

Umanità e relazioni internazionali

MICHELE NICOLETTI

Vorrei ragionare sulla molteplicità di significati che il concetto di “umanità” (così caro e utilizzato nella storia di ogni giorno, e talvolta drammaticamente declinato, come avviene nel caso della guerra “umanitaria”) porta con sé. Noi parliamo di umanità come ciò che è proprio dell’uomo, l’essenza dell’uomo – direbbero i filosofi – ciò che distingue gli uomini dagli altri esseri viventi, dagli animali e dagli dei; parliamo poi di umanità come famiglia umana, come insieme di uomini, come genere umano; e parliamo infine dell’umanità come atteggiamento etico di rispetto e di partecipazione. Vorrei cercare di vedere se questi significati diversi si possono declinare nel campo delle relazioni internazionali, per dire che l’umanità è la sorgente delle relazioni internazionali; può essere il metodo di queste relazioni; e può essere anche lo scopo di questi rapporti.

L’umanità come sorgente delle relazioni internazionali

Nelle tradizioni che caratterizzano la nostra civiltà occidentale è stata guadagnata con una certa fatica, ma anche sicurezza, l’idea che gli uomini appartengano ad un’unica società: la società del genere umano. È un’idea fortissima nelle tradizioni religiose ebraiche, cristiane, islamiche, ma anche nella tradizione stoica: l’idea che tutti gli uomini appartengano ad un’unica società, indipendentemente dal colore della loro pelle, uguali per la loro uguale umanità. Il concetto di umanità (*humanitas*) originariamente non era così esteso: anticamente era un concetto aristocratico e veniva riservato solo ad alcuni uomini, ai nobili e ai colti, e solo attraverso un certo travaglio è stato esteso a tutti gli uomini, anche a quelli che, appunto, anticamente venivano considerati “barbari”. Mi piace ricordare una breve frase di Seneca:

«Siamo membri di un immenso organismo. La natura ci ha creato fratelli, generandoci per gli stessi principi e per gli stessi fini, per cui se è delitto il nuocere ad un concittadino, perché questi è parte della patria, è delitto anche nuocere ad un uomo qualsiasi, perché egli è tuo concittadino nella città più grande, cioè nell’umanità».

Questa idea di umanità come famiglia umana da cui tutti provengono, e che tutti lega in un qualche modo misterioso, è antica. Originariamente era un’idea aristocratica; poi si è estesa a tutti gli esseri viventi – qualcosa di analogo è successo ai diritti umani, nati in un certo senso come diritto di una minoranza all’interno dell’Occidente e che oggi noi in qualche modo concepiamo come patrimonio di tutta l’umanità. Inoltre, questo processo di estensione del concetto di umanità da alcuni privilegiati a tutti gli esseri umani è connesso, in queste tradizioni, ad una relazione dell’uomo con il divino. È qualcosa di tipico non solo delle tradizioni ebraica e cristiana, ma anche della tradizione stoica. Gli stoici ritenevano che questa grande città, che abbraccia tutti gli uomini, abbracciasse anche gli dei. Ed è interessante, nella tradizione cristiana, sottolineare come questo tema dell’*humanitas*, originariamente definisca una caratteristica della divinità, prima che dell’uomo. *Humanitas* è la parola che viene utilizzata nella *Vulgata* per tradurre la parola greca *filantropia*, che Paolo usa nella lettera a Tito: è la magnanimità di Dio verso gli uomini, prima di essere una caratteristica degli uomini stessi. Nel dibattito cristologico dei primi secoli, *humanitas* è la natura umana di Cristo prima di essere (con Agostino) la caratteristica del genere umano, una condizione umana caduca, fragile.

È interessante notare come questi uomini dell’antichità, gli stoici da un lato, i Padri della Chiesa dall’altro, concepissero l’umanità non solo come una “specie umana”, quindi un fatto biologico che lega tutti gli esseri viventi, ma la definissero una *res publica*, come una città (si pensi alla *città di Dio* di Agostino) e quindi concepissero questa unità non solo come un fatto biologico, ma come una forma di vita, quella forma di vita che per loro era la forma di vita più alta, la forma di vita di uomini liberi e uguali.

