esistente, quanto l'affermazione di una giuridicità reinterpretata in termini di doverosità mondialmente condivisa in cui siano richiamati i principi normativi, etico-giuridici, necessari al consolidamento di una interculturalità intesa come "differenza nell'unità". Questa è la vera alternativa alla multiculturalità impostasi nel globalismo odierno, cioè a una "differenza senza unità" che rischia costantemente di tramutarsi nella negazione adialettica della differenza stessa, o meglio in una espressione postmoderna di «de-differenziazione» (Bergquist 1994: 74 ss.), nonché in forme di sottesa intolleranza se non di palese conflittualità tra culture diverse. Una mera compresenza di culture ed etnie, sostanzialmente estranee od ostili tra loro, non può che apportare, soprattutto nel medio-lungo periodo, notevoli criticità, poiché un reale processo di globalizzazione non può ridursi a una molteplicità di elementi culturali o etnici meccanicisticamente aggregati, dovendo essere invece un complesso organico di componenti, eterogenee eppur coese, in interrelazione tra loro. Nessuna formazione sociale risulta equiparabile a una molteplicità di singoli elementi, ma è sempre una realtà maggiore della somma delle sue parti, in cui ognuna di esse mantiene il proprio collocamento spazio-temporale quale fattore di determinazione delle sue peculiarità, dato che nella logica della complessità il principio di totalità non può univocamente elidere il principio di individuazione. Il cosmopolitismo, che è al di là della dimensione nazionale e internazionale del diritto positivo, implica un ripensamento, non necessariamente radicale, delle categorie giuridico-politiche in direzione di un'apertura dell'identità locale e nazionale, senza alcuna sua dissoluzione o svalutazione, verso un'alterità onnicomprensiva, riconducibile a un concetto del "diritto come dovere" che è antico e nuovo, etico e giuridico, teoretico e pratico, politico e cosmopolitico insieme.

Diversamente dal cosmopolitismo di ispirazione kantiana, e dal correlativo internazionalismo tendenzialmente basato sulla idea di una unificazione politica del globo nella forma di uno Stato mondiale, il diritto cosmopolitico è meglio pensabile come quel livello ulteriore della giuridicità caratterizzato dialetticamente da un superamento qualitativo del diritto statale (delle nazioni) e internazionale (delle genti) pur nella conservazione di ambedue i livelli, necessari e ineliminabili, di ordinamento giuridico. Nel cosmopolitismo giuridico di Kant, e dei suoi continuatori quali Kelsen, Bobbio e Habermas, mancano invece i momenti dialettici del superamento e della conservazione, perché prevale, anziché il superamento, un nesso di continuità tra i diversi livelli giuridico-ordinamentali (statale, internazionale e cosmopolitico) insito nel concetto di un superStato esprimente il nuovo ordine mondiale (cfr. Zolo 2009), e anziché la conservazione, la fine del particolarismo degli Stati nazionali contestuale al futuro avvento di un assetto sovranazionale su scala planetaria.

Una variante di tale modello è, in sostanza, il cosmopolitismo giuridico dialetticamente inteso, ravvisabile alle frontiere ultime del diritto, dove si può cogliere il pieno compimento del diritto stesso come attività non più dominata dall'ambito formalistico-procedurale, ma proiettata verso una normatività giuridica e insieme metagiuridica rispondente alla complessità del reale, in cui tutto è collegato a tutto, e tutto è in ogni parte (cfr. Troncarelli 2002). Si tratta di un ideale cosmopolitico la

cui edificazione esige non tanto ulteriori norme o istituzioni giuridiche, quanto l'affermazione di principi e valori regolativi fondamentali a cui riportare tutte le manifestazioni della normatività. È un tipo di cosmopolitismo dipendente essenzialmente da iniziative di affinamento qualitativo delle consuete dinamiche giuridico-ordinamentali, in nome di un diritto avente la sua primaria espressione nell'obbligo di rispetto della vita e dignità di ogni essere umano, a cui sono tenuti tutti, uguali eppur diversi, sulla base di una innovativa relazionalità interculturale. Al contrario del multiculturalismo finora esperito, l'interculturalità significa non già convivere gli uni accanto agli altri in una "molteplicità senza unità", ma attenersi a reciproci obblighi intersoggettivi per fruire dei medesimi diritti in una "unità nella molteplicità".

