

OS DIREITOS
HUMANOS
POR UM FIO?
PERSPECTIVAS
TRANSDISCIPLINARES
EM TORNO DOS
DIREITOS HUMANOS
EM TEMPOS DIFÍCEIS

SILVÉRIO DA ROCHA-CUNHA
MARCO ANTÓNIO BAPTISTA MARTINS
RAFAEL FRANCO VASQUES (ORGS.)

OS DIREITOS
HUMANOS
POR UM FIO?
PERSPECTIVAS
TRANSDISCIPLINARES
EM TORNO DOS
DIREITOS HUMANOS
EM TEMPOS DIFÍCEIS

SILVÉRIO DA ROCHA-CUNHA MARCO
ANTÓNIO BAPTISTA MARTINS RAFAEL
FRANCO VASQUES (ORGS.)

OS DIREITOS HUMANOS POR UM FIO?

Perspectivas transdisciplinares em torno dos direitos humanos em tempos difíceis

Coordenação: Silvério da Rocha-Cunha
Marco António Baptista Martins
Rafael Franco Vasques

Capa: Sal Design Studio

Paginação: Margarida Baldaia

© 2019, Autores e Edições Húmus

Edições Húmus, Lda., 2019
End.Postal: Apartado 7081
4764-908 Ribeirão – V. N. Famalicão
Tel. 926 375 305
humus@humus.com.pt
ISBN: 978-989-755-418-6

Impressão: Papelmunde – V. N. Famalicão
1.ª edição: Novembro de 2019
Depósito Legal n.º: 460713/19

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/CPO/00758/2013

Índice

Introdução	7
SILVÉRIO DA ROCHA-CUNHA MARCO BAPTISTA MARTINS RAFAEL FRANCO VASQUES	
1. Economia: paradigmas, ensino, ideologia e cultura desviante <i>Adam Smith, Becker e Sutherland</i>	9
CARLOS PIMENTA	
2. Políticas públicas de austeridade e direitos sociais	43
CLÁUDIA TOLEDO MOISÉS SANTOS JÚNIOR	
3. Divisible, Contingent and Parochial? <i>The instrumentality of EU fundamental rights</i>	65
EDUARDO GILL-PEDRO	
4. O paradoxo dos Direitos Humanos: instrumentalização e coisificação	87
ELISABETE MORAIS	
5. Globalização e Estado social: contradições e perspectivas	103
FRANCISCO JOSÉ TOMÁS CATARRO	
6. Utopia dos direitos <i>Aporias e possibilidades da cidadania contemporânea</i>	123
HUGO CARVALHO DE MATOS FERNANDEZ	
7. Strumentalizzazione ideologica, impotenza giuridica e processi di soggettivazione <i>Spunti di riflessione sui limiti e sulle potenzialità democratiche della dottrina dei diritti umani</i>	143
IRENE VIPARELLI	

8. A União Europeia e os Direitos Humanos: da omissão à protecção efectiva? ISABEL CAMISÃO	165
9. Globalização – a idade dos limites <i>A perspetiva de Serge Latouche</i> JOÃO TAVARES ROBERTO	187
10. A <i>Agonia</i> da Humanidade JOÃO VAZ RODRIGUES	207
11. Os direitos e o papel contramajoritário do STF JOSÉ EDUARDO FARIA	227
12. À procura da condição humana neste início de século XXI MARCO ANTÓNIO BAPTISTA MARTINS	245
13. Contributos da teoria do reconhecimento para a renovação dos Direitos Humanos PAULO VITORINO FONTES	261
14. Porque odiamos? <i>A exclusão do “Outro” em tempos de crise</i> PILAR DAMIÃO MEDEIROS	285
15. Carl Schmitt e o caso excepcional como obstáculo a uma supremacia incontestável do Direito RAFAEL FRANCO VASQUES	299
16. O estranho caso dos Direitos Humanos no labirinto da política moderna. <i>Aporias e um convite à utopia</i> SILVÉRIO DA ROCHA-CUNHA	321
17. Paradoxos da juridicização, do desenvolvimento sustentável e dos direitos humanos <i>A questão indígena</i> SORAYA NOUR SCKELL	361

7.

Strumentalizzazione ideologica, impotenza giuridica e processi di soggettivazione

Spunti di riflessione sui limiti e sulle
potenzialità democratiche della
dottrina dei diritti umani

IRENE VIPARELLI*

1. Introduzione

Alan Badiou, nel suo libro *L'Etica*, interpreta la centralità che ha assunto la problematica della tutela dei diritti umani a partire dagli anni '90 del secolo scorso come diretta conseguenza del crollo del marxismo rivoluzionario; come espressione dello spostamento della questione del soggetto dal terreno politico al piano dell'etica e, quindi, in ultima istanza, come il segno della crisi della razionalità politica:

Privati di tutti i riferimenti collettivi, spossessati dell'idea di un "senso della Storia", non potendo più sperare in una rivoluzione sociale, numerosi intellettuali, e con loro vasti settori dell'opinione, hanno aderito, in politica, all'economia di tipo capitalista e alla democrazia di tipo parlamentare. In "filosofia", essi hanno riscoperto le virtù dell'ideologia costante dei loro avversari di ieri:

* Professora Auxiliar na Universidade de Évora. Membro integrado do Centro de Investigação em Ciência Política (CICP).