Quando pensiamo alle relazioni “internazionali”, dobbiamo dire che non sono relazioni con l’esterno, ma sono relazioni all’interno. Habermas recentemente parla di una “politica interna del mondo” per sottolineare che quando noi leggiamo i giornali e ci occupiamo dell’Iraq non stiamo più parlando della politica estera, ma siamo parlando della politica interna del mondo. Cioè della nostra politica. Allora le relazioni fra popoli non sono relazioni con l’esterno. Il diritto che c’è fra i popoli non è semplicemente un diritto che c’è fra entità sovrane, ma è – e questo è stato un riferimento molto forte per secoli, anche se poi è andato in crisi in età moderna – un diritto interno all’umanità stessa.

L’umanità come metodo

Nell’antichità l’umanità – ciò che distingue l’uomo dagli altri esseri viventi – era in qualche modo qualificata dal fatto della ragione. Però il concetto

si è via via arricchito, tanto è vero che in alcune tradizioni ciò che noi chiamiamo *humanitas*, ciò che è tipicamente umano, non è solo la capacità di ragionare, ma è anche la capacità, ad esempio, di patire. A questo proposito un grande autore come Rosmini indicava proprio l'esperienza della sofferenza come quell'esperienza che ci consente di valutare la violazione di un diritto. «Esiste un diritto ogniquale esiste una persona atta almeno a patire, nel qual caso esiste nelle altre persone il dovere morale di non cagionarle dolore».

Questo è un concetto di umanità che è molto diverso dal concetto iniziale, per cui “umani” sono gli esseri razionali: “umani” sono gli esseri che sentono, che soffrono e che aspirano alla felicità e che vivono questa loro aspirazione, spesso negata o offesa dalla natura o da altri esseri umani. Ecco perché qui si è sviluppata quella tradizione “umanitaria” per cui diciamo che bisogna avere un atteggiamento “umanitario” nei confronti dei prigionieri. Sta a significare esattamente questo: un atteggiamento che non fa patire, non fa soffrire.

Interessante è notare che questo senso di *humanitas* come benevolenza, come trattamento umanitario, nell'antichità non era utilizzato per designare i rapporti interpersonali, ma prima di tutto i rapporti pubblici. Il portatore dell'*humanitas* era l'imperatore: era lui che doveva per primo trattare umanamente i cittadini. Sono i titolari di un potere pubblico ad avere l'obbligo primario di trattare umanamente gli altri. Quando noi pensiamo alla filantropia pensiamo generalmente a qualcosa che riguarda la sfera privata, mentre invece nella tradizione antica e dell'età media questo era un valore prevalentemente e in primo luogo pubblico. Pensiamo poi allo sviluppo del diritto bellico: il diritto “umanitario” è proprio legato all'esigenza di non perdere l'umanità anche nel conflitto più aspro.

Però, perché quest'obbligo diventi effettivo, è essenziale che noi riconosciamo nell'altro un soggetto uguale a noi, e quindi il trattamento umanitario ha bisogno di un “riconoscimento”. Il tema del riconoscimento dell'uguale dignità è di fondamentale importanza, e lo vedrei bene legato al tema dell'interdipendenza e della fraternità. Perché l'interdipendenza è essenziale, però ci può essere anche una interdipendenza “asimmetrica”: io posso essere dipendente anche da cose che non sono sul mio stesso piano. La stessa fraternità, che è concetto principe, nella sua concretezza può essere segnato dalla violenza: pensiamo alle liti fra fratelli, ai fratricidi che inaugurano le storie dell'umanità, Abele e Caino, Romolo e Remo... spesso anche queste sono delle relazioni asimmetriche. Per questo è essenziale recuperare i temi dell'interdipendenza e della fraternità all'interno del tema dell'uguale riconoscimento, che è un elemento cardine nelle grandi costruzioni del diritto internazionale. Kant e Hegel hanno prospettive diverse, per non dire opposte, però concepiscono il diritto internazionale al loro tempo come fondato sull'uguale riconoscimento della dignità di tutti i popoli. È solo per questo che posso trat-

tare l'altro come pari a me, mentre quello di cui oggi noi soffriamo non è solo l'immane violenza che viene dispiegata contro l'uomo, ma è anche la pesante asimmetria con cui vengono trattati i popoli.

