

Soldati o mercanti: libertà e sviluppo tra politica e diritto
STEFANO CARLONI

Nei vent'anni seguiti all'abbattimento del Muro di Berlino il dibattito pubblico, nelle aule accademiche come nelle piazze delle metropoli occidentali – a partire dai disordini di Seattle –, si è incentrato su due tematiche reciprocamente implicantisi: da un lato la legittimità della pretesa, imputata a torto o a ragione al “mondo libero” uscito vincitore dalla Guerra Fredda sotto la guida degli Stati Uniti d’America, di imporre a tutto il pianeta la propria *way of life* basata sulla ricerca di uno sviluppo senza fine volto alla soddisfazione di bisogni individuali (pretesa alla quale si contrappongono nostalgie mitizzanti di paradisi perduti fra le selve del Chiapas e istanze di un ritorno a stili di vita ecologicamente più “sostenibili” o addirittura di una radicale “decrescita” *anche* demografica¹); dall’altro, e a un livello più profondo, la giustificabilità di quella connessione fra il primato dell’individuo e delle sue spettanze nei confronti della comunità di appartenenza e l’affrancamento del genere umano da millenarie condizioni di povertà materiale e arretratezza spirituale, che caratterizza teoresi e prassi dell’Occidente rispetto a culture, come quella cinese, nelle quali l’adozione del capitalismo come mera «forma di produzione» (*Produktionsweise*) di beni si accompagna tuttora ad una ferrea repressione di ogni minimo dissenso nei confronti dell’ideologia ufficiale². In verità siamo qui di fronte al conflitto fra due modelli antitetici di organizzazione sociale, che possono esser chiamati “società statica” e “società dinamica”. Scopo del presente scritto è mostrare, in estrema sintesi, come queste forme di società discendano dalla costituzione ontologica duale dell’ente uomo, sintesi di *finito* e *infinito*, e dalle correlate opposte pulsioni alla *chiusura* e all’*apertura*, le quali si sostanziano nelle modalità coesistenziali, rispettivamente, della *Politica* e del *Diritto* e danno luogo, a loro volta, a esiti di *dispotismo*, *stagnazione* e *guerra* ovvero di *libertà*, *sviluppo* e *pace*.

1. Società statiche e primato della Politica

Carattere precipuo delle società *statiche* è l’assenza dell’individualità. Con ciò non si intende affermare superficialmente che in tali organizzazioni viga una completa uguaglianza e fungibilità fra i vari membri (come sostenuto ad es. dal Durkheim, il quale le chiamava

¹ Cf. S. LATOUCHE, *Le pari de la décroissance*, Fayard, Paris 2006, tr. it. Di M. Schianchi, *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2008; *Petit traité de la décroissance sereine*, 2007, tr. it. *Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino 2008. Latouche sostiene esplicitamente che «per assicurare a tutta la popolazione mondiale gli stessi consumi di un americano o di un francese occorrerebbero da tre a otto pianeti», e che «la crescita demografica infinita in un pianeta finito è realmente impossibile».

² Nel 2010 l’intellettuale cinese Liu Xiaobo è stato insignito del Premio Nobel per la Pace in virtù della sua pluridecennale campagna nonviolenta per il rispetto e l’applicazione nel suo Paese dei diritti umani fondamentali, ma il riconoscimento è stato consegnato a una sedia vuota – perché Liu Xiaobo è stato condannato nel 2009 a undici anni di carcere per aver promosso la diffusione di un documento chiamato «Carta 08», firmato da più di 10.000 persone, nel quale si invitavano le autorità di Pechino a promuovere riforme politico-sociali in senso liberaldemocratico – e in una cerimonia che ha visto l’eloquente assenza, oltre che della Cina comunista, delle delegazioni di Russia, Iran, Egitto, Sudan, Venezuela e di altri Paesi che intrattengono a vario titolo rapporti di collaborazione economica e di affinità ideologica con quel regime.