l'individualismo umanitario e la difesa liberale dei diritti contro tutte le costrizioni dell'impegno organizzato. Piuttosto che cercare i termini di una nuova politica di emancipazione collettiva, essi hanno insomma adottato le massime dell'ordine "occidentale" costituito. Così facendo, essi hanno disegnato un violento movimento reattivo riguardo a tutto ciò che gli anni Sessanta avevano pensato e proposto. (Badiou, 2006: 11-12)

Badiou, rinnovando "da sinistra" la critica schmittiana (Schmitt, 2018) dei diritti umani, mette in luce la realtà scissa, duale, inconciliabile, che si nasconde dietro l'universalità formale del soggetto kantiano: da un lato, l'umano si configura come un privilegio del "primo mondo", assumendo la fisionomia del soggetto occidentale; dall'altro le vittime, i rifugiati, i perseguitati, appaiono come immagini dell'inumano, come espressione di una «*sotto-umanità*» (Badiou, 2006: 20) che ha bisogno di esser umanizzata "dall'esterno", attraverso l'intervento umanitario. Il presunto soggetto democratico kantiano quindi, conclude Badiou, esprime in realtà una visione gerarchica dell'essere, strutturata sull'ipotetica superiorità del mondo occidentale.

Žižek, riprendendo e elaborando ulteriormente la prospettiva di Badiou, riconduce tale scissione essenziale del soggetto etico di matrice kantiana al binomio Fenomeno-Noumeno. Chi è, infatti, l'uomo dei diritti umani, se non il vuoto noumenico da cui emerge la positività fenomenica dell'umanità? Chi è, se non il reale lacaniano? Chi, se non l'inumano, il mostruoso a partire dal quale si definisce l'umano? La dottrina dei diritti umani, quindi, per Žižek, esprime un punto di vista mistificatorio che, presentandoci «tale mostruosità dell' "umano in quanto tale" [...] come una sublime essenza umana» (Žižek, 2005: 18), costruisce la base ideologica del nuovo progetto egemonico occidentale:

È chiaro che il rovesciamento di Saddam Hussein da parte degli Stati Uniti, legittimato dallo scopo di porre fine alle sofferenze della popolazione irachena, non era soltanto motivato da altri interessi politico-economici (il petrolio), ma era anche legato a una precisa idea delle condizioni politiche ed economiche che avrebbero dovuto aprire la prospettiva della libertà per la popolazione irachena (democrazia liberale occidentale, garanzia di proprietà privata, l'inclusione nel mercato economico globale, ecc.). (Žižek, 2005: 9)

La critica radicale di Badiou e Žižek alla dottrina dei diritti umani, se ha indubbiamente il merito di metterne in luce le principali aporie teoriche e politiche, si struttura però, a nostro avviso, su una troppo veloce identificazione della problematica etico-giuridica della tutela degli esclusi con la questione ideologica della strumentalizzazione politica. A ben vedere, infatti, tali problematiche, in realtà, hanno origini teoriche tra loro molto eterogenee: mentre il "sospetto ideologico" trova la sua genesi nella critica marxiana del formalismo giuridico; la necessità di un diritto delle "vittime" ha il suo nucleo teorico nella critica arendtiana dei diritti umani.

Il presente contributo si propone di mettere a confronto tali due tradizioni critiche, cercando di definire i termini per un confronto produttivo, che eviti ogni impropria identificazione di problematiche che, sebbene indubbiamente legate tra loro, permangono però eterogenee e non perfettamente sovrapponibili. In tal modo si proverà a relativizzare la critica radicale di Badiou e Žižek, alla ricerca di un approccio più costruttivo, in grado di far emergere non solo i limiti ma anche le potenzialità democratiche della dottrina dei diritti umani.

2. Marx. Dall'homme-bourgeois alla forma generale del dominio capitalístico

Il giovane Marx, nel 1943, intraprende una celebre polemica contro Bruno Bauer sul problema dell'emancipazione politica degli ebrei nella Germania del tempo. Bauer, nel suo scritto *La questione ebraica*, aveva affrontato il problema da una prospettiva eminentemente teologica: solo quando da un lato gli ebrei avessero rinunciato al loro essere "particolare", al loro "esser giudeo", per riconoscersi come "enti generici", e lo Stato tedesco, dall'altro, si fosse emancipato dalla sua base confessionale, solo allora si sarebbero affermate le condizioni dell'emancipazione politica degli ebrei tedeschi. Per Bauer, quindi, l'abolizione *tout court* della religione era posta come *conditio sine qua non* per l'emancipazione politica in generale e, in particolare, per l'emancipazione degli ebrei.

