

LIBERTA' E SICUREZZA: UNA "CONVIVENZA" DIALETTICA E VULNERABILE

Gianluca Sardi

SOMMARIO: 1. LIBERTÀ E SICUREZZA NEL MONDO POST-TRADIZIONALE E COSMOPOLITICO. 2. SOCIETÀ "APERTE" E SOCIETÀ "CHIUSE". 3. LA LIBERTÀ NEL PENSIERO DEI FILOSOFI. 4. LA SICUREZZA NELLA "SOCIETÀ DELLA MODERNITÀ LIQUIDA". 5. LA TUTELA DEI DIRITTI NELLA "SOCIETÀ DEL RISCHIO E DELLA PAURA". 6. LIBERTÀ E SICUREZZA NELL'ERA TECNOLOGICO-SCIENTIFICA. 7. CONCLUSIONI. 8. BIBLIOGRAFIA.

1. LIBERTÀ E SICUREZZA NEL MONDO POST-TRADIZIONALE E COSMOPOLITICO

Libertà e sicurezza rappresentano due principi fondamentali dello Stato di diritto, due esigenze complementari, ineludibili, entrambe indispensabili per la vita di ogni comunità. Non c'è sicurezza senza libertà. Ma la loro convivenza è dialettica, problematica, incerta, segnata dai tempi e dalle situazioni con i quali esse devono di volta in volta confrontarsi e mettersi in relazione. Il loro equilibrio è precario, instabile, pendolare, sostiene Zygmunt Bauman:

[...] quanto più arriviamo vicini al nostro ideale di sicurezza, tanto più aumentano i vincoli crescenti imposti alle nostre libertà; mentre quanto più siamo vicini alla piena libertà senza vincoli, tanto più diventiamo insofferenti nei confronti del caos e dell'imprevedibilità di un mondo disorganizzato 'fuori dal normale', afflitto dai rischi che emergono, qualsiasi passo abbiamo il coraggio di prendere¹.

¹ BAUMAN, Z., Intervista al Museo Pecci, Prato, 3 novembre 2016.

Un'immaginaria bilancia, dunque, che con le sue discontinue oscillazioni influenza e condiziona l'agire dei governi e degli Stati

Così gli attacchi terroristici che si sono verificati negli ultimi anni e il clima di incertezza che ne è seguito, hanno fatto sì che una crescita —vera o presunta, compiuta o solo promessa— del senso di sicurezza rubasse spazio progressivamente alla tutela dei diritti e delle libertà.

Dopo che l'ordine bipolare si è frantumato, scrive U. Beck, siamo passati da un mondo di nemici, ad un mondo di pericoli e di rischi, spesso indeterminati ed elusivi².

"Nel mondo post-tradizionale e cosmopolitico" la sicurezza ha per ciò assunto una posizione egemone nel quadro dei valori di riferimento. "Colmare la distanza tra la realtà in cui viviamo e la nostra capacità di comprenderla e di gestirla è un obiettivo complesso, che non si raggiunge facilmente. Lo shock è solo agli inizi"³.

E Bauman sottolinea:

se in origine l'idea di società "aperta" esprimeva l'autodeterminazione di una società libera [...], essa ormai per la maggior parte delle persone è associata alla tremenda esperienza di popolazioni eteronome, vulnerabili [...], ossessionate dalla sicurezza dei propri confini e della popolazione che vive al loro interno⁴.

Il carattere "aperto" della nostra società ha assunto tratti che, secondo Bauman, nemmeno Karl Popper, inventore di questa espressione, "avrebbe osato sperare"⁵. Oggi non ci sono più, come in passato, società chiuse in se stesse; oggi popoli e stirpi lontane si incontrano e vivono fianco a fianco, in un politeismo di valori, significati, tradizioni, costumi e istituzioni. È un processo che arricchisce le nostre culture, ma insieme genera paure e ossessioni di difesa. Ogni identità si sente minacciata e

² BECK, U., *Risk Society: Towards a New Modernity*, Sage publications, London, 1992, trad. it., *La Società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2005.

³ BECK, U., *The reinvention of politics. Towards a theory of reflexive modernization*, in U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Reflexive modernization: politics, tradition and aesthetics in the modern social order*, Polity Press, Cambridge, 1994, Tr. it. *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asterios, Trieste, 1999.

⁴ BAUMAN, Z., *Liquid fear*, Cambridge: Polity Press, 2006, Trad. it. *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari, p. 120.

⁵ *Ibidem*.

"finisce per considerare la propria particolarità una diversità assoluta, un idolo che, come tutti gli idoli, può spingere alla violenza e al sacrificio di sangue"⁶.

La tensione fra territorio dello Stato-nazione e spazio globale genera così problemi inediti che toccano direttamente l'organizzazione della democrazia:

rispetto all'ancoraggio territoriale dello Stato-nazione, l'espressione "globalizzazione" evoca l'immagine di flussi montanti che scalzano dal basso i controlli di frontiera minacciando di far crollare l'edificio⁷.

2. SOCIETÀ "APERTE" E SOCIETÀ "CHIUSE"

Fino a quando le società erano "inquadrate, assicurate, garantite", grazie ai legami che si stabilivano attorno alla famiglia, al lignaggio e ai gruppi di prossimità e all'interno di esse l'individuo era definito dal posto che occupava in un ordine gerarchico, la sicurezza, nelle sue linee essenziali, era garantita sulla base dell'appartenenza diretta a una comunità e dipendeva dalla forza di questi legami comunitari. Certo queste stesse società erano esposte alle devastazioni della guerra e ai rischi delle carestie e delle epidemie, ad aggressioni esterne altrettanto pericolose. Tuttavia, erano "assicurate" da se stesse, in quanto capaci di proteggere i loro membri sulla base di fitte reti di dipendenza e di interdipendenza. L'insicurezza interna, pure possibile in queste realtà, era veicolata da individui e da gruppi non collegati ai sistemi comunitari di dipendenza e di protezione.

Con l'avvento della modernità, l'individuo assume un suo valore e una sua identità, indipendentemente dalla sua iscrizione in ambiti collettivi. Ma non è, per ciò stesso, garantito nella sua indipendenza. Al contrario.

È stato senza dubbio Thomas Hobbes a fornire il primo ritratto, spaventoso e affascinante, di ciò che sarebbe davvero una "società di indi-

⁶ MAGRIS, C., *La storia non è finita*, Garzanti, Milano, 2006, p. 11.

⁷ HABERMAS, J., *Die postnationale Konstellation: Politische Essays*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998, Trad. it. "La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia", Feltrinelli, Milano, 1999, p. 40.

vidui”⁸. Sarebbe non una società ma uno Stato di natura, cioè uno Stato senza legge, senza diritto, senza costituzione politica e senza istituzioni sociali, in preda alla concorrenza sfrenata, al *bellum omnium contra omnes*, una “società nell’insicurezza totale”. Per questo il bisogno di essere protetto diventa l’imperativo categorico da assumere a qualunque prezzo per poter vivere in società e la sicurezza la condizione prima e assolutamente necessaria affinché gli individui, slegati dalle costrizioni-protezioni tradizionali, possano “fare società”. Solo lo Stato assoluto, monopolizzando tutti i poteri politici, riesce a garantire la sicurezza delle persone e dei beni; lo Stato assoluto libera gli individui dalla paura e permette loro di esistere liberamente nella sfera privata⁹.

Trent’anni dopo Hobbes, John Locke celebra con ottimismo l’uomo moderno che costruisce la propria indipendenza grazie al lavoro, diventando simultaneamente proprietario di se stesso e dei suoi beni: “per proprietà, qui come altrove, intendo quella che gli uomini hanno tanto delle loro persone quanto dei loro beni”¹⁰. E’ la proprietà che protegge, che permette all’individuo di esistere per se stesso, senza dipendere da un padrone o dalla carità altrui. E’ la proprietà che garantisce la sicurezza di fronte agli imprevisti dell’esistenza, alla malattia, all’infortunio, alla miseria. Anche nel momento in cui l’individuo è chiamato a scegliere i propri rappresentanti sul piano politico, è sempre la proprietà ad assicurare l’autonomia del cittadino, libero, grazie ad essa, nelle sue opinioni e nelle sue scelte.

In una Repubblica moderna, di cui Locke delinea la configurazione, la proprietà è, dunque, il supporto inevitabile grazie al quale il cittadino può essere riconosciuto come tale nella sua indipendenza. Ma Locke sa anche che l’esistenza di uno Stato è necessaria, affinché l’individuo possa disporre concretamente della libertà di sviluppare le sue iniziative e di godere in pace i frutti del suo lavoro. Gli uomini, afferma Locke, “hanno

⁸ HOBBS, T., *Leviatan*, Cambridge University Press, 1996, Trad. it. *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze, 1976.

⁹ Nel cap. XXX del *Leviatano* Hobbes sottolinea che “compito (*the office*) del sovrano, sia egli monarca o assemblea, consiste nel fine per il quale gli è stato conferito il potere sovrano, e cioè di procurare la sicurezza delle persone (*the safety of the people*) verso le quali è obbligato per legge di natura e per renderne conto a Dio e a nessun altro fuorché lui”.

¹⁰ LOCKE, J., *The Second Treatise of Government*, trad. it. *Secondo Trattato sul governo*, Editori Riuniti, Roma, 2006 § 123.

in mente di riunirsi per la reciproca salvaguardia della loro vita, libertà e beni: cose che io denomino con il termine generale di proprietà"¹¹. A fondamento del patto sociale c'è, dunque, l'assoluta necessità di dotarsi di una costituzione politica: "il grande e principale fine per cui dunque gli uomini si uniscono in Stati e si assoggettano ad un governo, è la salvaguardia della loro proprietà"¹². Lo Stato liberale di Locke presenta, dunque, forme di rappresentanza democratica, in certa misura espressione della volontà dei cittadini. E il suo mandato va dall'esercizio della giustizia e dal mantenimento dell'ordine, fino alla difesa dell'ordine sociale fondato sulla proprietà:

il fine della legge non è di sopprimere o limitare la libertà, ma di conservarla e ampliarla [...] dove non c'è legge, non c'è libertà; perché libertà significa essere liberi dal vincolo e dalla violenza degli altri [...] la libertà non è [...] libertà per ciascuno di fare ciò che gli pare¹³. La proprietà privata appare infatti come il fondamento che permette all'individuo di affrancarsi dalle protezioni-soggezioni tradizionali e di trovare le condizioni della propria indipendenza. Gli individui proprietari, infatti, possono proteggersi da soli mobilitando le proprie risorse, e possono farlo all'interno del quadro legale di uno Stato che salvaguarda questa proprietà. Si può parlare a tale proposito di una sicurezza sociale "codificata". Quanto alla sicurezza civile, essa è assicurata da uno Stato di diritto che garantisce l'esercizio delle libertà fondamentali, che amministra la giustizia e che si occupa del pacifico svolgimento della vita sociale. Si tratta, quindi, di un programma ideale che non può sradicare totalmente l'insicurezza poiché, per farlo, bisognerebbe che lo Stato controllasse tutte le possibilità, individuali o collettive, di trasgredire l'ordine sociale. Ma uno Stato democratico non può essere uno Stato protettore a qualunque costo, poiché questo porterebbe all'assolutismo del potere statale. L'esistenza di principi costituzionali, la separazione dei poteri, la preoccupazione di rispettare il diritto nell'uso della forza, ivi compresa la forza pubblica, pongono altrettanti limiti all'esercizio di un potere assoluto e creano, indirettamente ma necessariamente, le condizioni di una certa insicurezza. E' con il moderno giusnaturalismo, a partire da Ugo Grozio, passando per Pufendorf

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

e Hobbes, fino al teorico liberale John Locke, che si afferma l'idea dei diritti umani, fondati sul presupposto dell'eguaglianza naturale di tutti gli uomini.