Sono obblighi traducibili, innanzitutto, nel «dovere di aiuto» (Cotta 1989: 239-249), come si ricava con particolare evidenza dal fenomeno epocale delle migrazioni afro-asiatiche verso le società europee. Esso richiede sì atti di ospitalità tali da permettere, a coloro che cerchino di sfuggire a guerre e miseria, di essere accolti al di fuori dei confini dei propri Stati (cfr. Dal Lago 2012), ma richiede soprattutto una svolta cosmopolitica e umanitaria realizzabile in due direzioni: in primo luogo, avviando programmi di aiuti ai Paesi poveri non soltanto sotto forma di finanziamenti generici, ma mediante il trasferimento di tecnologie e di conoscenze, nonché mediante relazioni commerciali e investimenti economici che promuovano il diritto degli abitanti di poter vivere pacificamente nelle proprie terre di origine; in secondo luogo, regolamentando le modalità di accesso dei migranti in Occidente attraverso accordi internazionali che rispondano alla necessità di garantire sicurezza e sostenibilità sociale per tutte le parti coinvolte, soggetti ospitanti non meno che richiedenti asilo. Solo l'adozione di simili politiche sulla immigrazione, gestite con un adeguato senso di civiltà etico-giuridica, può assicurare tutele a tutti, senza assimilare il dovere di aiuto a un'accoglienza che manchi di criteri o regole in nome di presunti e generici obiettivi multiculturali. Tali obiettivi hanno infatti alimentato il prodursi di etnie sradicate dalle loro origini territoriali e altrettanto sradicate nei luoghi di arrivo, tanto da crearvi vere e proprie «società parallele» (Schwarzer 2016: 38). Da questi esiti insoddisfacenti è molto lontana la dialetticità dell'interculturalismo, in grado di riunificare l'eterogeneità delle parti evitando sia di enfatizzare sia di minimizzare le loro diversità.

L'ideale cosmopolitico così ripensato richiede non solo una volontà morale soggettiva propria di ogni individuo che sia in grado di avvertirla, ma un'etica razionale oggettiva secondo cui, oltre ai diritti individuali, sussiste la dimensione dei doveri sociali in cui rientra anche la logica dei diritti individuali stessi, ma che non si esaurisce né si identifica in essa. Di qui, il basilare concetto del "diritto come dovere" che è, precipuamente, obbligo razionale non meno che etico-giuridico, sociale non meno che individuale, finalizzato a una pacifica coesistenza, anche interculturale. In una società globale orientata ancora verso la dimensione meccanicistica e non organicamente cosmopolitica del multiculturalismo, l'individualismo dei diritti rischia di produrre, anziché l'"unità nella differenza", una unificazione come mera compresenza di tante differenze etnico-culturali pressoché irrelate se non ostili tra loro e a prescindere da condizioni di sostenibilità o meno, quasi che la cultura dei diritti equivalga *sic et simpliciter* a un incondizionato diritto di stanziamento. Non è questo il significato di essere cittadini del mondo, che risiede piuttosto in uno spostamento di baricentro dai diritti ai doveri entro un cosmopolitismo giuridico in cui il dovere di aiuto verso soggetti deboli, individuali o statali che siano, venga ricondotto non solo alla logica delle pretese pur legittime, ma anche e soprattutto alla logica dei doveri, essi sì davvero reciproci e universalizzabili, in cui tutti siano tenuti a seguire pochi eppur fondamentali principi di civile