Marx disloca radicalmente la prospettiva teorica: la questione dell'emancipazione degli ebrei rappresenta soltanto una forma particolare del problema più generale del rapporto tra lo Stato e i suoi cittadini, esprimendo quindi un problema non teologico, ma eminentemente politico. Infatti, continua Marx, se si volge lo sguardo agli Stati Uniti d'America, al solo Paese che ha portato compiutamente a termine l'emancipazione politica, il nucleo "mondano" della questione emerge chiaramente. Proprio qui, dove la forma moderna dello Stato democratico è pienamente realizzata, la religione, lungi dall'esser scomparsa, rappresenta un elemento fondamentale della società civile. Il che dimostra, secondo Marx, in primo luogo, e contro l'ipotesi baueriana, la piena compatibilità di religiosità ed emancipazione politica. In secondo luogo il carattere insufficiente, limitato, parziale dell'emancipazione politica: «Il limite dell'emancipazione politica si rivela immediatamente nel fatto che lo Stato può liberarsi da un limite senza che l'uomo ne sia *realmente* libero, che lo Stato

può essere un *libero Stato* senza che l'uomo sia *un libero uomo*» (Marx, 2004: 181). E infatti, proprio come lo Stato ateo non libera realmente l'uomo dall'illusione religiosa, ma si limita a superare idealmente la religione, così, parallelamente, lo Stato non libera effettivamente l'uomo dalle differenze "particolari" «di *nascita*, di *ceto*, di *formazione*, di *professione*» (Marx, 2004:183), ma piuttosto non le riconosce come «differenze *politiche*» (Marx, 2004: 183), le definisce come caratteristiche specifiche della società civile, in opposizione allo Stato.

Il risultato fondamentale di tale scissione d'idealità e materialità è la definitiva trasformazione dell'alienazione religiosa in alienazione mondana, politica:

Là dove lo Stato politico ha raggiunto il suo vero sviluppo, l'uomo conduce non soltanto nel pensiero e nella coscienza, bensì nella *realtà*, nella *vita*, una doppia vita, una celeste e una terrena: la vita nella *comunità politica*, nella quale si considera come *collettivo*, e la vita nella *società civile*, nella quale agisce come *uomo privato*, che considera gli altri uomini come mezzi, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee. (Marx, 2004: 183-184)

La separazione dei *droits de l'homme* dai *droits du citoyen*, nucleo teorico della *Déclaration* del 1789, è un riflesso di tale caratteristica scissione: da un lato *l'homme* è il soggetto della società civile, che conduce una vita "particolare", separato dalla vita politica della comunità e occupato a soddisfare le proprie necessità e i propri egoistici interessi privati. È insomma, nient'altro che il *bourgeois* opposto al *citoyen*. Dall'altro, il *citoyen*, in quanto espressione soltanto ideale dell'universalità generica dell'essere umano, in quanto figura astratta, è il simbolo dell'impotenza dell'universalità giuridico-politica di fronte al dominio dell'egoismo:

Questa circostanza diventa ancora più strana se consideriamo che la qualità del cittadino e la *comunità politica* vengono addirittura degradate dagli emancipatori politici a mero *mezzo* per preservare questi cosiddetti diritti dell'uomo, e che pertanto il *citoyen* viene considerato al servizio dell' *homme* egoista, che la sfera nella quale l'uomo si comporta come ente collettivo viene degradata al di sotto della sfera nella quale si comporta come ente parziale, infine che non l'uomo come *citoyen*, bensì l'uomo come *bourgeois* viene considerato l'uomo *vero e proprio*. (Marx, 2004: 195)

Così l'affermazione della trascendenza-separazione del potere politico rispetto alla società, centrale nella *Déclaration* del 1789, rivela il suo segreto, mostrandosi come uno strumento per la subordinazione della socialità umana agli interessi privati dell'uomo particolare, egoista, borghese (diritto alla proprietà privata, alla sicurezza, all'uguaglianza monadica dei singoli individui).

La critica marxiana ai *droits de l'homme*, solitamente, è presentata come espressione della “fase feuerbachiana” del percorso di formazione del giovane Marx; una fase che già nel 1845-46, con la critica al materialismo di Feuerbach sviluppata nelle *Tesi su Feuerbach* e nell' *Ideologia tedesca*, si considera superata.

A nostro avviso, però, tale liquidazione del testo giovanile è decisamente troppo rapida. Se, infatti, volgiamo lo sguardo ai testi della maturità, dedicati alla critica dell'economia politica, la polemica di Marx contro le “robinsonate” del liberalismo ripropone e rinnova l'antica critica ai *droits de l'homme*. Contro l'ipotesi giusnaturalista di un presunto “stato di natura” anteriore e primario rispetto alla costituzione della società, Marx, nella celebre *Introduzione del '57*, afferma:

Questa non è che l'apparenza, e precisamente l'apparenza estetica delle piccole e grandi robinsonate [...]. È soltanto nel XVIII secolo,

nella “società civile”, che le diverse forme de contesto sociale si contrappongono all’individuo come un puro strumento per i suoi scopi privati, come una necessità esteriore. Ma l’epoca che genera questo modo di vedere, il modo di vedere dell’individuo isolato, è proprio l’epoca dei rapporti sociali (generalmente da questo punto di vista) finora più sviluppati. L’uomo è nel senso più letterale un ζῷον πολιτικόν, non soltanto un animale sociale, ma un animale che solamente in società può isolarsi. La produzione dell’individuo isolato al di fuori della società – una rarità che può capitare ad un uomo civile sbattuto per caso in una contrada selvaggia, il quale già possiede in sé potenzialmente le capacità sociali – è un tale assurdo quanto lo è lo sviluppo di una lingua senza individui che vivano insieme e parlino tra loro. (Marx, 1997: 5)