Con l'Illuminismo l'idea dei diritti umani non solo si approfondisce dal punto di vista filosofico —basti pensare a Immanuel Kant, a Jean-Jacques Rousseau, a Voltaire, a Montesquieu, a Beccaria— ma cerca anche di realizzarsi attraverso riforme concrete.

Alla fine del Settecento i diritti umani vengono affermati come universali, cioè spettanti ad ogni uomo, nelle due grandi Dichiarazioni: la Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America del 4 luglio 1776 (preceduta e accompagnata da altre dichiarazioni e soprattutto dalle Costituzioni dei singoli Stati) e la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino approvata dall'Assemblea nazionale francese il 26 agosto 1789. Esse sanciscono l'affermazione della nuova cultura borghese.

Le Dichiarazioni dei diritti dell'uomo resteranno lettera morta nelle loro pretese universalistiche e si tradurranno solo parzialmente in diritto vigente (limitato ai diritti civili e politici dei cittadini di sesso maschile — adulti e abbienti— nelle Costituzioni e nelle codificazioni dell'Ottocento).

E' nel secondo dopoguerra che ha luogo una silenziosa ma profonda rivoluzione dei diritti umani. Il peso degli orrori della guerra, la scoperta delle dimensioni dell'olocausto e insieme la speranza di poter costruire un futuro diverso, producono un grande cambiamento nella concezione del diritto, che trasforma progressivamente la cultura giuridica e le stesse istituzioni internazionali.

Due concetti sono alla base di quella che Antonio Cassese²⁴ ha definito una silenziosa ma profonda rivoluzione dei diritti umani che, a partire dal secondo dopoguerra, ha segnato una svolta nella comunità internazionale: l'eguaglianza di tutti gli esseri umani e la dignità della persona umana. Sulla base di questa concezione, l'Assemblea di insediamento delle Nazioni Unite del 26 giugno 1945 approva la Dichiarazione Universale dei diritti umani, firmata a Parigi il 10 dicembre 1948.

²⁴ CASSESE, A., *Il concetto di dignità: i diritti umani come nuovo codice dell'umanità, in Italiani europei*, 2008, n. 3, p. 186 ss.

3. LA LIBERTÀ NEL PENSIERO DEI FILOSOFI

Due costanti, dunque, rappresentano le pietre miliari di ogni società: la libertà e la sicurezza. Quest'ultima determina la capacità della società di garantire all'individuo la massima espressione del suo "io", in una situazione di piena libertà personale, senza che fattori esterni influenzino o sopprimano tale libertà. Non avere restrizioni nell'esprimere il proprio essere, in ogni sua forma e concezione, restando consapevoli dell'unicità di ogni persona e, per questo, rispettandola in quanto tale, equivale ad essere liberi. E' la "libertà negativa" di cui parla Isaiah Berlin nel saggio *Two Concepts of Liberty*, un testo di riferimento nelle discussioni dei filosofi anglosassoni sulla libertà politica. Berlin definisce la libertà un *termine proteiforme* al quale si possono attribuire *duecento e più sensi*, ma si limita ad elaborarne due: *freedom from* (libertà negativa) e *freedom to* (libertà positiva), una distinzione che è diventata paradigmatica all'interno della scienza politica contemporanea.

Berlin considera la distinzione tra libertà negativa e libertà positiva come la "chiave di volta" per interpretare lo sviluppo del pensiero liberale e per ricostruirne gli esiti. La libertà negativa, matrice di ogni forma di libertà, non vuol dire poter fare qualsiasi cosa, bensì non essere impediti nel fare qualcosa: libertà è quindi ciò che Hobbes nel *Leviathan* definisce *the absence of external impediments*. La libertà negativa, come osserva Norberto Bobbio nell'opera *Eguaglianza e libertà*, è assenza di impedimento (possibilità di fare) e assenza di costrizione (possibilità di non fare). La libertà positiva è "autonomia, è libertà di volere", ossia "possibilità di darsi una regola da sé"²⁵. È chiaro, dunque che, diversamente dalla forma negativa, essa non si definisce in relazione a un altro termine (ovvero l'impedimento e la costrizione), ma è a tutti gli effetti da considerarsi come proprietà del soggetto. Ed è evidente che la libertà negativa può esistere solo in opposizione alla negazione di libertà (il potere o l'autorità, ma anche i precetti religiosi, morali, sociali). La libertà positiva, invece, esiste indipendentemente da un limite ad essa; esiste in assoluto come possibilità di scelta²⁶.

²⁵ BOBBIO, N., *Eguaglianza e libertà*, Einaudi Contemporanea, Torino, 1995, pp. 46-52

²⁶ BERLIN, I., *Two Concepts of Liberty*, in I. Berlin *Four Essay on Liberty*, Oxford University Press, 1958 (Trad. it. *Due concetti di libertà*, in *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano, 1989).

Le due libertà sono indipendenti tra loro, ma quella negativa è condizione necessaria per l'altra. *Libertà da* e *libertà di* si implicano e non vanno confuse con le due forme di libertà distinte da Benjamin Constant, la *libertà dei moderni* (libertà moderna che è negativa) e la *libertà degli antichi* positiva, entrambe necessarie per lo stato democratico: "dove cade l'una cade l'altra"¹⁷. Le riflessioni di Berlin si inseriscono nel solco della tradizione pluralista, fondata sulla molteplicità delle culture e dei valori. Richiamandosi ad un celebre verso di Archiloco "La volpe sa molte cose, ma il riccio ne sa una importantissima"¹⁸, Berlin prova a individuare due grandi famiglie di spiriti: da una parte le volpi

che perseguono molti fini, spesso disgiunti e contraddittori, magari collegati soltanto genericamente, *de facto*, per qualche ragione psicologica o fisiologica, non unificati da un principio morale o estetico; dall'altra i ricci, coloro che riferiscono tutto a una visione centrale, a un principio ispiratore, unico e universale, il solo che può dare un significato a tutto ciò che essi sono e dicono.

L'idea pluralistica di Berlin diviene più chiara grazie all'immagine che ci offre di personaggi storici e delle circostanze storicamente specifiche nelle quali si incontrano le loro vite interiori e le loro azioni pubbliche. Non stupisce allora che Berlin parli di Machiavelli come di colui che fu uno dei padri del pluralismo e che prenda le difese di pensatori *dimenticati* come Vico e Herder contro pensatori *noti* come Platone, Hegel e Marx: "non c'è più niente di pericoloso in morale e in politica, delle idee uniche, pur nobili, alle quali si crede fanaticamente" e di chi afferma principi sacri che pretendano di determinare una volta per tutte l'azione degli uomini nella storia.

E' la contrapposizione tra monismo e pluralismo che Berlin indaga anche attraverso l'analisi del pensiero e dell'opera di artisti e pensatori di ogni tempo; e così Dante, Pascal, Platone, Lucrezio sono *ricci*, Aristotele, Montaigne, Joyce sono *volpi*.

Secondo Berlin, i momenti di crisi —politica e sociale— sono contraddistinti da una spiccata prevalenza del monismo, che pare in grado di offrire certezze e soluzioni a bisogni e paure che hanno una radice archetipica. I risultati del monismo sono spesso catastrofici, scrive Berlin:

¹⁷ COSTANT, B., *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819), *Écrits politiques*, Gallimard, coll. "Folio", 1997, p. 593-595.

¹⁸ BERLIN, I, *Il riccio e la volpe*. Berlin, Milano, Adelphi, 1986, p. 25.

è responsabile più di ogni altra [credenza] della strage degli individui sull'altare dei grandi ideali storici —giustizia, progresso, felicità delle generazioni future, la sacra missione o l'emancipazione di una nazione, di una razza o di una classe, o persino la libertà stessa, che esige il sacrificio degli individui per la libertà della società—. E' la credenza che da qualche parte, nel passato o nel futuro, nella rivelazione divina o nella mente di un singolo pensatore, nelle solenni dichiarazioni della storia o della scienza o nel cuore semplice di un uomo buono e integro, ci sia una soluzione finale¹⁹.

Una condanna senza appello, che suona tanto più urgente e appassionata in una società globalizzata, che non può essere né capita né governata senza pluralismo, tolleranza e capacità di comprendere le diverse istanze culturali dalle quali è composta.

Essere liberale, per Berlin, significa credere nella libertà e nell'uguaglianza come principi, ma rifiutando certi postulati fondamentali del sistema liberale come, per esempio, l'idea che sia possibile instaurare una società armoniosa facendo appello ai diritti naturali e inalienabili dell'uomo. Le regole liberali sono le *migliori* perché offrono all'individuo sociale una maggiore possibilità di scegliere e di sfuggire ai diversi schemi dell'astuzia della Ragione.

Friedrich August von Hayek (1899-1992), in *Constitution of Liberty*²⁰, rifacendosi alla tradizione liberale inglese risalente a John Locke, considera, invece, il termine libertà nel suo senso più pieno, come diritto alla vita, alla libertà ed ai beni.

L'intervento dello Stato nella vita economica e sociale deve essere quindi improntato al minor impatto possibile.

Egli si spinge fino a delineare un modello di organizzazione statale proponendo di sostituire al termine *democrazia* il termine *demarchia*, perché il verbo *kratéin* (dominare) ha una sfumatura che, a suo parere, presenta una valenza negativa che riporta alla violenza, mentre il verbo *archéin* sottolinea, al contrario, l'elemento razionale e la *regola*.

Un aspetto che ad Hayek preme particolarmente è la libertà d'iniziativa economica, poiché egli vede strettissimi e inscindibili legami tra il liberismo economico e il liberalismo politico. Nel controllo e nella pianifi-

¹⁹ BERLIN, I., *Two Concepts of Liberty*, cit.

²⁰ HAYEK, F. A., *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, 1960, Trad. it. *La società libera*, Vallecchi, Firenze, 1969.

cazione economica egli intravede anche la possibilità di un controllo non solo dei mezzi ma anche — e soprattutto — dei fini degli uomini. Per questo motivo, in definitiva, l'intera sua parabola intellettuale ed esistenziale si sviluppa come una battaglia contro ogni tentativo di regolamentare la vita economica.

Il filosofo politico John Rawls (1922-2002) nell'opera *A Theory of Justice*²¹, pone l'accento sul concetto di giustizia, definito "primo requisito delle istituzioni sociali", poiché sancisce l'inviolabilità dell'individuo, diritto non negoziabile neppure di fronte al benessere della società: "per questa ragione la giustizia nega che la perdita della libertà per qualcuno possa essere giustificata da maggiori benefici goduti da altri". L'idea che una società giusta debba avere lo scopo di raggiungere la più grande felicità possibile per il maggior numero di persone è per Rawls una posizione che lede i diritti della minoranza, perché non tiene in considerazione le differenze tra i singoli, e ha come conseguenza la rinuncia programmatica a difendere i diritti di ciascuno. A questo si devono aggiungere, continua Rawls, le difficoltà teoriche a enunciare e definire il concetto di felicità quando esso debba venire applicato indistintamente.