coesistenza interumana. L'ONU potrebbe concorrere in modo determinante al rispetto di tali principi se assumesse un nuovo ruolo, più sovranazionale che non internazionale, finalizzato alla formazione di una "sovranità planetaria" e alla promozione di iniziative internazionali per la «realizzazione *effettiva* di un sistema planetario di giustizia» (D'Agostino 2006: 43), anche mediante il conferimento di un maggiore potere decisionale e di una rappresentanza più adeguata ascrivibile ai Paesi del terzo mondo. Sebbene una sovranità e giustizia planetaria siano obiettivi di lontano raggiungimento, la comunità mondiale non può più esimersi dall'avviarsi verso questa direzione, anche in considerazione del fatto che, tra i principi meritevoli di maggiore rilievo molte criticità emergenti attendono, in particolare, il riconoscimento concreto e sistematico del principio, oltre che del dovere, di «ingerenza umanitaria» (Liakopoulos 2007) per la necessaria salvaguardia dei diritti di persone o di comunità sociali esposte a violenze di ogni tipo.

L'ideale cosmopolitico induce, in definitiva, il diritto internazionale a uno sforzo inedito in materia di cooperazione e di promozione attiva delle spettanze legittime dei soggetti, affinché da questa discontinuità qualitativa possano dischiudersi nuovi auspicabili scenari di superamento, senza negazione, della chiusa dimensione dei singoli Stati basata sul principio di sovranità nazionale. Ma esso comporta anche una nuova cultura dei doveri non meno che dei diritti, sia per astenersi dal nuocere, sia per beneficiare attivamente gli altri in quanto presupposto necessario per beneficiare se stessi attraverso la massima salvaguardia dei valori di libertà sostanziale, giustizia e pace. Ciò comporta l'imprescindibile dovere di incentivare ed estendere a tutti il diritto primario allo sviluppo sociale, senza il quale non è possibile l'esercizio di alcun altro diritto, solo in apparenza fruibile individualmente in mancanza di accettabili condizioni di vita anche per gli altri. È fino all'etica della giustizia che, per questa via, il diritto internazionale umanitario non può fare a meno di inoltrarsi, cioè fin dove il diritto, pur non smarrendo se stesso, si fa altro da un insieme di norme e diritti individuali per divenire una reciproca obbligazione, morale non meno che legale, da cui nessuno è escluso, perché nessuno è estraneo alla stessa «parità ontologica» (Cotta 1991: 65).

Il fallimento del progetto intrapreso nel 2004 di emanazione di una Carta costituzionale europea per la realizzazione di una Europa politica², e non solo economica, comprova storicamente che il percorso geopolitico verso il cosmopolitismo come sintesi dialettica di unità e differenza, totalità e particolarità, ragione e volontà, diritto e politica, rappresenta sì una pura idea della ragione destinata forse a non compiersi mai, ma non eludibile se non con gravi conseguenze, atte solo a essere in funzione di un globalismo tanto più fittizio quanto meno eticamente e giuridicamente fondato. Ciò può essere attribuito anche alla configurazione assunta dal diritto comunitario allorché non funga da fondamento di un'armonica e giusta coesistenza, bensì da strumento di esigenze solo economico-commerciali in grado di condizionare l'intera *governance* europea inducendola per lo più a gestire interessi particolari tramite lo sviluppo di una dimensione internazionale e intergovernativa, anziché a perseguire le finalità, pur dichiarate e sottoscritte nei trattati istitutivi, di una dimensione realmente partecipata e sovranazionale. Sono queste le conseguenze negative del modello economicistico di globalizzazione prevalso (cfr. Troncarelli 2004: 33-62), nel quale il diritto, svuotato del suo più profondo significato sostanziale, in primo luogo avalla una sottesa subordinazione dei diritti sociali ai diritti individuali, e dei doveri oggettivi ai diritti soggettivi (cfr.