A prima vista, sembra che in questo breve passaggio Marx riprenda per filo e per segno tutti gli elementi della critica sviluppata nel testo giovanile *Sulla questione ebraica*: l’astrazione *homme* è definita come il segno di una determinata strutturazione dei rapporti sociali, della scissione tra “animale sociale” e “animale politico” e della subordinazione della società ai fini privati. A ben vedere però, a nostro avviso, nell’*Introduzione del ’57* il quadro teorico muta notevolmente: non più “figura generale” della società capitalistica, la subordinazione del *citoyen* a l’*homme-bourgeois* appare qui come una categoria particolare, relativa soltanto al secolo XVIII, ovvero alla prima fase, “costituente”, della società borghese. Parallelamente, il movimento d’individualizzazione, di separazione dell’individuo dalla società, separandosi dalla figura particolare del *bourgeois*, si universalizza, riconoscendo nella scissione tra l’interesse particolare, privato e l’interesse sociale la conseguenza dell’alto grado di sviluppo delle forze produttive e della complessità delle relazioni sociali. Insomma, nell’*Introduzione del ’57*, la subordinazione del sociale agli interessi privati, persa la sua originaria personificazione

– il *bourgeois* – diventa il segno della logica specifica della società capitalistica, in cui la socializzazione delle forze produttive è funzionale alla separazione-dominio dell'interesse privato.

In che modo la critica marxista dei *droits de l'homme* può oggi, dopo più di 200 anni, aiutarci a riflettere sulla questione dei diritti umani? Per rispondere a tale questione, è importante notare che non solo sul terreno della teoria marxiana, ma soprattutto sul piano economico, politico e ideologico l'*homme-bourgeois* perde rapidamente la sua centralità. In primo luogo, infatti, le leggi dello sviluppo capitalistico impongono la progressiva dissoluzione della figura singolo investitore e la parallela affermazione di un inarrestabile processo di socializzazione del capitale. Lenin e Luxemburg, proseguendo la riflessione marxiana, riconoscono nel capitalismo monopolistico dell'epoca dell'imperialismo la figura culminante, estremamente aggressiva, di tale processo di socializzazione capitalistica.

In secondo luogo, e parallelamente, anche sul piano giuridico e politico la prima metà del XX secolo esprime una profonda crisi dei diritti umani: da un lato, con la rivoluzione sovietica, il potere politico non è più concepito come strumento di protezione delle libertà individuali ma come uno strumento della lotta di classe; come espressione della dittatura di una classe sull'altra. Dall'altro, parallelamente, i regimi dittatoriali europei non riconoscono più al diritto la sua tradizionale funzione costituente, posta invece ora, schmittanamente, come prerogativa della sovranità. Infine anche negli Stati Uniti, dopo la crisi del 1929, si dissolve l'ideologia smithiana del *laissez faire* e si riconoscono allo Stato le funzioni imprenditoriali della pianificazione economica e della redistribuzione della ricchezza sociale¹. Fine dei diritti umani, insomma?

1 Su tali questioni cfr. per esempio Negri (1973) o Tronti (2006).

A nostro avviso, nella misura in cui l'identificazione concreta de l'*homme* col *bourgeois* si dissolve nelle reti di una società complessa e di un'economia politicamente organizzata, è l'altro aspetto della critica marxiana dei diritti dell'uomo, sviluppata nell'*Introduzione del '57*, che assume sempre più pregnanza e interesse. Ciò che permane attuale della critica marxiana è infatti l'astratto movimento di separazione-dominio dell'interesse privato rispetto alla società e la conseguente subordinazione di quest'ultima agli interessi del capitale. L'*homme* insomma, in quanto personificazione dell'interesse privato, non si identifica più con il *bourgeois* ma è il simbolo dello stesso capitale socializzato, in quanto forma privata di appropriazione della ricchezza sociale.

3. Arendt. La concretizzazione de l'*homme* nell'apolide

La fondazione della tematica dei diritti umani sul presupposto della scissione individuo-società definisce un'indubbia continuità tra la riflessione arendtiana e la critica del giovane Marx. Un'astratta analogia che, però, si concretizza in prospettive teoriche tra loro eterogenee e, per molti versi, incompatibili e incomparabili. In Marx, come abbiamo visto, l'*homme* è un concetto formale, risultante da una determinata astrazione ideologica, espressione mistificata della reale subordinazione della società agli interessi privati. In Arendt niente di tutto ciò. L'astrazione-separazione dall'essere sociale è un processo assolutamente reale-materiale. Alla fine della Prima Guerra mondiale, infatti, l'*homme*, in quanto figura della scissione tra individuo e società, si impone sul terreno internazionale incarnandosi nella nuova figura dell'apolide. Le minoranze che, prive di ogni nazionalità, sono escluse da ogni *status* giuridico e dai più elementari diritti civili e politici diventano espressione

della completa riduzione dell'uomo a "nuda vita" (Agamben, 2005), a una forma di esistenza che ha perso tutti i connotati propriamente umani.