Il problema teorico che si trova a dover risolvere è come fondare su basi razionali quei criteri di giustizia che ritiene comuni a tutti gli uomini. Le difficoltà nascono, infatti, quando si deve trovare un accordo sui criteri di equa spartizione delle risorse, tali da rispettare la diversità di condizioni e di fini che contraddistinguono gli individui.

E' necessario quindi trovare una definizione condivisa di giustizia che sia alla base di istituzioni bene ordinate. Per questo Rawls immagina una situazione nella quale gli individui possano scegliere i principi di giustizia in assoluta eguaglianza, in quanto tutti ignorano quale sarà la loro condizione futura nella società. È quello che Rawls definisce *velo di ignoranza*, unica garanzia che la scelta venga effettuata seguendo razionalità e disinteresse:

il velo di ignoranza priva le persone nella posizione originaria delle conoscenze che le metterebbero in grado di scegliere principi eteronomi. Le parti giungono insieme alla loro scelta, in quanto persone razionali libere ed eguali,

²¹ RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard, University Press, 1971, Trad. it., di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982, p. 21.

conoscendo solo quelle circostanze che fanno sorgere il bisogno di principi di giustizia²².

Nel testo *Political Liberalism*, che rappresenta una sorta di seconda fase dell'elaborazione teorica del suo pensiero e che ha anche lo scopo di emendare alcune posizioni espresse nelle riflessioni precedenti, Rawls pone la domanda: "Com'è possibile che permanga costitutivamente nel tempo una società giusta e stabile di cittadini liberi ed uguali che restano profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli?"²³

La prima risposta è che la teoria della giustizia è autonoma non solo da qualsiasi tradizione religiosa, ma anche da ogni posizione filosofica o morale, perché ciò che gli individui devono condividere sono i valori politici fondamentali comuni a tutte le posizioni razionalmente fondate.

In un'altra opera, *The Law of Peoples*, il filosofo statunitense precisa che in un mondo globalizzato e multiculturale non si può più parlare di Stato, nazioni o società, ma di "diritto dei popoli":

con diritto dei popoli intendo una particolare concezione politica del giusto e della giustizia valida per i principi e le norme del diritto e della pratica internazionale. Userò i termini "società dei popoli" per indicare tutti quei popoli che, nei loro rapporti reciproci, seguono gli ideali e i principi del diritto dei popoli concezione politica del giusto e della giustizia²⁴

Proprio in risposta al testo *A Theory of Justice* di Rawls, Robert Nozick (1938-2002) pubblica nel 1974 *Anarchy, State and Utopia*²⁵ e dà origine alla nascita di quella corrente libertaria che rilancerà il pensiero di Locke pur declinandolo attraverso nuovi schemi. Egli sostiene che l'individuo ha il diritto di progettare liberamente (cioè libero da costrizioni esterne) un personale percorso di vita che riconosca come legittimo il diritto ad una giusta proprietà. L'intervento dello Stato deve essere "ridotto strettamente alle funzioni di protezione contro la forza, il furto, la frode, di ese-

²² *Ibidem*, p. 21.

²³ RAWLS, J., *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press. Paperback edition, 1996, Trad. it. "*Liberalismo politico*", a cura di S. Veca, Einaudi, 2012, p. 23.

²⁴ RAWLS, J., *The Law of Peoples*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999, trad. it. "*Il diritto dei popoli*", Edizioni di Comunità, Torino, 2001 p. 3.

²⁵ NOZICK, R., *Anarchy, State, and Utopia*, New York, 1974, trad. it. *Anarchia, Stato e Utopia*, il Saggiatore, Milano, 2008.

cuzione dei contratti e così via; qualsiasi stato più esteso violerà i diritti delle persone di non essere costrette a compiere certe cose". E aggiunge: "lo stato minimo è allettante, oltre che giusto". Esso è "l'unico tollerabile", l'unico garante dei diritti naturali (vita, salute, libertà, proprietà). E' la concezione dello Stato come "guardiano notturno", eticamente neutrale, che si limita al mantenimento della legalità e dell'ordine. Ogni individuo, infatti, deve poter progettare e seguire le proprie aspirazioni *slegato, sciolto da ogni costrizione esterna*, non deve subire cioè alcuna limitazione, se è in possesso di un giusto titolo di proprietà. A condizione che l'acquisizione della proprietà sia valida; che i trasferimenti di proprietà siano giusti, fondati cioè su uno scambio volontario, da parte di adulti consenzienti, e che non vi sia alcun tipo di coercizione; che il giusto possesso non sia esente da una prospettiva *storica*. La giustizia dipende anche dalla correttezza dei vari trasferimenti.

Nozick traccia poi le linee-guida dello Stato minimo, proponendo un modello di giustizia coerente con i diritti inviolabili degli individui. Sostiene infine non solo che la teoria libertaria è l'unica moralmente giustificata, ma anche che sia possibile immaginare un progetto di vita sociale non estraneo alla costruzione di utopie ragionevoli.

Di più stretta attualità la riflessione del filosofo tedesco Jürgen Habermas che, con la pubblicazione del testo *Faktizität und Geltung*²⁶, offre un ampio e articolato contributo al dibattito sul tema della democrazia con l'obiettivo di difenderla "dalle tendenze che vorrebbero trasformarla in una semplice maschera costituzionale dei meccanismi di mercato".

Le norme giuridiche coattive, necessarie alla nostra convivenza, devono la loro legittimità al fatto che sono stati gli stessi cittadini a stabilirle, attraverso processi di autolegislazione democratica.

Ma come si può strutturare e con quali istituzioni, un processo di autolegislazione democratica in una società complessa?

Secondo Habermas il filosofo politico (come lui lo intende) non ha il compito di formulare principi astratti partendo dal suo presunto sapere superiore; egli ha il compito di ricostruire le strutture istituzionali razionali che si sono venute affermando e stabilizzando attraverso i processi storici del mondo moderno. Punto di partenza sono dunque le acquisizioni

²⁶ HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung*, Frankfurt 1992, Trad. it. *Fatti e norme*, a cura di La Ceppa, Laterza, Roma-Bari, 2013.

delle moderne democrazie costituzionali, liberali e sociali. Habermas ne ricostruisce la tessitura mettendo in risalto come alla loro base si trovi un *sistema di diritti* che si integrano reciprocamente: diritti che definiscono lo *status* di membro della comunità politica, diritti alle libertà personali, diritti di partecipazione politica, diritti che consentono di agire in giudizio per la difesa dei propri diritti, e infine diritti sociali per assicurare a ciascuno le condizioni di base per il godimento di tutti gli altri diritti.

In questa architettura, precisa ancora Habermas, diritti individuali e sovranità popolare non solo non stanno in rapporto antitetico, ma anzi si richiamano reciprocamente, perché se non si gode dei primi difficilmente si potrà partecipare liberamente all'esercizio della seconda (e viceversa). Tocca all'autolegislazione collettiva precisare, specificare e aggiornare i diritti di cui gli individui devono godere.

E' grazie a questa intelaiatura che possono svilupparsi i processi di autolegislazione democratica: essi infatti presuppongono non solo che i cittadini esercitino il potere legislativo attraverso le istituzioni rappresentative a ciò preposte (i parlamenti), ma anche che godano della più sicura libertà personale e che possano partecipare alla discussione pubblica in tutte le forme possibili (libertà di opinione, libera stampa, diritto di riunirsi, di manifestare, di organizzarsi in movimenti e partiti ecc.). Habermas spiega anche come le costituzioni moderne si fondino sulla sinergia di tre dimensioni fondamentali: da un lato la tutela delle libertà personali e del garantismo giuridico (con la divisione dei poteri che esso richiede); dall'altro la partecipazione politica *istituzionale* attraverso elezioni, partiti, parlamenti; e infine la dimensione della sfera pubblica (stampa, media, associazioni, movimenti sociali) come sede di libero, pluralistico e non istituzionale confronto di opinioni.

Già nei primi studi del filosofo tedesco, viene riservata una particolare attenzione all'importanza dello *spazio pubblico*, ovvero alla costruzione di uno spazio repubblicano sede di confronto libero e democratico. Egli mette in stretta relazione la dimensione della politica strutturata e istituzionale e quella della discussione pubblica libera e informale. Per Habermas il processo della democrazia deve camminare su due livelli ben distinti, ma anche capaci di interagire l'uno con l'altro: un livello formale, corrispondente alle istituzioni rappresentative dello Stato democratico di diritto, e un livello informale, costituito dalle innumerevoli ramificazioni discorsive dell'opinione pubblica all'interno della società civile:

l'attesa normativa di risultati razionali si fonda sul gioco reciproco che si viene a creare tra la formazione politica di una volontà istituzionalmente strutturata, da un lato, e gli spontanei, non manipolati flussi comunicativi di una sfera pubblica non programmata per decidere (e in questo senso non organizzata), dall'altro lato²⁷.

Resta poi il nodo più complicato, e cioè quello dei "poteri sociali". Non c'è dubbio che un aspetto necessario della riflessione sulla democrazia sia quello che concerne il rapporto tra l'esercizio del potere legislativo da parte dei cittadini mediante i loro rappresentanti e le dinamiche dei differenti poteri sociali (economici, mediatici, simbolici) che, attraverso i molteplici canali di influenza e pressione di cui dispongono, possono non solo orientare o (addirittura) egemonizzare il dibattito pubblico, ma anche indirizzare nel senso da loro auspicato le scelte dei decisori politici. Come affrontare la contraddizione tra la promessa democratica del potere condiviso e la realtà oligarchica del potere concentrato?

Occorre in primis costruire schemi istituzionali e paratie finalizzati a impedire la convertibilità dei differenti tipi di capitale sociale (economico, simbolico, mediatico) in potere politico. E soprattutto, compito molto più arduo e complesso, rimuovere tutte le concentrazioni di potere sociale come altrettanti limiti e ostacoli alla democrazia. Habermas, nel saggio *Die postnationale Konstellation*, pubblicato nella versione originale nel 1998, pone anche l'accento sull'irruzione dei processi globali e sull'insufficiente capacità delle frontiere territoriali di ergersi a protezione della politica e degli ordinamenti nazionali. La tensione fra *territorio dello Stato-nazione e spazio globale* tocca i fondamenti materiali di quel sistema statale europeo che era stato edificato su base territoriale a partire dal diciassettesimo secolo e che continua a rappresentare, sulla scena politica, gli attori collettivi più importanti²⁸. Sovranità e territorio non coincidono più *aprioristicamente*. Si incrina così l'idea di un rapporto esclusivo fra legge e popolo, fra *decisori* e *interessati* e, quindi, tra sovranità e cittadini di uno Stato. E, nello stesso tempo, cresce l'influenza di *decisori* che non *abitano* il territorio nazionale, ma si collocano altrove, in uno spazio neutro, che non ha certamente lo stesso grado di

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ HABERMAS, J., *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Trad. it. *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Feltrinelli, Milano, 1999 p. 108 cit.

legittimazione inerente al tessuto dello Stato-nazione: "lo spostamento di competenze dal piano nazionale al piano sopranazionale produce [...] vuoti di legittimità"²⁹. Se si incrina il rapporto fra decisori e interessati, se il territorio diventa permeabile nelle due direzioni, verso l'interno e verso l'esterno, si rompe anche l'originaria linearità del principio di legittimazione ed entra in discussione la base fondativa e costituente del potere legislativo, dal momento che ogni legislazione che non sgorga da quella base non ha lo stesso grado di legittimazione delle procedure istituzionalizzate dello Stato nazionale.