Mi pare importante sottolineare come questo significato dell'umanità sia stato scoperto quando l'umanità europea e mediterranea si è aperta ad un'altra umanità. Ne *La distruzione delle Indie* del padre domenicano Bartolomeo de Las Casas ricorre molte volte il termine “esseri umani”, regolarmente viene utilizzato per parlare degli indios; mentre invece, quando si descrivono le violenze dei *conquistadores* europei, si parla degli “inumani”. Un radicale capovolgimento rispetto al concetto dell'umanità aristocratica, che concepiva gli altri come barbari. Qui invece c'è la consapevolezza che l'altro, che si vorrebbe barbaro o selvaggio, è un essere umano, mentre noi ci siamo disumanizzati.

L'umanità come scopo delle relazioni internazionali

Ci interroghiamo se l'umanità possa anche essere una comunità politica, presente o futura, e in qual senso lo sia. Il discorso si fa più problematico, è un tema sul quale dobbiamo ancora meditare. C'è una tradizione di pensiero, la tradizione stoica, da cui è nato il cosmopolitismo, che è molto forte anche oggi e che tende a concepire l'umanità come una società politica, come una specie di evoluzione di quelle che sono le nostre società più piccole: c'è il villaggio, poi la città, la nazione, il continente e poi l'umanità. L'umanità sarebbe in cammino verso questa direzione, per cui la nostra comunità politica di riferimento è quella universale, che un domani ci darà le leggi e un domani ci governerà.

Tuttavia, rispetto a questa indicazione così forte, così radicale, non sono poche le voci politiche e di teorici politici che manifestano qualche perplessità. E forse qualcosa emerge anche tra di noi, quando sottolineiamo il tema delle differenze, della custodia della pluralità. Perché si teme che una comunità politica unica, che abbraccia tutta l'umanità, possa essere non-plurale, appiattita, omologata; una comunità che ricorda una specie di super-Leviatano, un grande ed inquietante potere protettore. Alcuni dei Padri della Chiesa ritenevano che solo l'Anticristo, prima della venuta del Messia, avrebbe unificato politicamente tutta la terra; invece l'orizzonte biblico è l'orizzonte della pluralità dei popoli, pluralità che non è frutto della torre di Babele, non è frutto del peccato, ma frutto della creazione divina che ama circondarsi della pluralità e della diversità.

Non solo: il concetto di umanità può essere anche strumentalizzato, come avviene nella guerra “umanitaria”, da chi vuole combattere gli altri in nome dell'umanità, da chi in qualche modo pretende che la propria parte politica sia portavoce

in quanto tale, interprete esclusiva dell'umanità. È stato soprattutto Carl Schmitt a sottolineare questo rischio: che le guerre umanitarie possano trasformarsi in guerre più crudeli perché i nemici dell'umanità sono giudicati non-uomini, e sono coloro nei confronti dei quali è possibile usare qualsiasi arma e qualsiasi strategia, perché, se l'altro con cui io devo combattere non è un altro come me, è un demonio, è la forza del male, è il non-uomo, è il criminale... allora io posso fare qualsiasi cosa contro di lui. È qualcosa di diverso rispetto alla cultura, di cui si trovano tracce anche nell'antichità, che anche nel nemico cercava di vedere l'uomo. Hannah Arendt, una grandissima filosofa novecentesca, ha delle pagine memorabili per descrivere la diversità della guerra del Novecento, la guerra di sterminio in cui l'altro viene negato alla radice, rispetto alla guerra dell'antichità, alla guerra di Troia, in cui Omero – il greco per eccellenza – canta la grandezza dei troiani, la loro nobiltà, i loro affetti familiari e riconosce anche la miseria della propria parte politica.