Per Arendt, la *Dichiarazione* del 1789, aveva segnato la definitiva conquista della solitudine ontologica dell'uomo, secolarizzando il potere e liberandolo dalle fondazioni trascendenti. Tale immanentizzazione della politica si strutturava sul presupposto dell'inseparabilità dell'*homme* e del *citoyen*; un presupposto che però, con la fine della Prima Guerra mondiale, era stato empiricamente negato, in Europa, dall'opposizione tra chi, per la sua appartenenza all'ordinamento politico, aveva "il diritto ad avere diritti" e chi, invece, aveva perso la nazionalità e, con essa, ogni protezione giuridica:

Anche i nazisti, nella loro opera di sterminio, hanno per prima cosa privato gli ebrei di ogni status giuridico, della cittadinanza di seconda classe, e li hanno isolati dal mondo dei vivi ammassandoli nei ghetti e nei *Lager*; e, prima di azionare le camere a gas, li hanno offerti al mondo costatando con soddisfazione che nessuno li voleva. In altre parole, è stata creata una condizione di completa assenza di diritti prima di calpestare il diritto alla vita. (Arendt, 2004: 410)

Com'è noto, Arendt pubblica *Le origini del totalitarismo* nel 1948, nello stesso anno della *Dichiarazione Universale dei diritti umani*, in un momento storico in cui dominava l'idea cosmopolitica di una fondazione del diritto internazionale sui diritti fondamentali dell'uomo. La positivizzazione giuridica della categoria di umanità, secondo i fautori di un nuovo ordine internazionale, avrebbe permesso di superare definitivamente il pericolo della separazione dell'*homme* dal *citoyen*, garantendo a tutti gli uomini la tutela dei diritti basilari: «in tale contesto [...] il diritto ad avere diritti, o il diritto di ogni individuo ad

appartenere all'umanità, dovrebbe essere garantito dall'umanità stessa» (Arendt, 2004: 413).

Eppure Arendt è ben lontana da ogni ottimistico idealismo: come sul piano nazionale, infatti, anche sul terreno internazionale la questione dei diritti umani s'incontra subordinata al problema, eminentemente politico, dell'accesso/esclusione dal sistema dei diritti. Nulla, infatti, può garantire che, sul terreno internazionale, «un bel giorno un'umanità altamente organizzata e meccanizzata decida in modo democratico, cioè per maggioranza, che per il tutto è meglio liquidare certe sue parti» (Arendt, 2004: 414). La proclamazione universale dei diritti umani non può quindi riuscire, per Arendt, a liberare definitivamente l'uomo dalla possibilità della barbarie, dell'orrore, della distruzione, poiché la possibilità dell'inumano si fonda sulla condizione specifica dell'uomo moderno. Ormai libero dal peso della trascendenza, delle tradizioni, della religione, delle consuetudini, l'uomo struttura l'ordinamento giuridico sul nuovo principio dell'«identificazione del diritto con l'utile» (Arendt, 2004: 414); a partire quindi dalla subordinazione del diritto alle esigenze pragmatiche e funzionalistiche della tecnocrazia.

Tale riflessione arendtiana mette in luce una nuova contraddizione nella problematica dei diritti umani. Da un lato, infatti, l'importanza che il tema dell'esclusione dalla società assume nella prima metà del XX secolo spinge alla dislocazione del concetto di umanità dal terreno etico-morale al piano giuridico: soltanto l'affermazione globale di un sistema giuridico internazionale funzionale alla protezione dei diritti umani potrebbe superare la scissione tra *homme* e *citoyen*, riconoscendo a ogni essere umano il "diritto ad avere diritti". Dall'altro, però, tale principio universalmente democratico entra necessariamente in tensione con la fondazione moderna del diritto sull'utile; con la subordinazione del terreno etico al piano pragmatico; con la sottomissione dell'umano alla razionalità tecnica. In tal

modo la critica arendtiana riesce a cogliere tutta la complessità della questione dei diritti umani, che da un lato incarnano le potenzialità democratiche del concetto di umanità, dall'altro esprimono l'impotenza dell'umano di fronte al dominio dell'"utile".

Che legame c'è le figure dell'*homme* della critica marxiana e l'*homme-apolide* arendtiano? In primo luogo, è importante sottolineare come i due dispositivi teorici, a nostro avviso, si sviluppino su terreni contigui, senza mai giungere a incontrarsi, senza mai produrre sintesi teoriche, ma senza contraddirsi. La critica arendtiana, infatti, mettendo in luce un'essenziale dualità nella questione dei diritti umani, permette, a nostro avviso, di superare una certa unilateralità della critica marxiana: da un lato, tra *homme* marxiano e categoria arendtiana di "utile" è possibile individuare una medesima figura logica – il rapporto di "universalità formale" e "interessi pratico-particolari" (anche se in Arendt manca completamente la connotazione economicistica e di classe). Dall'altro lato, però, la riflessione arendtiana, centrandosi sulla nuova figura, materiale e storica, dell'*homme*, mette in luce un'altra contraddizione fondamentale della dottrina dei diritti umani: quella tra l'identificazione del "diritto con l'utile" e l'esigenza dell'affermazione di un nuovo paradigma cosmopolitico del diritto, universalmente inclusivo e definitivamente libero dal vincolo con "il particolare".

In tal modo, tra la critica di Marx e di Arendt, emergono due problematiche, tra loro eterogenee e relativamente indipendenti, legate alla questione dei diritti umani: 1. la problematica del rischio di strumentalizzazione ideologica del diritto, derivata dalla forma privata di appropriazione della ricchezza nel modo di produzione capitalistico. 2. La problematica dell'impotenza dei diritti umani, derivata dalla contraddizione tra il potenziale democratico del cosmopolitismo giuridico e la moderna subordinazione dell'uomo alla tecnocrazia.