Il filosofo individua anche una possibile soluzione: una *democrazia sopranazionale* e possibili *forme di neocosmopolitismo*. Lo Stato nazionale-territoriale non è più in grado di governare da solo poiché "la cerchia dei partecipanti alle decisioni democratiche non coincide più con la cerchia di coloro che sono coinvolti da queste decisioni"³⁰. Al contrario

[...] quanto più sono numerose e importanti le materie regolate attraverso le trattative tra Stati, tanto più le decisioni politiche risultano sottratte a quella formazione democratica dell'opinione e della volontà che trova le sue radici soltanto nelle arene nazionali³¹.

Un *universalismo cosmopolita*, quindi, come risposta ai problemi che tale situazione può determinare. La sezione dell'*Inclusione dell'altro*, dedicata a Kant, contiene un'esposizione articolata e completa di tale visione.

Ronald Dworkin, uno degli interpreti più autorevoli ed originali di quello che viene definito il *nuovo liberalismo* mette invece in stretta relazione libertà e eguaglianza. Le radici del liberalismo vanno individuate nell'affermazione degli individui *come eguali* e nella conseguente teorizzazione delle istituzioni come garanti del diritto di ogni individuo all'*equal concern and respect*³².

Nel pensiero del filosofo americano il liberalismo diviene una teoria dei *diritti presi sul serio*. Ciascuno, secondo Dworkin, è titolare di diritti che sono in relazione con principi fondati eticamente, e che sono per

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 107.

³¹ *Ivi*, p. 108.

³² DWORKIN, R., MAFFETTONE, S., *I fondamenti del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 2008.

questo precedenti a qualunque codificazione positiva. Il punto cruciale, sostiene Dworkin, sta nelle interpretazioni più diverse che vengono date del termine "eguaglianza", ma ciò che distingue un governo democratico dalla tirannide è la diversa attenzione che il primo deve porre alla considerazione della sorte dei suoi cittadini. "Eguale considerazione" del governo verso i suoi cittadini non significa però eguaglianza economica, ma eguaglianza per quello che riguarda le risorse e le opportunità.

Il liberalismo di Dworkin pone due punti fermi: la possibilità per tutti di poter realizzare le proprie aspirazioni (*principio di pari importanza*); la responsabilità di ciascuno delle azioni che compie per questo scopo (*principio di responsabilità particolare*). Solo tenendo in considerazione entrambe le posizioni, e stabilendo una stretta interrelazione tra responsabilità ed eguaglianza, è possibile elaborare un modello di società giusta.

Dworkin prende le distanze in primo luogo da Rawls, poiché non accetta la posizione di chi, come Rawls, separa la politica dalla morale; considera invece il rapporto tra morale e politica uno dei capisaldi del liberalismo, che deve avere, a suo modo di vedere, "fondazioni etiche". La polemica è anche con Berlin, del quale contesta l'affermazione che libertà ed eguaglianza siano due posizioni inconciliabili e in perenne conflitto, e con Nozick, perché per Dworkin lo Stato non può avere una posizione neutrale nei confronti del mercato e non può assolvere solo al ruolo di custode della "libertà negativa".

Accanto all'idea della necessità di una componente etica del liberalismo, il filosofo statunitense propone quella che chiama *etica della sfida*, in contrapposizione all' *etica dell'impatto*, delineando così due diversi modelli di valutazione etica: l'*etica dell'impatto* valuta le conseguenze delle azioni degli individui sul resto del mondo, mentre l' *etica della sfida* considera etiche anche quelle azioni che non hanno alcuna conseguenza se non nella vita di chi agisce.

In polemica con Rawls, Dworkin ha la precisa intenzione di salvaguardare e integrare due ideali etici considerati contraddittori: l'etica applicata alla sfera privata e l'ideale etico-politico che aspira all'uguaglianza di tutti i cittadini. In una società dove regnano ingiustizia e disuguaglianza sostanziali, chi ha l'ambizione di vivere una vita etica deve sacrificare uno dei due ideali; al contrario, una società che vede un'equa distribuzione dei beni e delle risorse non impone alcuna scelta.

L'economista indiano Amartya Sen, premio Nobel per l'economia nel 1998, riprende, invece, la distinzione tra libertà "positiva e negativa" proposta da Isaiah Berlin e ne dà una sua personale interpretazione:

esistono tre livelli di libertà: la libertà intesa come immunità, come autonomia e come capacità-azione (termine che significa "capacità di azione", traduzione dell'inglese *capability*). Le prime due forme sono quelle tradizionali. Libertà da: l'individuo non deve essere costretto dall'autorità esterna a determinati pensieri e comportamenti, deve essere, per quanto possibile, immune da costrizioni. Libertà di: la democrazia si fonda sulla libertà di parola, di movimento, di dissenso, di associazione, di stampa e così via. Ma per non restare sul terreno teorico dei principi occorre introdurre un altro livello di libertà, quello della possibilità di una concreta attuazione delle proprie scelte. Se mi mancano i mezzi come posso dire di essere pienamente libero? Per questo la povertà è una questione di democrazia e di libertà³³.

Oltre alle due classiche accezioni, libertà-da (immunità) e libertà-di (autonomia), assume, dunque, un ruolo centrale la nozione di *capability*, *capacità-azione*, ossia quelle possibilità di azione che una persona può mettere in atto (anche se poi decide di non farlo), disponendo di una certa quantità (paniere) di beni. Scrive in *Development as Freedom*, 1999:

la capacità-azione di una persona non è che l'insieme delle combinazioni alternative di funzionamenti —ciò che una persona può desiderare di fare o di essere, in quanto gli attribuisce valore— che essa è in grado di realizzare. È dunque una specie di libertà: la libertà sostanziale di realizzare più combinazioni alternative di funzionamenti o, detto in modo meno formale, di mettere in atto stili di vita alternativi³⁴.

Altre libertà poi aumentano le *capacità-azioni* delle persone e pertanto sono da considerarsi essenziali a un autentico sviluppo economico: sfuggire alle deprivazioni più acute (morte per fame, malattie evitabili ecc.), saper leggere, scrivere, contare, poter godere di diritti civili e politici, occasioni sociali e reti di protezione sociale (scuola, sanità pubblica, politiche di sostegno al reddito dei poveri e dei temporaneamente espulsi dal processo produttivo ecc.).

³³ SEN, A., *Inequality Reexamined*, Oxford, University Press, 1992, Trad. it., *La disuguaglianza*, Il Mulino, Bologna, 1994, p. 41.

³⁴ SEN, A., *Development as Freedom*, Oxford University Press, 1999, Trad. it., *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano, 2000, pp. 78-79.

Un obiettivo primario diventa quindi quello di ridurre la povertà. Sen utilizza parole chiare: “la questione principale non è limitare ma espandere la libertà, dobbiamo liberare l’idea di libertà, non come permesso ma come scelta”. La democrazia e l’esercizio reale di queste libertà politiche non possono essere disgiunti dalle domande etiche, dal sapore kantiano, su che cosa sia lecito fare, su cosa si debba effettivamente scegliere. L’economista indiano non sembra tanto interessato a cercare nuovi modelli teorici del capitalismo oppure a scovare i colpevoli della crisi in atto, ma preferisce investigare il rapporto, sempre conflittuale ma imprescindibile, tra stato e mercato. Ma guardando in faccia “i problemi veri, quelli che interessano la vita concreta delle persone”:

lo sviluppo non può essere identificato semplicemente con l’aumento del reddito pro capite o con il progresso tecnologico [...] I livelli di reddito della popolazione sono importanti, perché ogni livello coincide con una certa possibilità di acquistare beni e servizi e di godere del tenore di vita corrispondente³⁵

Analfabetismo, mancanza di libertà civili e politiche, limitano pesantemente la libertà di azione delle persone. La valutazione dello sviluppo non può, pertanto, essere separata dalle possibilità di vita e di libertà di cui godono effettivamente le persone.

L’azione regolativa dello Stato deve intervenire con più decisione senza mai perdere di vista il benessere collettivo. Occorre il rafforzamento delle istituzioni non di mercato, attraverso nuovi modelli, uno dei quali potrebbe essere quello di *cooperazione globale*. La cooperazione — sostiene Sen — è capace di eliminare le disuguaglianze perché ognuno è promotore della crescita della comunità:

se si vuole che ogni persona possa condurre la vita che desidera allora ci interessa la libertà positiva, sapendo però che questa può essere limitata da una violazione di quella negativa. L’impegno sociale nei confronti della libertà individuale deve riguardare entrambe le libertà, positiva e negativa, insieme alle loro estese relazioni reciproche³⁶.

E aggiunge:

la libertà consente all’uomo di agire alla luce della ragione che a ciascuno è data. L’uguaglianza [...] è garantire a tutti le medesime opportunità. La frater-

³⁵ *Ibidem*, p. 86.

³⁶ SEN, A., *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

nità permette di stabilire relazioni reciproche che non siano fondate sull'ostilità, che ci consentano quindi [...] di vivere vicini senza danneggiarci, di essere rispettati dai propri simili, di partecipare alla vita della comunità³⁷

Egli, inoltre, offre una risposta molto articolata e originale al dibattito sull'esportabilità della democrazia. Per l'economista indiano, la democrazia è universale nel senso che è globale, che è possibile ritrovarne tracce e aspetti in molte società e culture del mondo contemporaneo, e non solamente nelle società di tradizione occidentale. La critica sostanziale verte sulla concezione della democrazia come scoperta ed eredità del mondo greco e quindi intesa, nella pratica e nella teoria, come patrimonio di un preciso ed identificato percorso storico a carattere etico-politico. Solo superando questa concezione della democrazia sarà possibile, sostiene Sen, far emergere i valori democratici di ciascuna cultura e formare, attraverso l'integrazione, un vero patrimonio globale e condiviso di pratiche democratiche.

Fino a quando la democrazia sarà pensata e rappresentata come una conquista che caratterizza solo l'Occidente e ha origine dal *miracolo greco*, non si farà che nascondere "l'imperiosa appropriazione di un'eredità globale, presentata esclusivamente come occidentale [...] come se questa fosse un'immacolata concezione d'Occidente". La strada quindi dell'imposizione di un modello, che inevitabilmente porta alla nascita di cloni malriusciti, che finiscono per creare più conflitti di quanti ne possano risolvere, deve essere abbandonata a favore della cultura della complessità e dell'integrazione tra più modelli.

4. LA SICUREZZA NELLA "SOCIETÀ DELLA MODERNITÀ LIQUIDA"

Tutti i modelli di società dei quali si è tratteggiata una essenziale rassegna si situano all'interno del paradigma strutturale di "società aperta", la "società giusta" per antonomasia. Di questa bisogna tenere ben presenti le due dinamiche opposte e complementari che la caratterizzano: 1) la sua apertura verso il mondo; 2) la sua apertura al mondo. Il secondo ca-

³⁷ SEN, A., *La crisi economica globale? Colpa di liberismo e finanza. E' tempo di giustizia e libertà*, intervista di O. Pivetta, *L'Unità*, 25 maggio 2010.

rattere sottolinea la sua tendenza inclusiva: la società aperta è la società dell'accettazione e dell'accoglienza (del diverso e dell'alterità in generale). Il primo carattere, al contrario, definisce la sua tendenza espansiva, la sua naturale attitudine a *disseminare* la sua propria natura, a far prevalere (talora ad imporre) il proprio modello nel mondo, proclamando la sua (presunta) "superiorità" rispetto ai contesti politico-culturali "altri" (le tradizionali *società chiuse*). È importante notare che in tutti i teorici della modernità il tratto dottrinario peculiare è il presupposto dell'universalità. Il modello da ciascuno disegnato è implicitamente presentato come il modello sociale umanamente e moralmente desiderabile, il migliore umanamente possibile.