“società a solidarietà meccanica”³): le società premoderne esibiscono anzi agli occhi degli antropologi una vasta gamma di ceti, classi e ordini gerarchicamente stratificati, a partire dalla tradizionale tripartizione contadini-guerrieri-sacerdoti. Si intende piuttosto far rilevare come peculiarità, inclinazioni, bisogni e desideri di ciascun membro del corpo sociale siano completamente determinati dal fatto di nascere all’interno di un determinato ceto, classe o ordine – i contadini generano contadini, i guerrieri altri guerrieri – e in definitiva dalla sua appartenenza a quella determinata società che lo avvolge come un bozzolo o utero, regolando con le sue leggi ogni momento e ogni modalità della sua vita terrena e ultraterrena. Il carattere *rigido* di questo modello sociale si estende anche alla sfera economica, dominata da forme di pastorizia e agricoltura di pura sussistenza che ancorano la comunità al territorio, alla *justissima tellus*⁴ che è insieme fonte prima ed esclusiva della sopravvivenza biologica (sia per chi la coltiva direttamente, sia per i guerrieri e sacerdoti che si appropriano dei suoi frutti a compenso del loro servizio), *patrimonio* trasmesso agli eredi e *misura* della ricchezza comune.

Il paradigma di questo tipo sociale è Sparta⁵, la città ove bastava aggiungere una corda alla propria lira per incorrere nella punizione degli efori⁶, con i suoi cittadini obbligati a non avere proprietà privata⁷, a prendere i pasti in comune⁸, ad affidare l’educazione dei figli alla comunità⁹ e a condividere col vicino finanche le proprie mogli¹⁰, condizionati fin dalla nascita

³ E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, F. Alcan, Paris 1893; tr. it. di F. Airoldi Namer, *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano 1996, p. 147-151.

⁴ «La terra fertile serba dentro di sé, nel proprio grembo fecondo, una misura interna. Infatti la fatica e il lavoro, la semina e la coltivazione che l’uomo dedica alla terra fertile vengono ricompensati con giustizia dalla terra mediante la crescita e il raccolto» (C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven Verlag, Köln 1950; tr. it. di E. Castrucci, a cura di F. Volpi, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum Europaeum»*, Adelphi, Milano 1998², p. 19).

⁵ «A nessuno era consentito vivere come voleva: la città era come un accampamento, e avevano una vita regolata e impegnata negli affari della comunità, e insomma si consideravano ininterrottamente al servizio non di sé stessi, ma della patria» (PLUTARCO, *La vita di Licurgo*, cap. 24, § 1).

⁶ È quanto accadde al poeta Terpandro, come riferisce PLUTARCO, *Detti dei Lacedemoni*, 238 C.

⁷ PLUTARCO, *La vita di Licurgo*, cap. 24, § 2: «Non potevano assolutamente dedicarsi a un mestiere manuale, e non sentivano nessun bisogno di accumulare denaro con pena e fatica, dal momento che la ricchezza non era affatto invidiata e apprezzata; quindi erano gli iloti che lavoravano la terra agli spartati e corrispondevano loro il reddito».

⁸ *Ivi*, cap. 10, § 1. Cf. PLATONE, *Repubblica*, l. III, 416e 3-4, circa l’educazione dei guerrieri nella città ideale: «Devono vivere in comune, frequentando mense collettive come se si trovassero al campo».

⁹ «Nessuno poteva allevare o educare il figlio come voleva: appena i fanciulli raggiungevano i sette anni, egli li prendeva e li divideva in gruppi e, facendoli vivere e crescere in comune, li abituava ad essere compagni nei giochi e nelle attività serie»: PLUTARCO, *La vita di Licurgo*, cap. 16, § 7.

¹⁰ *Ivi*, cap. 15, §§ 12-13: «Il marito anziano di una donna giovane, se egli amava e apprezzava qualche giovanotto eccellente, poteva condurlo da lei, farla fecondare di seme generoso e tenersi come proprio il figlio. Così, viceversa, un uomo onorato, se ammirava una donna prolifica e onesta sposata a un altro, poteva unirsi con lei, dopo averne ottenuto il consenso dal marito, in modo da seminare come in un terreno fecondo e procurarsi dei figli valenti, che sarebbero stati fratelli e consanguinei di uomini valenti».