² Cfr. *Treaty Establishing a Constitution for Europe*, in «Official Journal of the European Union», C 310, 16 December 2004.

Troncarelli 2015: 271-319), in secondo luogo consente il primato di un crescente potere tecnocratico sul diritto stesso, come attestano le scelte normative, bioeticamente discutibili, effettuate dall'Unione Europea in materia di brevettabilità biotecnologica per salvaguardare in prevalenza gli interessi economici di protezione della proprietà intellettuale sui prodotti della ricerca applicata (cfr. Resta 2012).

Nonostante il percorso meritorio intrapreso, sin dalla metà del Novecento, in direzione del difficile tentativo di costruire pacificamente una nuova identità europea, emerge sempre più la necessità di una ulteriore svolta verso uno spirito di responsabilità collettiva che, organizzando meglio i meccanismi di funzionamento delle istituzioni comunitarie, si applichi a ridefinirne gli obiettivi sovranazionali sul piano non solo economico, ma anche giuridico e politico, in nome di un rinnovato ideale di cittadinanza europea e mondiale fondato sulla consapevolezza che, senza un adeguato sviluppo sociale per tutti, non può esserci fiducia e sicurezza per nessuno. Da una parte, non c'è sviluppo senza sicurezza, ma dall'altra, non c'è nemmeno sicurezza senza sviluppo, dato che «senza sviluppo ed eliminazione della povertà non sarà possibile una pace duratura»³, e senza la difesa dei diritti altrui resteranno indifesi i propri stessi diritti individuali alla vita, alla libertà e al benessere.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Archibugi, Danilo. 2009. *Cittadini del mondo. Verso una democrazia cosmopolitica*. Milano

Bauman, Zygmunt. 2005. *Globalizzazione e glocalizzazione*. Beilharz, Peter (cur.). Roma

Bergquist, William. 1994 [ed. or. 1993]. *L'organizzazione postmoderna*. Milano

Birtolo, Marco Stefano – Scillitani, Lorenzo (curr.). 2016. *Il Giusto testimone. Studi e interventi in memoria di Francesco Paolo Montanino*. Soveria Mannelli

Bruaire, Claude. 1974. *La raison politique*. Paris

Cotta, Sergio. 1989. *Sul dovere di aiuto*, in *Diritto, persona, mondo umano*. Torino: 239-249

Cotta, Sergio. 1991. *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*. Milano

D'Agostino, Francesco. 2006. *Giustizia. Elementi per una teoria*, Torino

Dal Lago, Alessandro. 2012. *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*. Milano

Debray, Régis. 2013 [ed. or. 2007]. *Il dialogo delle civiltà. Un mito contemporaneo*. Prefazione di Abbruzzese, Salvatore; postfazione di Scillitani, Lorenzo. Genova

Duverger, Maurice. 1994. *L'Europa degli uomini*. Milano

³ Cfr. European Council, *Report on the Implementation of the European Security Strategy. Providing Security in a Changing World*, S407/08, 11-12 December 2008.