Nella società contemporanea, variamente definita "società tardo-moderna o post-moderna", società della "seconda modernità"³⁸, nel quadro di instabilità internazionale segnato dalla fine della Guerra Fredda e dalla caduta del Muro di Berlino, il tema della sicurezza è diventato un vero e proprio diritto da aggiungersi a quelli classici e da garantire sia a livello interno che esterno: nei rapporti internazionali tende a prendere il sopravvento sul diritto di difesa legittima, consentendo azioni di prevenzione a prescindere da attacchi in corso, e nei rapporti interni tende a ridurre lo spazio di garanzia dei diritti civili e politici.

La società della *modernità liquida*, come la definisce Bauman, ha visto crollare

la convinzione che la strada lungo la quale procediamo abbia un fine, un *telos* conseguibile di mutamento storico, uno stato di perfezione da raggiungere domani, tra un anno o nel prossimo millennio, una qualche sorta di buona società, di società giusta, di società priva di conflitti [...]; di ordine perfetto in cui ogni cosa è assegnata al posto giusto, niente è fuori posto e nessun posto è fonte di dubbi [...]; di rapporti umani totalmente trasparenti; di completo dominio sul futuro³⁹.

Quella che in passato soleva essere considerata un'opera espletata dalla ragione umana è stata frammentata, *individualizzata*, rimessa al coraggio e alla determinazione dei singoli. Si è così sancito il diritto degli individui a restare diversi e a scegliere e adottare a proprio piacimento

³⁸ BECK, U., *La Società del rischio. Verso una seconda modernità*, cit.

³⁹ BAUMAN, Z., *Liquid modernity*, Cambridge: Polity 2000, Trad. it. *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 19.

modelli di felicità e stili di vita a loro consoni. Ma, come sosteneva Tocqueville, l'individuo è il peggior nemico del cittadino. Il cittadino è incline a ricercare il proprio benessere attraverso il benessere della città, mentre l'individuo tende a mostrarsi freddo, scettico, o diffidente nei confronti di concetti come *causa comune*, *bene comune*, *buona società* o *società giusta*⁴⁰.

In tale contesto le sole due cose utili e desiderabili che ci si può attendere dal "potere pubblico" sono il rispetto dei diritti umani e la possibilità di poter seguire la propria strada in sicurezza. Ma tenere gli occhi puntati esclusivamente sulla propria persona, significa anche perdere la corazza protettiva della cittadinanza, di quella comunità *gruccia* a cui appendere le proprie solitarie paure individuali. Il potere pubblico implica l'*incompletezza* della libertà individuale, ma la sua ritirata o scomparsa getta l'individuo in una condizione di incertezza e paura dai contorni vaghi e indistinti: "la paura più temibile è la paura diffusa, sparsa, indistinta, libera, disancorata, fluttuante, priva di un indirizzo o di una causa chiari"⁴¹.

5. LA TUTELA DEI DIRITTI NELLA SOCIETÀ DEL RISCHIO E DELLA PAURA

Quale futuro avrà una democrazia sempre meno legata al diritto e sempre più guidata dalla paura?

Nel mondo occidentale —ma non solo— la politica è divenuta al contempo una fabbrica di sogni, di improbabili orizzonti idilliaci, e una fucina di incubi, di inquietanti scenari apocalittici, ove prospererebbero e si moltiplicherebbero minacce diffuse e imprecisate.

Assieme alla produzione, alle merci, ai movimenti di popolazione, avviene oggi anche una redistribuzione globale del rischio. La situazione presente potrebbe essere definita, a seconda dei casi, o come la "globalizzazione dei rischi locali" o come la "localizzazione dei rischi globali".

⁴⁰ BAUMAN, in *Modernità liquida*, mette in evidenza un processo di perdita del luogo nella società contemporanea. Un insieme di fattori quali: despazializzazione, separazione dello spazio dal luogo, prevalere della logica del mercato, omogeneizzazione e frammentazione producono un'incapacità di radicarsi nello spazio, trasformando i cittadini-abitanti in utenti (cfr. BAUMAN, Z., *Modernità liquida*, cit., p. 57).

⁴¹ BAUMAN, Z., *Liquid fear*, cit., p. 4.

La sicurezza, ben prima dell'11 settembre 2001, ha occupato gran parte dello spazio semantico e programmatico degli Stati. Ma con la *global war on terror*, propugnata dagli Stati Uniti e teorizzata nella Strategia per la sicurezza nazionale del 2002, sono state intraprese iniziative che si sono dilatate ben al di là dell'ordine pubblico e di un solo contesto geopolitico.

Sul piano degli assetti interni, in molte parti del mondo si è assistito alla riconfigurazione dello Stato in senso "preventivo", all'insegna di un'enfatizzazione del potere esecutivo, la cui manifestazione principale è consistita nel varo e nell'attuazione a tappe forzate di una legislazione draconiana, di natura antiterroristica.

Il ricorso a strumenti bellici e parabellici nella lotta al terrorismo, ad esempio, ha determinato una condizione di tendenziale "superamento" del diritto. "Il terrorismo non si sconfigge con i codici alla mano" è un luogo comune ricorrente, che sancisce però il fallimento dei meccanismi di controllo democratico, di rappresentanza parlamentare e di partecipazione politica, che invece dovrebbero caratterizzare, per riprendere una definizione di Rawls, le *società ben ordinate*, nelle due versioni di *popoli liberali ragionevoli* e di *popoli decenti*.

Inter armas silent leges. È la deregulation che spesso determina illegalità e violenza. Ognuna rafforza l'altra e dall'altra trae sostegno. "È la ricetta per l'ingiustizia e per il nuovo disordine mondiale che genera il dilagarsi della paura, condannando la politica a diventare la continuazione della guerra con altri mezzi"⁴².

Il fenomeno del terrorismo oltre a problemi di natura politica, etica e di strategia militare, ha così sollevato numerose questioni di diritto che spesso trovano il loro presupposto nella sua stessa definizione. Sul piano del diritto internazionale è importante stabilire che cosa si intenda per terrorismo: significa stabilire i confini del fenomeno, con riferimento non solo ai reati comuni dello stesso tipo —omicidio, sequestro di persona ecc. ma anche e soprattutto rispetto a condotte che il diritto internazionale considera legittime e, comunque, disciplinate da strumenti internazionali diversi dalle convenzioni penali sul terrorismo e, in specie, dal diritto umanitario internazionale⁴³.

⁴² BAUMAN, Z., *Il demone della paura*, Laterza, Gif La Repubblica, 2014.

⁴³ TORRES GUTIERRES, A., nel testo *Propuestas para la integración del Islam ante la violencia religiosa: Convivencia, Pluralismo y Seguridad*, en *Liberdade Religiosa, Risco e Segurança*, Ratio Legis, trabajo en curso, propone una disamina attenta e articolata

A tale scopo l'Assemblea generale *delle Nazioni Unite* nel 1996, ha istituito una Commissione per risolvere le divergenze riguardanti, in particolar modo, la distinzione fra atti terroristici e attacchi perpetrati nell'ambito di lotte per l'autodeterminazione dei popoli. Le divergenze sulla questione riguardano se inserire o meno nella definizione oltre al *terrorismo di individui*, anche il *terrorismo di Stato* e gli atti compiuti dai *combattenti per la libertà* (movimenti di liberazione nazionale). Si tratta di problemi che si potrebbero risolvere a livello giuridico, ma che diventano spesso insolubili a causa dei risvolti politici che essi sottendono. C'è chi sostiene che il terrorismo consista in atti internazionali di violenza contro civili, al fine di diffondere la paura tra la popolazione per scopi politici, ideologici e religiosi. La definizione è stata implicitamente riconosciuta dal Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite, nella risoluzione n. 1624 che condanna "tutti gli atti di terrorismo indipendentemente dalla loro motivazione". La risoluzione invita gli Stati a proibire per legge l'istigazione al terrorismo, a non dare rifugio ai terroristi e a continuare il dialogo tra civiltà, religioni e culture, ad assumere misure opportune per far fronte al terrorismo motivato dall'estremismo e dall'intolleranza, ad applicare le norme del diritto internazionale umanitario nei confronti dei rifugiati.

Leggi preventive per contrastare il terrorismo internazionale sono state promulgate da molti Paesi, al fine di proteggere la democrazia e la sicurezza delle nazioni o sono state adottate misure legislative che mutano il quadro costituzionale, sia nell'ambito della tutela dei diritti e delle libertà individuali, sia per quanto riguarda l'organizzazione dei governi. Sono state emanate leggi straordinarie con la conseguenza di limitare le libertà dei cittadini per motivi di sicurezza, si è dato più potere all'esecutivo per proteggere la democrazia. Eppure in base alle norme del diritto internazionale uno Stato può assumere misure di emergenza quando sussiste una effettiva necessità (la minaccia alla vita della nazione), o quando l'organo in carica abbia proclamato ufficialmente l'emergenza.

del fenomeno terroristico mettendo in evidenza gli aspetti che caratterizzano tale fenomeno: 1) il terrorismo appare come una tattica prevalentemente di natura politica che consiste nell'esecuzione sistematica di atti di violenza; 2) la successione di atti violenti deve essere caratterizzata da un alto grado di intensità che si traduca in un elevato numero di morti o importanti distruzioni; 3) deve essere accompagnato da un'organizzazione criptica. Le sue azioni devono essere preparate nella clandestinità; 4) teleologicamente il terrorismo tende ad incidere sul morale della resistenza attraverso il ricorso alle intimidazioni e alla violenza.

In materia di diritto internazionale, la tutela della democrazia dal terrorismo è stata oggetto di interventi non solo da parte dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, ma anche della Comunità europea. Il principale documento, approvato a Strasburgo il 23 gennaio 1977, è la Convenzione europea per la repressione del terrorismo. Negli anni successivi, in particolar modo dopo l'11 settembre, a Varsavia è stata firmata (il 16 maggio 2005) la *Council of Europe Convention on the Prevention of terrorism*, un documento che sottolinea la necessità di adottare adeguati strumenti repressivi per i delitti di istigazione pubblica al terrorismo, per il reclutamento e l'addestramento di terroristi. Lo stato di paura che spesso si associa al pericolo di atti terroristici induce i cittadini a sacrificare alcuni diritti fondamentali in nome di una sicurezza collettiva, riconoscendo e affidando allo Stato poteri straordinari. Trova così applicazione negli ordinamenti democratici, la "normalizzazione dell'emergenza", con il ricorso a strumenti e leggi eccezionali che prevedono la sospensione di alcuni diritti in nome della sicurezza nazionale. Per combattere il terrorismo servono certo efficienti apparati di polizia, coordinamenti fra paesi UE ed extraeuropei, ma l'azione repressiva sarà più efficiente se accompagnata da politiche di inclusione sociale e sostenuta da adeguati programmi educativi.

Ma fino a che punto una democrazia può cedere alla logica della ragion di Stato?

Come garantire la difesa della società e della sicurezza di tutti, rispetto ai rischi della criminalità in ogni sua forma e l'intangibilità dei diritti e delle garanzie assunti, nel costituzionalismo moderno, a fondamento della democrazia e dello Stato di diritto?