Per questo preferisco pensare all'umanità come un concetto politico in senso lato, per meglio dire come un concetto etico e giuridico, come una società che ci unisce, che ci obbliga moralmente, che ci vincola giuridicamente, ma che non necessariamente deve prevedere un unico potere politico e un'unica legge civile. Questa è la tradizione anche della seconda Scolastica – penso a Suarez, un grande autore gesuita del Seicento – che sosteneva l'idea di una società del genere umano come una comunità etica e giuridica, ma non una comunità politica, perché la politica resta per sua natura legata alla particolarità e nessun uomo potrebbe dare una legge a tutti gli altri uomini.

E quindi ciò che noi dobbiamo elaborare non è tanto una trasposizione dello schema hobbesiano a livello mondiale (come gli Stati si sono costruiti concentrando il potere nelle mani di un'unica istanza, così adesso costruiamo le Nazioni Unite in modo analogo), ma pensare invece in termini federativi, in termini di un multipolarismo ben temperato, cioè di una cornice etica e giuridica che vada a temperare le ragioni politiche diverse. Questa mi pare anche l'indicazione di Kant, che pensava al concetto di umanità come un'idea regolativa, più che costitutiva, un ideale escatologico più che un progetto immediatamente e concretamente realizzabile, ma non per questo meno vincolante e meno cogente.

Ecco perché il concetto di umanità può dirci molto sul tema delle relazioni internazionali: può ricordarci l'uguaglianza degli uomini e delle donne; può ricordarci i diritti che ciascuno ha, non perché appartenga ad uno Stato o a una città, ma perché appartiene all'umanità; può ricordarci il dovere di uguaglianza, e quindi è la negazione di ogni paternalismo, e invece è l'invito alla reciprocità. E ancora ci ricorda che nessuno ha il diritto di ergersi ad unico legittimo rappresentante di questa grande società, ma che ognuno di noi deve fare la propria parte perché essa sia affidata alla vita. ■

L'ordinamento comunale e la partecipazione civica

MICHELE NULLI

Il Comune nell'ordinamento prerepubblicano

La riforma del Titolo V della Costituzione repubblicana, entrata in vigore nel mese di novembre 2001, ha introdotto un significativo cambiamento nell'ambito dei rapporti fra livelli di governo, ponendo in termini paritari la relazione fra Stato, Regioni, Province e Comuni e sostituendo la formula, poco rispondente ai principi di decentramento politico e di sussidiarietà, dell'articolazione della Repubblica in Regioni, Province e Comuni.

In tale prospettiva è uscita rafforzata, soprattutto per la distribuzione delle funzioni, la valenza costituzionale del Comune, che proprio il Legislatore Costituente del 1948 aveva voluto esprimere in chiara controtendenza con le precedenti forme di governo.

Lo Statuto Albertino, varato con mera legge ordinaria, non dava infatti alcuna copertura costituzionale all'ente Comune, mentre lo Stato fascista ne operò un forte ridimensionamento, relegando tale istituzione a mero terminale periferico di competenze statali e, quindi, a soggetto sostanzialmente esecutore di provvedimenti decisi a livello centrale e non locale.

Nell'ordinamento prerepubblicano il Comune, peraltro, non si configura mai quale ente autonomo, capace in altre parole sia di darsi un proprio indirizzo che di determinare da sé regole valide per la generalità dei propri cittadini, per cui si preferisce parlare di autarchia, per indicare la condizione del Comune di poter emanare provvedimenti amministrativi. Ne sono una dimostrazione i seguenti aspetti:

- 1) esiste il voto per censo e non il suffragio universale, mentre il voto riconosciuto ai soli uomini si eserciterà ben poche volte a causa dell'avvento del ventennio fascista;
- 2) l'unica volontà realmente governativa appartiene allo Stato, rappresentato localmente dal prefetto, dotato di poteri invasivi anche nei confronti dei Comuni attraverso controlli non solo di legittimità, ma estesi anche al merito delle scelte amministrative;