«a non volere e a non sapere vivere da soli, ma a formare sempre un corpo solo con la comunità, come le api; e, stringendosi insieme intorno al capo, quasi fuori di sé per l'entusiasmo e l'emulazione, ad appartenere interamente alla patria»¹¹. La citazione da Plutarco illustra magistralmente come l'elemento unificatore delle società statiche consista in un sentimento di appartenenza fusionale del singolo al gruppo in cui, occasionalmente, si trova ad esistere, sentimento che giunge sino alla formazione di una *coscienza collettiva* alla quale, come il grano negli ammassi di sovietica e fascistica memoria, ciascun membro sacrifica il proprio intelletto, la propria sensibilità, la propria estetica ed etica. Questo “noi” che si conserva nel tempo mediante il vincolo della *solidarietà* è precisamente l'elemento costitutivo della forma di coesistenza che si è soliti denominare *politica*¹², essendo la *polis* o Stato il “punto omega” verso cui tende l'aggregazione degli uomini in gruppi sempre più vasti¹³ e quindi il fine cui gli insiemi più piccoli sono subordinati¹⁴; una *Gestalt* coesistenziale che discende direttamente dalla costituzione ontologica *duale* dell'uomo, sintesi di *finito* e *infinito*, nella quale la finitudine inerente alla propria essenza creaturale (ogni ente, spiega l'Aquinate, è se stesso in quanto è uno e indiviso in sé, ma anche in quanto è *distinto* dagli altri enti¹⁵) si traduce esistenzialmente nell'esaltazione acritica di ogni carattere *de-terminato* comune al gruppo: colore della pelle, lingua, luogo di nascita, cultura o religione.

Quella politica è pertanto una *Lebensform* (modo di vivere) intrinsecamente «chiusa», *esclusiva* ed *escludente*, la cui funzione pacificante *intra moenia* può esplicarsi solo mediante l'individuazione di un gruppo “nemico” – in quanto avente una differente *Art des Seins*¹⁶ – sul quale riversare nevroticamente il comune timore nei confronti di ogni individualità e differenziazione. La *guerra* è dunque il destino cui sono condannate le società statiche¹⁷, non tanto al fine di conseguire la sicurezza per i membri della comunità, quanto per massimizzare

¹¹ *Ivi*, cap. 25, § 5.

¹² Sulla quale ha scritto pagine notevoli S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano 1991², pp. 107-122.

¹³ «È necessario in primo luogo che si uniscano gli esseri che non sono in grado di esistere separati l'uno dall'altro, per esempio la femmina e il maschio in vista della riproduzione... e chi per natura comanda e chi è comandato al fine della conservazione... da queste due comunità si forma la famiglia... mentre la prima comunità che risulta da più famiglie in vista di bisogni non quotidiani è il villaggio... La comunità che risulta di più villaggi è lo Stato»: ARISTOTELE, *Politica*, I, I, 1252a 25-32; 1252b 9, 16, 28.

¹⁴ Cf. ARISTOTELE, *Politica*, I, I, 1253a 19: «per natura lo Stato è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi perché il tutto dev'essere necessariamente anteriore alla parte», e TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 90, a. 3 resp.: «*Sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis; civitas autem est communitas perfecta... Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta*».

¹⁵ «*Sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum*»: TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae, De veritate*, I, I, § 1.

¹⁶ C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1932³; trad. a cura di G. Miglio e P. Schiera, *Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 133.

¹⁷ Cf. B. PASCAL, *Pensées* (1670), in *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1954, tr. it. di A. Bausola e R. Tapella, a cura di A. Bausola, *Pensieri*, Bompiani, Milano 2000, n. 294 Brunschvicg, p. 143: «– Perché mi uccidete? – E che! Non abitate forse sull'altra sponda del fiume? Amico, se abitaste da questa parte, io sarei un assassino, e sarebbe ingiusto uccidervi in questo modo; ma poiché abitate dall'altra parte, io sono un valoroso e quel che faccio è giusto».

la coesione all'interno del gruppo¹⁸; la lunga serie di conflitti che insanguina l'umanità dalle sue origini, dalle guerre di religione del XVI secolo al genocidio armeno, dall'Olocausto del popolo ebraico alle tragiche mattanze in Ruanda e Darfur, dalle "pulizie etniche" in Bosnia e nel Kosovo fino all'odierna *jihad* globale contro i cristiani, rappresenta l'inveramento del preteso primato della politica come forma di esistenza intrinsecamente "plurale" ed *eo ipso* polemogena.