Sono infatti proprio questi principi democratici oggi maggiormente esposti al rischio di una sostanziale elusione, in nome della difesa della società da un "nemico" identificato di volta in volta con l'autore di reati di particolare allarme sociale o semplicemente con chi (il migrante, l'outsider sociale, il dissidente) percepito diverso, è ritenuto socialmente pericoloso e quindi temuto.

Il dibattito sul diritto penale coinvolge in primo luogo il tema della legittimità della normativa antiterrorismo, adottata dai Paesi occidentali in seguito alle stragi di *Ground Zero* e alla percezione di vulnerabilità che esse hanno prodotto, finanche nella potenza maggiore del pianeta, tradizionalmente considerata baluardo della democrazia: gli Stati Uniti.

Questo per varie ragioni. Innanzitutto per il carattere intrinsecamente politico dei delitti di terrorismo se considerati come fatti eversivi non semplicemente dell'ordine pubblico ma dell'ordinamento costituzionale e democratico. La Corte costituzionale francese, ad esempio, ha motivato le deroghe ad alcuni diritti fondamentali, disposte dalla legislazione antiterrorismo, proprio sulla base della natura politica di tali delitti. Ed anche da noi, di recente, ci si è domandati se davvero si possa fermare un kamikaze con il codice penale, suggerendo l'introduzione, anche nel nostro ordinamento, di misure di prevenzione del terrorismo, che marginalizzano (come avviene negli USA) il ruolo della giurisdizione e della legge penale, conferendo più ampi spazi di intervento all'esecutivo e soprattutto ai servizi di *intelligence*, la cui azione, volta a difendere la sicurezza dello Stato, si muove in una zona grigia, tra legalità e illegalità. Di fronte ai rischi cui il terrorismo espone la democrazia, qualsiasi deroga ai principi e alle garanzie previsti dal nostro sistema penale sarebbe in questa prospettiva legittima purché efficace.

Compito del giurista è, dunque, evitare che il bene costituzionale della sicurezza sia dilatato eccessivamente a svantaggio della protezione delle libertà civili. Entro questo sottile margine di discrezionalità il legislatore deve sapersi muovere con equilibrio, nella consapevolezza che la flessibilità delle categorie giuridiche a fini di opportunità politica, possa determinare una curvatura autoritaria dell'ordinamento e un'elusione delle garanzie sancite proprio per limitare il potere e salvaguardare le libertà di tutti. Così, ad esempio, negli USA la particolare disciplina introdotta dai *Patriot Acts* e dai decreti presidenziali ad essi collegati, ha giocato sulla polivalenza semantica del termine "cittadino" richiamato dalle norme costituzionali sull'*habeas corpus*, per negare agli stranieri sospettati o accusati di terrorismo, le garanzie del corretto processo, del diritto alla difesa e finanche della libertà da detenzioni arbitrarie. Nel Regno Unito, la stessa *House of Lord* ha ritenuto possibile per le autorità di pubblica sicurezza avvalersi, sia pur ai soli fini investigativi, di informazioni ottenute mediante tortura (*House of Lord*, 8 dicembre 2005, *A and others vs. Secretary of State for the Home Department*). E giocando sulla labilità dei confini della sfera di libertà sottratte a limitazioni di ordine meramente amministrativo e non giurisdizionale, la giurisprudenza delle corti di merito inglesi ha di fatto legittimato misure di prevenzione fortemente limitative della libertà personale, anche in assenza di convalida del giudice, nonostante le perplessità avanzate sul punto dalla *House of Lords*.

Una questione non dissimile ha interessato anche il nostro ordinamento. E' stata, infatti, introdotta, con l'art.3 d.l. 144/2005, convertito, con modificazioni, dalla legge 155/2005, una forma di espulsione coattiva e immediata (dunque in assenza di convalida giurisdizionale) a titolo di misura di prevenzione, nei confronti degli stranieri la cui presenza in Italia sia ritenuta suscettibile di agevolare attività terroristiche, che è eseguita anche qualora non siano immediatamente ostensibili, per motivi di riservatezza (processuale o informativa), le informazioni poste alla base del provvedimento. Si è affermata espressamente "l'ammissibilità di norme indeterminate allorché si verte su situazioni preliminari alla commissione di reati di terrorismo o di eversione"; la prevalenza del "preciso ed indeclinabile dovere" dell'ordinamento alla tutela dell'ordine democratico e della sicurezza pubblica contro il terrorismo e l'eversione, anche rispetto ad altri principi costituzionali; l'ammissibilità di "misure insolite" purché siano "limitate nel tempo"⁴⁴. Inoltre, un indirizzo giurisprudenziale —in seguito smentito— ha ritenuto possibile desumere la natura terroristica di un'associazione dal suo inserimento nelle *blacklists*, redatte dal Consiglio dell'Unione Europea, sulla base delle analoghe liste predisposte dal Consiglio di sicurezza delle Nazioni Unite, giocando sulla distinzione, spesso sfumata, tra fonti di *intelligence* e prove utilizzabili processualmente, anche e soprattutto ai fini della prova in ordine alla colpevolezza dell'imputato. Pur senza alcuni eccessi della legislazione statunitense dei *Patriot Acts* e degli ordini presidenziali che ne costituiscono l'attuazione o l'integrazione, anche in Europa si è manifestata una tendenza all'adozione di un analogo paradigma politico-criminale che, a partire dai delitti di terrorismo, si estende spesso anche a fenomeni criminali diversi, comunque rappresentati come di grave allarme sociale. In tale contesto il rischio è che la democrazia securitaria prevalga sulla sicurezza democratica, garantita cioè da una comune assunzione di responsabilità da parte di cittadini consapevoli e informati.

Va inoltre ricordato che su un pianeta globalizzato e popolato da società forzatamente "aperte", la sicurezza non può essere conquistata, e tanto meno garantita in modo affidabile, in un solo paese o in un gruppo

⁴⁴ Relazione introduttiva del disegno di legge di conversione del d.l. 144/2005, di cui all'AS 3571, XIV legislatura.

di paesi: non con i propri mezzi, né indipendentemente dallo stato delle cose del resto del mondo.

La sicurezza è oggi globale nell'accezione semantica, poiché non va più intesa evocando solo la funzione "protettiva" esercitata dalla sovranità statale, bensì come nozione inclusiva di sfide apparentemente eterogenee ma strettamente interconnesse tra loro quali terrorismo, criminalità organizzata, pirateria informatica, instabilità economica, cambiamento climatico (desertificazione e movimenti di popolazione), pandemie, rischio nucleare (nelle sue varie declinazioni), contrasti religiosi o identitari. Ma la sicurezza è globale anche nell'estensione spaziale, in quanto tali minacce travalicano necessariamente i confini e riguardano territori "transnazionalizzati", rendendo imprescindibili un'azione coordinata a livello internazionale e un approccio multifattoriale. La sicurezza globale va dunque precisata come "sicurezza multidimensionale di carattere transterritoriale":

è palese che la risposta al terrorismo globale debba articolarsi in una linea altrettanto globale con l'elaborazione di regole globali, che coordinino fra loro le istanze di economia, solidarietà e sicurezza. Nello stesso tempo si faccia ricorso a strumenti e interventi che assicurino la sicurezza, ma garantiscano anche il rispetto dei diritti fondamentali della persona⁴⁵

6. LIBERTÀ E SICUREZZA NELL'ERA TECNOLOGICO-SCIENTIFICA

Gli ordinamenti e la scienza giuridica si trovano di fronte alla necessità di risolvere i problemi legati al progresso tecnologico-scientifico, che portano alla crisi del rapporto tradizionale "libertà-sicurezza". La *modernità* globale e *multidimensionale* genera, infatti, un preoccupante processo di *accumulo* di *anomalie* che incrinano le certezze legate ai *paradigmi conoscitivi* consolidati, i quali non sembrano essere più in grado di fornire spiegazioni e definizioni *esaustive* della realtà:

alla base di tutto si trova un complesso processo di trasformazione antropologica e sociale che vede come dominatori incontrastati la Rete, il digitale e i new media elettronici [...] lasciando addirittura intravedere possibili scenari

⁴⁵ FLICK, G. M., *Le regole per la globalizzazione e l'esperienza europea dopo l'11 Settembre*, edizioni Studium.it, rivista/2-2002, pp. 175-193.

legati al trionfo di una democrazia mediatica (teledemocrazia o mediacrazia) o di una repubblica elettronica magari fondata su gruppi di pressione e lobbies, movimenti politici e sociali, comunità virtuali che provano a sperimentare, pur tra mille criticità e variabili da considerare forme innovative di partecipazione politica dal basso e che si fanno portatori di istanze sociali e politiche⁴⁶.

Scenari che, secondo alcuni, potrebbero evolvere, in modo preoccupante, verso una forma di società, quella del massimo controllo, una specie di "Panoptismo Benthamiano"⁴⁷ che metterebbe in discussione le libertà faticosamente conquistate dall'individuo nel corso della modernità. Con i suoi potentissimi strumenti tecnologici funzionali al controllo e alla trasformazione del reale, la società della comunicazione istantanea si configura essenzialmente come una "società sorvegliata", nella quale tutti sono disposti a rinunciare a spazi di libertà per una maggiore sicurezza.

Il *controllo sociale* e il suo rapporto con il "potere", la *sorveglianza* e la *sicurezza* sono, da sempre, argomenti molto discussi che riguardano l'essenza stessa della *democrazia* (libertà, diritti di cittadinanza, *privacy*) e che, a partire dal *Panopticon* di Bentham, rielaborato da Foucault, per arrivare al "Grande Fratello" di Orwell, si sono sempre *nutriti* di potenti, ma soprattutto inquietanti suggestioni. Ma la rivoluzione digitale, la "società on line" e la *comunicazione elettronica in tempo reale*, investono tali questioni di implicazioni più complesse e preoccupanti. E c'è già chi, come Bauman, vede nella "Grande Rete" il materializzarsi di un nuovo *Leviatano*, o chi, come Lyon, ne analizza la possibile deriva verso un nuovo *Super-Panopticon*⁴⁸.

⁴⁶ DOMINICI, P., *Per un'etica dei new-media. Elementi per una discussione critica*, Firenze Libri Editore, Firenze 1998.

⁴⁷ Il Panopticon descritto da Bentham nel testo *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione* è un edificio a forma di anello, nel mezzo del quale c'è un cortile, al cui centro si eleva una torre. L'anello si divide in piccole celle che si affacciano tanto all'interno che all'esterno. In ognuna di queste piccole celle c'è, secondo lo scopo dell'istituzione, un bambino che impara a scrivere, un operaio che lavora, un detenuto che espia la sua pena, un folle in preda alla sua follia. Nella torre centrale c'è un sorvegliante che osserva attraverso le persiane, con le imposte socchiuse, in modo da poter vedere tutto, senza che nessuno lo veda. Secondo Bentham, quest'astuzia architettonica poteva essere utilizzata anche dalle istituzioni.

⁴⁸ LYON, D., *Surveillance society: monitoring everyday life*, Buckingham, Open University Press, 2001, Trad. it. *La società sorvegliata. Tecnologie di controllo della vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano, 2002.