4. L'attualità delle critiche di Marx e Arendt

Negli anni novanta del secolo scorso il concetto di “diritti umani” ha vissuto senz’ombra di dubbi la sua “età dell’oro”: la caduta dell’URSS e la fine della divisione bipolare del globo sembravano aver finalmente affermato le condizioni storiche per portare avanti quel progetto, espresso nella Carta dell’ONU, di una comunità internazionale pacifica e regolata dal diritto. Eppure, tale ipotesi cosmopolitica si è rivelata ben presto utopica. In primo luogo i diritti umani diventano oggetto di una progressiva ideologizzazione, della trasformazione dell’umanitarismo in “interventismo umanitario”, in strumento di giustificazione per nuove guerre, in cui è molto difficile stabilire il limite tra le supposte ragioni umanitarie e quelle geopolitiche. Danilo Zolo mette in luce il vincolo essenziale che lega la nuova centralità dei diritti umani al nuovo progetto egemonico americano, enunciato nel 1992 nella nuova *Defense Planning Guidance*:

L’interesse che viene perseguito con la forza delle armi è la stabilità dell’ordine mondiale in un quadro di accresciuta interdipendenza dei fattori internazionali, e di elevata vulnerabilità degli interessi dei paesi industriali. Si tratta di garantire agli Stati Uniti e alle altre potenze industriali il libero e regolare accesso alle fonti energetiche, anzitutto al petrolio e al gas combustibile, l’approvvigionamento delle materie prime, la sicurezza dei traffici marittimi e aerei e la stabilità dei mercati mondiali, in particolare di quelli finanziari, impedendo nello stesso tempo la proliferazione delle armi biologiche, chimiche e nucleari. Si tratta insomma di garantire lo sviluppo dei processi di globalizzazione economica in un quadro di elevata e crescente asimmetria delle relazioni internazionali [...]. A più riprese gli Stati Uniti individuano una serie di nemici, in parte identificati con le organizzazioni (non statali) del *global terrorism*, in parte denunciati come appartenenti

a una lista di “Stati canaglia” (*rogue States*) [...] da considerare possibili destinatari di un intervento militare. (Zolo, 2009: 123-124)

Gli attentati del settembre 2001 rappresentano senz'ombra di dubbio il momento di definitiva radicalizzazione di tale tendenza all'ideologizzazione dei diritti umani: la problematica dell'“interventismo umanitario” lascia infatti il posto alla nuova rappresentazione ideologica di uno scontro tra civiltà, di una lotta tra forze del bene e del male. Lo stesso Habermas, il più forte sostenitore della possibilità e della necessità di rinnovare il progetto kantiano della pace perpetua nella contemporaneità, riconosce che, a partire dal 2001, si è affermata una pericolosa tendenza all'eticizzazione dei diritti umani, che ne rimuove il nucleo giuridico, trasformandoli in strumenti di un «unilateralismo egemonico che [...] si presenta [...] come una variante imperiale» (Habermas, 2007: 146).

Tale incapacità di pacificazione delle relazioni internazionali, tale sottomissione del diritto internazionale alla nuova politica di potenza americana, ha trasformato il progetto di pacificazione delle relazioni internazionali attraverso il diritto nel suo opposto, in un disordine geopolitico globale, dominato da sempre nuovi minacciosi orizzonti di guerra. Così *l'homme*, l'uomo separato dalla sua socialità, assume oggi una nuova centralità, personificato nelle decine di milioni di profughi in fuga da zone di guerra e di migranti in fuga dalla miseria.

I processi di ideologizzazione della dottrina dei diritti umani da un lato, il continuo aumento delle “vittime” e l'impotenza della comunità internazionale dall'altro, dimostrano empiricamente la persistente attualità delle due critiche di Marx e Arendt. Come spingere i diritti umani oltre tale circolo, che sembra insuperabile, di strumentalizzazione e inefficienza? Come riproporre la problematica dei diritti umani, in quanto espressione di una potenza utopica e democratica, contro i processi di

strumentalizzazione? Come dar voce agli “esclusi” della nostra contemporaneità? Ci sembra che la sfida, lanciata da Jacques Rancière e da Étienne Balibar, di riformulare il dei diritti umani su differenti presupposti epistemologici possa indicare un cammino promettente per una riflessione produttiva.

5. Diritti umani e processi di soggettivazione

La riflessione di Jacques Rancière sui diritti dell’uomo, sviluppata nel saggio *Who’s the subject of the rights of man?*, parte dalla constatazione del vincolo tra il crollo dell’URSS e la rinnovata centralità della questione dei diritti umani. Rancière legge tale centralità come una sorta di “vendetta” nei confronti del giovane Marx: se quest’ultimo aveva identificato i diritti umani con i diritti dell’uomo “egoista”, con il crollo dell’Unione sovietica i diritti umani divengono piuttosto espressione di un mondo “post-storico”, finalmente pacificato, in cui «la democrazia globale corrisponderebbe al mercato globale dell’economia liberale» (Rancière, 2004: 297)².