- Giddens, Anthony. 2007. *L'Europa nell'età globale*. Roma-Bari
- Gurvitch, Georges. 1957. [ed. or. 1942]. *Sociologia del diritto*. Milano
- Huntington, Samuel. P. 1997 [ed. or. 1996]. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*. Milano
- Impagliazzo, Marco. 2018. *L'integrazione come fatto e necessità*, in *Musulmani ed europei*. «Limes. Rivista italiana di geopolitica». 1: 83-90
- Jaspers, Karl. 2013 [ed. or. 1958]. *La bomba atomica e il destino dell'uomo*. Milano
- Jaspers, Karl. 2014 [ed. or. 1949]. *Origine e senso della storia*. Milano-Udine
- Kant, Immanuel. 1965a [ed. or. 1795]. *Per la pace perpetua*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*. Torino: 283-336
- Kant, Immanuel. 1965b [ed. or. 1797]. *Principi metafisici della dottrina del diritto*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*. Torino: 375-422
- Kant, Immanuel. 1985 [ed. or. 1798]. *Antropologia pragmatica*. Roma-Bari
- Kant, Immanuel. 2009 [ed. or. 1784]. *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*. Roma-Bari: 29-44
- Kant, Immanuel. 2013 [ed. or. 1801]. *Geografia fisica*, in *Geografia: dalla ricerca alla didattica. Due autori a confronto*. Quaderno di testi inediti. Landolfi, Angela (cur.). Campobasso: 21-30
- Kelsen, Hans. 1970 [ed. or. 1934]. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*. Torino
- Kelsen, Hans. 1984 [ed. or. 1945]. *Teoria generale del diritto e dello Stato*. Milano
- Kojève, Alexandre. 2011 [ed. or. 2004]. *La nozione di autorità*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 2010. *Lezioni giapponesi. Tre riflessioni su antropologia e modernità*. Introduzione, traduzione e cura di Scillitani, Lorenzo. Soveria Mannelli
- Liakopoulos, Dimitris. 2007. *L'ingerenza umanitaria nel diritto internazionale e comunitario*. Padova
- Luhmann, Niklas. 1990 [ed. or. 1981]. *La differenziazione del diritto. Contributi alla sociologia e alla teoria del diritto*. Bologna.
- Maddaluno, Amedeo. 2017. *Il caos globale. Geopolitica e strategia dopo la globalizzazione*. Prefazione di Berta, Giuseppe. Roma
- Mari, Giovanni (cur.). 1987. *Moderno postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*. Milano
- Marini, Giuliano. 1993. *La concezione kantiana di una repubblica mondiale e la sua attualità*. «Rivista internazionale di filosofia del diritto». 4: 634-648

- Montanari, Bruno. 2014. *Dalla "Piramide" alla "Rete". Riflessioni conclusive in margine*. «Rivista di filosofia del diritto». 2: 361-375
- Pocar, Fausto, 2005. *I diritti umani e la legislazione internazionale di fronte al conflitto*, in *Culture e conflitto*. Callari Galli, Matilde; Guerzoni, Giovanna; Riccio, Bruno (curr.). Rimini: 233-239
- Resta, Giorgio. 2012. *L'Europa, i diritti e i limiti del mercato*. «Italianieuropei». 7: 139-150
- Sartor, Giovanni, 2002. *La rivoluzione informatica e la globalizzazione*, in *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). Torresetti, Giorgio (cur.). Macerata: 157-165
- Sartori, Giovanni. 2007. *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multi-etnica*. Milano
- Schwarzer, Alice. 2016. *Basta col multiculturalismo!* Alice Schwarzwer in conversazione con Cinzia Sciuto. «MicroMega». 2: 31-40
- Scillitani, Lorenzo. 2007. *Fiducia, diritto, politica. Prospettive antropologico-filosofiche*. Torino
- Scillitani, Lorenzo. 2011. *Antropologia filosofica del diritto e della politica*. Soveria Mannelli
- Scillitani, Lorenzo. 2017. *Diritto, politica, geopolitica. Temi e indirizzi di ricerca filosofica*. Soveria Mannelli
- Touraine, Alain. 2008 [ed. or. 2004]. *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*. Milano
- Troncarelli, Barbara. 2002. *Complessità e diritto. Oltre la ragione sistemica*. Milano
- Troncarelli, Barbara. 2004. *Logica della globalizzazione e diritto*. Milano
- Troncarelli, Barbara. 2015. *Dilemmi della società complessa. Implicazioni economiche, tecnologiche ed etico-giuridiche*. Napoli
- Zolo, Danilo. 2009. *Universalismo etico e pacifismo cosmopolitico nella tradizione kantiana. Una critica realistica*, in *Cosmopolitismo contemporaneo. Moralità, politica, economia*. Tundo Ferente, Laura (cur.). Perugia: 39-62.