Il primo interrogativo che un giurista è chiamato a porsi è se un mondo così nuovo possa essere governato dai vecchi, cari principi della Rivoluzione francese perché se il progresso tecnologico migliora la qualità della vita, apre nello stesso tempo spazi inesplorati, tanto da far parlare di un nuovo diritto fondamentale, quello alla tecnologia. Vale la pena ricordare a questo proposito che un diritto consta di due declinazioni della libertà: *freedom from* (libertà negativa) e *freedom to* (libertà positiva), delle quali parla Isaiah Berlin⁴⁹. Il diritto alla tecnologia, inteso come libertà di accesso ai suoi prodotti, non può essere perciò scisso dal diritto a essere liberi dalla tecnologia. I benefici di pratiche tecnologiche all'avanguardia devono convivere con il rispetto della dignità della vita umana dal momento che le *energie* sprigionate dai poteri della *tecnica* potrebbero avere effetti devastanti sull'uomo, sulle sue *libertà* e sull'ambiente in cui vive.

Un grande studioso dell'etica contemporanea Hans Jonas, nel suo celebre *Das Prinzip Verantwortung*, propone un'analisi della "civiltà ipertecnologica" prendendo le mosse dalla drammatica consapevolezza che

le promesse della tecnica moderna si sono trasformate in minaccia, o che questa si è indissolubilmente congiunta a quelle [...] Essa va al di là della constatazione della minaccia fisica. La sottomissione della natura finalizzata alla felicità umana ha lanciato con il suo smisurato successo, che coinvolge ora anche la natura stessa dell'uomo, la più grande sfida che sia mai venuta all'essere umano dal suo stesso agire⁵⁰.

La tecnica, secondo Jonas, si è imposta alla società contemporanea come "nuova utopia". Privata del legame con la sapienza, ha trasformato i "mezzi", già creati a vantaggio dell'uomo, in "fini" che subordinano l'uomo e a lui si impongono come nuovo destino. Oggi la tecnica "si è trasformata in un illimitato impulso progressivo della specie, nella sua impresa più significativa"⁵¹.

Si ripropone nella nostra epoca l'antico mito di Prometeo, svincolato però da qualsiasi presenza divina. La *hybris* antica si trasforma nell'arro-

⁴⁹ BERLIN, I., *Two Concepts of Liberty*, cit.

⁵⁰ JONAS, H., *Das Prinzip Verantwortung - Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt 1979, trad. it., *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino, 1993, p. 15.

⁵¹ *Ibidem*, p. 15.

ganza di un potere sciolto da ogni vincolo o timore, che ignora cioè i valori che una lunga tradizione aveva protetto all'ombra del "sacro".

Il filosofo, chiarendo in maniera inequivocabile la portata dei processi di "*mutamento sociale globale*" in atto, sostiene infatti che

il Prometeo irresistibilmente scatenato, al quale la scienza conferisce forze senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante, esige un'etica che mediante auto-restrizioni impedisca alla sua potenza di diventare una sventura per l'uomo⁵².

E' necessaria dunque una nuova prospettiva etica che Jonas definisce "etica della responsabilità", che si ponga come risposta critica verso la totale oggettivizzazione del mondo e la totale soggettivizzazione dell'azione umana, rappresentate, per Jonas, dal "disincanto del mondo"⁵³, dall'esistenzialismo, la prima, e dalla filosofia nietzscheana e heideggeriana, la seconda. Movimenti di pensiero che producono esiti nichilistici, la riduzione del mondo a cosa e la deresponsabilizzazione del soggetto di fronte ai suoi simili. L'etica della responsabilità è, invece, anti-individualistica e, pertanto, non kantiana. "L'imperativo categorico kantiano era diretto all'individuo"; al contrario, solo oltrepassando il limite dell'individualismo si può dare origine ad una società responsabile. Responsabilità, oggi più che nel mondo pre-moderno, urgente da fondare e da praticare poiché nella modernità l'azione dell'uomo nel e sul mondo acquista determinate caratteristiche come: l'estensione indefinita nel tempo e nello spazio, la capacità di modificare la natura, l'irreversibilità di particolari processi. Se, da un lato, tutto ciò aumenta la capacità d'azione dell'*homo*

⁵² *Ibidem*, p. 15.

⁵³ Weber, M., *Wissenschaft als Beruf* ("La scienza come vocazione"), 1919. A differenza della scienza, che ha a che fare con i fatti, la filosofia si occupa dei valori, che però non sono né assoluti né immutabili. Di fronte ad un mondo che di per sé manca di significato, sta agli uomini attribuirgliene uno: proprio a causa del *disincanto del mondo* (*Entzauberung der Welt*), il mondo si è spopolato degli dèi e delle forze magiche per diventare puro e semplice teatro dell'agire razionale dell'uomo. Inoltre poiché i valori sono tanti e inconciliabili, nel coltivare certi valori se ne escludono altri. In ciò consiste quella che Weber chiama "collisione" dei valori. Tale rapporto conflittuale sussiste anche all'interno di uno stesso ambito di valori: così, ad esempio in ambito estetico, il valore del bello può essere interpretato dagli artisti in maniera diversa: un artista farà riferimento ai valori barocchi, un altro a quelli gotici, ecc. Tale "politeismo dei valori" è riscontrabile anche nell'etica, alla quale Weber dedica il suo importantissimo saggio *Tra due leggi* (1916).

faber, dall'altro ne diminuisce la responsabilità, a causa dell'estensione, prodotta dalla scienza e dalla tecnica, dello scarto spazio-temporale esistente tra un'azione ed i suoi effetti:

iniziamo con un antico ammonimento sul potere e l'agire dell'uomo, nel quale in un senso archetipico risuona già, per così dire, una nota tecnologica con il famoso Coro dell'Antigone di Sofocle: molte ha la vita forze/tremende; eppure più dell'uomo nulla, vedi, è tremendo⁵⁴.

Per Jonas dunque, potenzialità distruttive sono insite nella stessa costituzione ontologica dell'uomo e sembrano essersi compiutamente incarnate nelle inquietanti potenzialità acquisite dall'uomo con la tecnica. I "nani" riescono a vedere più lontano dei "giganti", ma rischiano di perdere terreno in termini di consapevolezza e responsabilità. Esiste però per l'uomo la possibilità di recuperare quel sapere intorno agli scopi: la riflessione filosofica. Il pensiero rappresenta, infatti, un'insostituibile ed essenziale fonte per lo sviluppo critico del sapere (metafisica) e dell'agire (etica), al punto tale che, per Jonas, anche il nazismo, come qualsiasi altro male socio-politico umano, si spiega con il declino della filosofia, sia nel suo versante metafisico che in quello etico. Pertanto, per non cadere né in una forma di sapienza astratta, completamente scissa dalla realtà, né in un agire miope, incapace di vedere oltre se stesso, la metafisica e l'etica devono essere rimesse in relazione. E' questo lo scopo che si prefigge l'etica della responsabilità: ristabilire l'insostituibile ruolo della filosofia nella società, come pensiero metafisico in grado di orientare l'agire umano, collocandolo in un orizzonte di senso.

Nella "*Società ipercomplessa*"⁵⁵, servendosi della *ragione* e della *tecnica*, il "Prometeo scatenato" possiede, dunque, le potenzialità per poter trasformare in maniera illimitata il sistema-mondo; ma dinanzi a lui si apre una "*terra vergine della prassi collettiva*" che per la teoria etica si rivela tuttora "*terra di nessuno*". Jonas, già alla fine degli anni Settanta del secolo scorso (*Il principio responsabilità* è del 1979), intuiva e denunciava la "*colonizzazione dei valori*" da parte dell'alta tecnologia. Il filosofo tedesco arriva a proporre il concetto di "euristica della paura", proprio

⁵⁴ JONAS, H., *Das Prinzip Verantwortung - Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt 1979, cit., p. 36.

⁵⁵ DOMINICI, P., *La comunicazione nella Società Ipercomplessa*, FrancoAngeli, Milano 2011.

partendo dalla consapevolezza del nuovo potere della tecnologia. Non la paura che paralizza l'azione, ma quella che cerca di capire, di scoprire (questo significa euristica), che è generatrice di curiosità, prevede il male con apprensione, fa domande, sprona a rettificare quanto pensato e fatto sinora. Jonas evoca addirittura il dovere della paura:

diventa necessario il "fiuto" di un'euristica della paura che non si limiti a scoprire e raffigurare il nuovo oggetto, ma renda noto il particolare interesse etico che ne risulta⁵⁶.

Il principio di responsabilità è quindi connesso ad una "euristica della paura", già evocata, seppure in un altro contesto, da Thomas Hobbes, considerato da Jonas l'unico filosofo ad avere anticipato (pur dandone una lettura esclusivamente politica) tale idea:

Hobbes la sapeva più lunga facendo della paura il *primum movens* della ragione nelle faccende del bene comune⁵⁷.

Jonas comprende che la tecnologia, nel suo evolversi, tende a guadagnare progressivamente sempre più *autonomia*, acquisendo oltretutto una funzione propulsiva che trascende la volontà e le strategie degli individui *attori*, che da "liberi" diventano "schiavi". La natura complessa dei processi in atto ci obbliga, pertanto, ad andare oltre il *soggettivismo dei valori* e a ripensare lo spazio relazionale, strategie e competenze in chiave *transnazionale*. *L'etica della responsabilità*, proposta da Jonas per la "civiltà globale del rischio tecnologico" è, innanzitutto, un'etica fondata sulla "prudenza" e, soprattutto, sul "rispetto dell'Altro!" e del suo destino: "Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra".

In una *conditio humana*, nella quale l'*homo faber* per un verso si è trasformato in *homo creator*, in soggetto produttore di natura artificiale, per l'altro si appresta a diventare *homo materia*, l'appello alla cautela diventa il primo dovere della filosofia. Insegnando la cautela, infatti, l'euristica della paura rende consapevoli della posta in gioco e permette di ritrovare quel filo di speranza che è necessario all'azione: per trarre "dalla previsione del negativo il positivo" e "recuperare dall'orrore il rispetto perduto".

⁵⁶ JONAS, H., *Das Prinzip Verantwortung - Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt 1979, cit., p. 305.

⁵⁷ *ivi*, p. 590.

In un contesto di incertezza e vulnerabilità all'interno dei sistemi sociali, diventa anche strategica la funzione della comunicazione, delle comunità scientifiche e degli stessi intellettuali chiamati anch'essi ad assolvere il compito di "mediatori" dei conflitti. Parafrasando Marx e tenendo sempre presente Bloch, Jonas tematizza la validità di una "congiura elitaria per il bene":

una falsa coscienza sorretta da una coscienza giusta! Non inorridisco dinnanzi all'idea. Forse questo pericoloso gioco dell'inganno di massa (la "nobile menzogna" di Platone) è l'unica via di cui la politica alla fine disporrà, facendo avanzare il "principio paura" sotto la maschera del "principio speranza"⁵⁸.

Sarebbe naturalmente meglio e auspicabile sotto il profilo etico e pragmatico, poter affidare la causa dell'umanità al diffondersi di una vera "coscienza", animata dal necessario idealismo politico, che in anticipo di generazioni si facesse volontariamente carico, per i propri discendenti e nello stesso tempo per i contemporanei bisognosi di altri popoli, delle rinunce che una situazione privilegiata non impone ancora. Data l'imperscrutabilità del mistero "uomo", questo, sostiene Jonas, non va escluso.

È possibile individuare evidenti punti di contatto tra il pensiero di Jonas e quello di Beck — e degli altri teorici convinti assertori del *rischio e dell'incertezza* come dimensioni fondanti dei moderni sistemi sociali (Bauman su tutti)—.