Tale rappresentazione idilliaca della contemporaneità post-guerra fredda però, sottolinea Rancière, svela immediatamente il suo lato oscuro, facendo emergere nuove «figure dell’inumano» (Rancière, 2004: 297) quali i conflitti etnici, i fondamentalismi religiosi, i movimenti xenofobi. I diritti umani diventano così i

diritti delle vittime, i diritti di coloro che non sono capaci di affermare i diritti o persino di avanzare una rivendicazione in loro nome; così, eventualmente, i loro diritti devono essere sostenuti da altri, anche a costo di frantumare l’edificio del Diritto

2 La traduzione del testo di Rancière è mia.

internazionale in nome di un nuovo diritto all' "ingerenza umanitaria" – che si riduce infine al diritto di invasione. (Rancière, 2004: 298)

Rancière nega così la possibilità di un approccio tradizionale alla questione dei diritti umani. Tale prospettiva, infatti, partendo dalla scissione dell' *homme* e del *citoyen*, della vita politica e della vita privata, deve necessariamente assumere i connotati dell'insolubile paradosso arendtiano: se i diritti umani sono i diritti dell'uomo, sono allora "i diritti di chi non ha diritti", ovvero sono inesistenti, inefficaci. Oppure i diritti dell'uomo sono i diritti dei cittadini, di coloro che appartengono ad uno stato costituzionale. In questo caso, però, coincidono con i diritti civili e politici ed esprimono quindi una tautologia.

Come usciamo da tale impotente oscillare tra "vuoto" e "tautologia"? Rancière promuove una terza definizione dei diritti dell'uomo:

I Diritti dell'Uomo sono i diritti di coloro che non hanno i diritti che hanno e che hanno i diritti che non hanno [...]. I Diritti Dell' Uomo non sono i diritti di un singolo soggetto che allo stesso tempo sarebbe la fonte e il portatore dei diritti e si limiterebbe ad usare i diritti che possiede [...]. Il soggetto dei diritti è il soggetto, o più precisamente il processo di soggettivazione, che colma l'intervallo tra le due forme di esistenza di tali diritti. (Rancière, 2004: 302)

In tale definizione proposta da Rancière il vuoto e la tautologia si trasformano in figure dinamiche, metamorfiche, poiché il processo di soggettivazione si afferma come definizione di un vincolo, come costituzione di un ponte tra la tautologia della mera proclamazione formale del diritto e il vuoto della sua pratica assenza. In tal modo i diritti umani non si identificano

più con i diritti delle vittime, dei rifugiati, della “vita nuda” agambeniana; ma sono rappresentati come il connotato fondamentale per l’affermazione del soggetto e per la costituzione di un nuovo spazio politico. I processi rivendicativi di diritti che, formalmente, dovrebbero appartenere a tutti gli uomini e che, praticamente, appartengono soltanto a una “parte” dell’umanità, costituisce il terreno di una “disputa”, di un “disaccordo”, di un processo antagonistico che è per Rancière il nucleo più autentico della politica³:

Un soggetto politico, come io lo concepisco, è la capacità di mettere in scena il dissenso. Emerge quindi che l’uomo non è un termine vuoto opposto ai diritti attuali del cittadino. Ha un contenuto positivo che è la revoca di ogni differenza tra quelli che “vivono” in una o l’altra sfera di esistenza, tra coloro che sono e non sono qualificati per la vita politica. La vera differenza tra l’uomo e il cittadino non è un segno di una separazione che dimostra che i diritti o sono vuoti o sono tautologici. È l’apertura di un intervallo per la soggettivazione politica. (Rancière, 2004: 3015)

La rappresentazione teoricamente dominante dei diritti umani, come diritti delle “vittime”, di coloro che non hanno la possibilità e la capacità di lottare per i loro diritti, di quelle figure dell’esclusione assoluta dalla civiltà rappresenta, per Rancière, la conseguenza principale del processo di depoliticizzazione della società, fondato sulla visione consensuale della democrazia che, mentre trasforma la politica in “polizia”, in mera amministrazione dell’esistente, esclude il confronto politico e blocca i processi di trasformazione dell’essere.

La prospettiva di Balibar, seppur con notevoli differenze, è a nostro avviso complementare all’ipotesi di Rancière. In

3 Cfr. Rancière, 2016.

occasione dei 200 anni della *Déclaration* del 1789, Balibar ha redatto un lungo testo, *La proposition de l'égaliberté*, in cui propone una radicale rivisitazione della questione dei diritti dell'uomo. Anche lui, proprio come Rancière, è convinto della necessità di superare la tradizionale separazione tra l'*homme* e il *citoyen*. È soltanto la loro completa identificazione, infatti, che determina il valore rivoluzionario della *Déclaration* del 1789, affermando, sia contro la prospettiva liberale sia contro l'ipotesi socialista, l'inscindibilità dei principi della libertà e dell'uguaglianza: da un lato è impossibile un processo di affermazione della libertà che non sia, allo stesso tempo, affermazione dell'uguaglianza; dall'altro ogni conquista egualitaria è, allo stesso tempo, un'affermazione di libertà. A questa doppia identificazione necessaria, dell'*homme* con il *citoyen* e del *égalité* con la *liberté* Balibar attribuisce il nome dell'*égaliberté*, dell'enunciato per eccellenza rivoluzionario.