Beck, ribadendo lo stretto legame tra l'analisi della *società globale del rischio* (e dell'*incertezza*) e la riflessione etica, sottolinea anche la necessità di una fondamentale *convergenza* a più livelli tra i diversi *saperi* e le comunità scientifiche, tra gli stati-nazione e le organizzazioni internazionali al fine di *governare* la globalizzazione e, in particolar modo, la *globalizzazione del rischio*:

le modalità di determinazione del rischio presuppongono una cooperazione oltre i fossati che dividono discipline, gruppi di cittadini, imprese, amministrazione e politica; o, più probabilmente, si perdono tra tutte queste cose in definizioni contrapposte e lotte per la definizione⁵⁹.

La comparsa di rischi su larga scala e di "incertezze fabbricate" genera, infatti, una dinamica di cambiamento politico e culturale che mina le

⁵⁸ *Ibidem*, p. 374.

⁵⁹ BECK, U., *Risk Society: Towards a New Modernity*, cit.

burocrazie statali, sfida il predominio della scienza e ridisegna i confini e le battaglie della politica contemporanea”⁶⁰

Nella sua teoria della “modernizzazione riflessiva”⁶¹, il sociologo tedesco sottolinea, pertanto, la necessità, di un nuovo tipo di politica per la vita, in grado di promuovere la nascita di istituzioni internazionali cooperative.

Nell’opera *Surveillance society: monitoring everyday life*, il sociologo canadese David Lyon riprende, attualizzandole, tutte le tematiche della cosiddetta “società del massimo controllo”. Egli ricostruisce intorno alla nozione di sorveglianza una complessa serie di fenomeni che caratterizzano le attuali organizzazioni sociali. A suo giudizio, infatti, la sorveglianza è ormai la forma propria della società dell’informazione: una sorveglianza pervasiva, che si esercita su corpi profondamente mutati dall’immersione nel fluire delle comunicazioni elettroniche, e che si dirama e si diffonde ovunque, riproponendo il modello del *Panopticon*:

le società che per le loro procedure amministrative e di controllo dipendono dalle tecnologie della comunicazione e dell’informazione sono società sorvegliate. Gli effetti di ciò sono percepibili nella vita quotidiana, la quale è strettamente monitorata come mai prima era successo nella storia⁶²

L’analisi di Lyon pone un ineludibile problema d’ordine generale. Se la società della sorveglianza deve essere considerata come un carattere della post-modernità, da essa è impossibile sfuggire, con essa si deve convivere. Una gabbia elettronica, al posto di quella d’acciaio di weberiana memoria, viene implacabilmente costruita intorno a ciascuno di noi, e non possiamo liberarcene con una negazione o una semplice ripulsa. Essa è ormai un dato di fatto, con il quale è necessario fare i conti. Bisogna,

⁶⁰ BECK, U., *The reinvention of politics. Towards a theory of reflexive modernization*, in U. Beck, A. Giddens, S. Lash, “*Reflexive modernization: politics, tradition and aesthetics in the modern social order*”, Polity Press, Cambridge, 1994, Tr. it. *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell’ordine sociale della modernità*, Asterios, Trieste, 1999.

⁶¹ Riflessiva perché la società contemporanea mette in atto un processo attraverso cui poter esaminare e criticare se stessa, riconoscendosi come società del rischio capace di produrre pericoli attraverso il processo di modernizzazione.

⁶² LYON, D., *Surveillance society: monitoring everyday life*, Buckingham, Open University Press, 2001, trad. it. *La società sorvegliata. Tecnologie di controllo della vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano, 2002.

quindi, definire le condizioni necessarie per evitare che la società della sorveglianza si risolva nel controllo autoritario, nella discriminazione, in vecchie e nuove stratificazioni sociali foriere di esclusione, nel dominio pieno della logica di mercato. Questo esige processi sociali, soluzioni istituzionali capaci di tener fermo il quadro della democrazia e dei diritti di libertà.

Il *controllo sociale* e il suo rapporto con il "potere", la *sorveglianza* e la *sicurezza* sono, da sempre, argomenti molto discussi —sui quali hanno scritto intellettuali come Michel Foucault— che riguardano l'essenza stessa della *democrazia* (libertà, diritti di cittadinanza, *privacy*) e che, a partire dal *Panopticon* di Bentham, rielaborato da Foucault, per arrivare al "Grande Fratello" di Orwell, si sono sempre *nutriti* di potenti, ma soprattutto, inquietanti suggestioni:

il liberalismo si impegna in un meccanismo in cui sarà tenuto, in ogni istante, ad arbitrare la libertà e la sicurezza degli individui attorno alla nozione di pericolo. [...] Pericoli continuamente suscitati, riattualizzati, messi in circolazione da quella che potremmo chiamare la cultura politica del pericolo. [...] La seconda conseguenza del liberalismo e dell'arte liberale di governare, è la formidabile estensione delle procedure di controllo, di costrizione e coercizione, destinate a costituire una sorta di contropartita e di contrappeso delle libertà. [...] Terza conseguenza è la comparsa, in questa nuova arte di governo, di meccanismi che hanno la funzione di produrre, ispirare ed accrescere la libertà, introducendo un sovrappiù di controllo e di intervento. Vale a dire che il controllo non funge più, in questo caso, da contrappeso necessario alla libertà, [...] diventa piuttosto il principio motore della libertà⁶³

Si tratta di questioni, che la rivoluzione digitale, la "società on line" e la *comunicazione elettronica in tempo reale*, ripropongono come di grande attualità. C'è già chi, come Bauman, vede nella *Grande Rete* il materializzarsi di un nuovo *Leviatano*, o chi, come Lyon, ne analizza la possibile deriva verso un nuovo *Super-Panopticon*:

quella che anche Beck chiama solidarietà della paura è destinata dunque a creare sistemi sociali chiusi al cambiamento e al confronto e ad erigere mura e steccati (ideologici e/o culturali), nonostante l'intensificarsi delle reti di interdipendenza e interconnessione⁶⁴.

⁶³ FOUCAULT, M., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano, 2005, pp. 68-70.

⁶⁴ DOMINICI, P., *Per un'etica dei new-media. Elementi per una discussione critica*, cit.

7. CONCLUSIONI

La minaccia terroristica ha messo in discussione l'impalcatura materiale e istituzionale della democrazia che l'Occidente faticosamente aveva costruito dal dopoguerra a baluardo dell'umana coesistenza.

Le istituzioni gestite dallo Stato a protezione della legge e dell'ordine, in presenza di tale rischio, hanno dovuto sperimentare la loro inadeguatezza e mettere in soffitta le categorie e le distinzioni ortodosse e consacrate, in apparenza collaudate e affidabili.

E così oggi tutte le società devono riconoscere di essere indifese di fronte a un futuro incerto e mutevole e inadeguate nel tutelare le scelte programmate.

In tale situazione, l'unica strada percorribile è da ricercarsi nella cooperazione tra istituzioni internazionali in grado di operare oltre i fossati che dividono discipline, gruppi di cittadini, imprese, amministrazione e politica. In presenza di rischi e problemi di natura globale, occorre "l'utopia di una società planetaria" come la definisce Flick, da perseguire attraverso "l'elaborazione di regole globali" [...] che assicurino la sicurezza, ma garantiscano anche il rispetto dei diritti fondamentali della persona"⁶⁵.

BIBLIOGRAFIA

- BAUMAN Z., *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity, 2000 (Trad. it. *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 19).
- BAUMAN Z., *Liquid fear*, Cambridge: Polity Press, 2006 (Trad. it. *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari, p. 120).
- BAUMAN Z., *Il demone della paura*, Laterza Gf La Repubblica, 2014.
- BECK U., *The reinvention of politics. Towards a theory of reflexive modernization*, in U.Beck, A. Giddens, S. Lash, "Reflexive modernization: politics, tradition and aesthetics in the modern social order", Polity Press, Cambridge, 1994, Tr. it. *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asterios, Trieste, 1999.
- BECK U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, Trad. it. *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2000.
- BERLIN I., *Il riccio e la volpe*, Adelphi, Milano, 1986.

⁶⁵ FLICK, G.M., *Le regole per la globalizzazione e l'esperienza europea dopo l'11 Settembre*, edizioni Studium.it, rivista72-2002, pp175-193

- BERLIN I., *Two Concepts of Liberty*, in I. Berlin *Four Essay on Liberty*, Oxford University Press, 1958, Trad. it. "Due concetti di libertà", in *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano, 1989.
- BOBBIO N., *Eguaglianza e libertà*, Einaudi Contemporanea, Torino, 1995.
- CASTEL R., *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, La République des idées, 2003, Trad. it. "L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti", a cura di M. Galzigna e M. Mapelli, Einaudi, Torino, 2004, pp. 8-14, 16-22).
- COSTANT B., *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*(1819), Écrits politiques, Gallimard, coll. "Folio", 1997, p. 593-595.
- DOMINICI P., *Per un'etica dei new-media. Elementi per una discussione critica*, Firenze Libri Editore, Firenze 1998.
- DWORKIN R. e MAFFETTONE S., *I fondamenti del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- DWORKIN R., *Giustizia per i ricci*, Feltrinelli, Milano, 2013.
- FLICK G.M., *Le regole per la globalizzazione e l'esperienza europea dopo l'11 Settembre*, edizioni studium.it, rivista/2-2002.
- HABERMAS J., *Die postnationale Konstellation: Politische Essays*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998, Trad. it. "La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia", Feltrinelli, Milano, 1999.
- HABERMAS J., *Faktizität und Geltung*, Frankfurt 1992, Trad. it. *Fatti e norme*, a cura di La Ceppa, Laterza, Roma-Bari, 2013.
- HAYEK F. Von, *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, 1960, Trad. it. in Italia "La società libera", Vallecchi, Firenze, 1969.
- HOBBEST., *Leviathan*, Cambridge, University Press, 1996, Trad. it. *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze, 1976.
- JONAS H., *Das Prinzip Verantwortung - Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt 1979, Trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino, 1990.
- LYON D., *Surveillance society: monitoring everyday life*, Buckingham Open University Press, 2001, Trad. it., *La società sorvegliata. Tecnologie di controllo della vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano, 2002.
- LOCKE J., *The Second Treatise of Government*, Trad. it. *Secondo Trattato sul governo*, Editori Riuniti, Roma, 2006.
- MAGRIS C., *La storia non è finita*, Garzanti, Milano, 2006.
- NOZICK R., *Anarchy, State, and Utopia*, New York, 1974, Trad. it. *Anarchia, stato e utopia*, il Saggiatore, Milano, 2008.
- POPPER K., *La società aperta e i suoi nemici*, Armando Editore, Roma, 2004
- RAWLS J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard, University Press, 1971, Trad. it., Santini U., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982.
- RAWLS J., *The Law of Peoples*, Cambridge, MA 1999, Trad. it. "Il diritto dei popoli", Edizioni di Comunità, Torino, 2001.
- RAWLS J., *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press. Paperback edition, 1996, Trad. it. "Liberalismo politico", a cura di S. Veca, Einaudi, 2012.

- SEN A., *Development as Freedom*, Oxford University Press, 1999, Trad. it., *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano, 2000.
- SEN A., *La crisi economica globale? Colpa di liberismo e finanza. E' tempo di giustizia e libertà* entrevista di O. Pivetta, *L'Unità*, 25 maggio 2010.
- TORRES GUTIÉRREZ A., "Propuestas para la integración del Islam ante la violencia religiosa: Convivencia, Pluralismo y Seguridad", en *Liberdade Religiosa, Risco e Segurança*, Ratio Legis, trabajo en curso.