La fondamentale caratteristica dell'*égaliberté* è la sua impossibile oggettivazione e concretizzazione, il suo esser un principio indeterminato, un' "universalità negativa", un concetto che, per il suo carattere assoluto, non può trovare un'immediata concretizzazione storica. Conseguentemente, l'enunciato rivoluzionario si afferma soltanto attraverso la costituzione di un campo conflittuale, attraverso l'apertura di

una sfera indefinita di "politicizzazione" delle rivendicazioni di diritti che ripetono, ognuno a suo modo, l'esigenza di una cittadinanza o di un'iscrizione istituzionale, pubblica, della libertà e dell'uguaglianza: in quest'indefinita apertura si iscrivono sia ... le rivendicazioni di diritto dei salariati e dei dipendenti, sia quelle delle donne o degli schiavi, successivamente quelle dei colonizzati. (Balibar, 2010: 38)⁴

4 La traduzione del testo di Balibar è mia.

La forma storica di manifestazione dell'enunciato rivoluzionario è allora il conflitto, l'apertura di una zona indefinita di politicizzazione, determinata dai differenti processi di rivendicazione di diritti. È, insomma, l'affermazione di una congiuntura politica in cui le relazioni di forza tra gli agenti storici definiscono la possibilità della trasformazione. Democrazia, allora, è per Balibar il terreno in cui si ridefiniscono le frontiere e si mettono alla prova le capacità inclusive ed espansive degli ordinamenti politici.

Proprio come Rancière, quindi, anche Balibar rifiuta ogni sostanzializzazione della democrazia e ogni formalizzazione della politica, in nome di una visione pratica, processuale e essenzialmente antagonista dell'essere sociale.

In conclusione, ci sembra che la sottrazione, compiuta da Rancière e Balibar, della problematica dei diritti umani al tradizionale paradigma liberale da un lato cerca di definire le condizioni per una liberazione dei diritti universali dai pericoli della loro strumentalizzazione; dall'altro prova a individuare un nuovo vincolo tra diritti e azione politica che possa superare la problematica arendtiana dell'impotenza giuridica. In tal modo, con Žižek e Badiou, Rancière e Balibar contestano radicalmente la tradizionale rappresentazione kantiano-formale dei diritti umani. Dall'altro però, mantenendo separate la problematica ideologica marxiana dalla problematica giuridica arendtiana, individuano e cercano di valorizzare il potenziale democratico dei diritti umani.

6. Breve conclusione

Le riflessioni che abbiamo sviluppato nel corso del presente contributo ci hanno in primo luogo portato a distinguere, nel quadro della dottrina dei diritti umani, due questioni tra loro

eterogenee: quella ideologico-marxiana della strumentalizzazione dei diritti umani e quella giuridico-arendtiana della contraddizione tra il cosmopolitismo giuridico dei diritti umani e l'identificazione moderna del diritto con l'utile.

Di fronte a tali aporie e limiti essenziali, ci sembra che le ipotesi teoriche di Rancière e Balibar permettano di sviluppare una critica costruttiva. L'inserzione dei diritti umani in un nuovo paradigma epistemologico, definito dal post-strutturalismo e del post-marxismo francese, permettono infatti di superare sia i rischi ideologici sia l'impotenza del formalismo giuridico e di rifondare la questione dei diritti umani su un piano eminentemente politico. Da un lato, infatti, la critica strutturalista della trascendenza e la critica althusseriana dell'ideologia sottraggono la questione della soggettività politica ad ogni apriori e a ogni formalismo trascendentale. Dall'altra, le nuove interpretazioni francesi dell'opera di Spinoza permettono di ripensare la questione della soggettività in generale e, in particolare, della pratica politica oltre ogni *apriorismo*, in un orizzonte teorico assolutamente immanente, completamente costitutivo, eminentemente pratico. Contro il formalismo, che depoliticizza il politico riducendolo ad amministrazione, i diritti devono essere pensati come pratiche di rivendicazione, come poteri antagonisti, elementi conflittuali nell'ordine definito. Insomma, come inaugurazione, da parte della società civile transnazionale, di continui processi di decostruzione, ricostruzione e ridefinizione dei confini della democrazia.

Referenze bibliografiche

- AGAMBEN, G. (2005). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi. Torino.
- ARENDT, H. (2004). *Le origini del totalitarismo*. Tr. it A. Guadagnin. Einaudi. Torino.
- BADIOU, A. (2006). *L'etica. Saggio sulla coscienza del Male*. A cura di C. Pozzana. Cronopio. Napoli.

- BALIBAR, É. (2010). *La Proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989 – 2009*. Presses Universitaires de France. Paris.
- HABERMAS, J. (2007). *L'occidente diviso*. Tr. it. M. Carpitella. Laterza. Roma-Bari.
- MARX, K. (1997). *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*. Vol. I., tr. it. E. Grillo. La Nuova Italia. Scandicci (Firenze).
- MARX, K. (2004). Sulla questione ebraica. In M. Tomba (a cura di), *La questione ebraica*. Manifestolibri. Roma.
- NEGRI, A. (1973). *John M. Keynes e la teoria capitalistica dello stato nel '29*. In Collettivo. *Operai e stato*. Feltrinelli. Milano.
- RANCIÈRE, J. (2004). Who is the Subject of the Rights of Man. *South Atlantic Quarterly*, 103 (2/3): pp. 297-310.
- RANCIÈRE, J. (2016). *Il disaccordo*. Meltemi. Milano.
- TRONTI, M. (2006). *Operai e capitale (1966)*. DeriveApprodi, Roma.
- SCHMITT, C. (2018). *Il concetto di "Politico"* in Id., *Le categorie del 'politico'*. A cura di G. Miglio e P. Schiera. Il Mulino. Bologna.
- ŽIŽEK, S. (2005). *Diritti umani per Odradek?*. Tr. it. M. Agostini. Nottetempo. Roma.
- ZOLO, D. (2009). *Globalizzazione. Una mappa di problemi*. Laterza. Roma-Bari.