2. Società dinamiche e primato del Diritto

Del tutto opposti rispetto a quelli delle società statiche sono origine, carattere ed esito delle società che qui chiamiamo *dinamiche*. Se le une rappresentano la manifestazione istituzionale di una coesistenza politica nascente dal lato finito della natura umana, le altre si fondano *ab imis* sul fatto che tale natura ospita in sé anche la dimensione dell'*infinito*; sicché l'uomo non solo è, come ogni altro ente, in una *relazione* costante e fondativa con i propri simili e con il resto dell'Universo – nessuno di noi nasce da se stesso, e nessuno può fare a meno dell'aria che respira, del cibo che mangia, dell'acqua che lo disseta, della compagnia, dell'aiuto e dell'amore di altri esseri umani – ma in quanto *zoon logon échon*, cioè in quanto capace di *nominare* se stesso e il mondo, possiede una consapevole in-tensione-a superare ogni *hic et nunc*, ogni situazione data, ogni ambito esperienziale chiuso per attingere la pienezza del (proprio) essere mediante una forma di coesistenza che non sia limitata ai portatori di una identità sovraindividuale de-terminata, bensì strutturalmente *aperta* e universale. Questa *Gestalt* coesistenziale è il *Diritto*, il cui principio costitutivo è appunto l'*uguaglianza ontologica* di tutti gli individui in quanto *persone*, enti *relazionali* (il *Mit-sein* heideggeriano) per la quale nel *Rechtszustand* «Tutti valgono come *Ciascuno*» e gli individui «nel loro esser-per-sé singolare, hanno valore in quanto autoessenze e sostanze»¹⁹. La società dinamica è pertanto il luogo in cui nasce l'individuo con le sue peculiarità, i suoi bisogni e le sue pretese, e insieme l'ambito nel quale le varie peculiarità, bisogni e pretese, lungi dal determinare la disgregazione della compagine sociale nel *bellum omniun contra omnes* hobbesiano, si armonizzano trovando la loro soddisfazione e il loro limite reciproco, non nel sentimento di appartenenza solidale a un gruppo, ma in quella *giustizia* che è «*constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens*» e che deriva dal riconoscimento dell'altro e delle sue spettanze in forza non di una identità comune, bensì proprio della sua irriducibile individualità.

Come la società statica è caratterizzata dalla rigida divisione in caste, così la società dinamica vede tutti i suoi membri posti su un piano di parità, liberi di sviluppare i propri talenti e di perseguire migliori opportunità di vita all'interno di una compagine *fluida*; e come nella società statica l'economia è agricola e *terranea*, così nella società dinamica regna sovrano il commercio, il quale nasce essenzialmente come commercio *marittimo*; è nelle

¹⁸ Per HEGEL (il *maître à penser* del Novecento) «la Sostanza [cioè lo Stato] – in quanto è la potenza assoluta rispetto a ogni singolare e particolare, rispetto alla vita, alla proprietà e ai suoi diritti, come rispetto alle cerchie ulteriori, porta all'esistenza e alla coscienza la loro nullità... Questo rapporto, e il riconoscimento di esso, è perciò il dovere sostanziale dei singoli: il dovere di conservare questa individualità sostanziale, l'indipendenza e sovranità dello Stato, mediante il pericolo e il sacrificio della loro proprietà e della loro vita, e senz'altro delle loro opinioni e di tutto ciò che, di per sé, è compreso nell'ambito della vita»: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [*Lineamenti di Filosofia del Diritto*], Nicolaische Buchhandlung, Berlin 1821, §§ 323-324.

¹⁹ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, J.A. Goebhardt, Bamberg-Würzburg 1807, VI (lo Spirito), A (l'eticità), c.

colonie della Ionia, ove la seta e le spezie dell'Asia prendevano la via dell'Occidente insieme alle credenze religiose, che nascono contemporaneamente – e *pour cause!* – moneta, scienza, filosofia e democrazia della Grecia. Il prevalere della figura del mercante sulla coppia contadino-guerriero è a sua volta causa ed effetto del primato del *mos vitae* giuridico su quello politico, la cui origine storica può rinvenirsi nei grandi imperi dell'antichità, dal persiano di Ciro il Grande a quello di Alessandro e dei suoi successori, e nel passaggio di Roma da un regime repubblicano in cui “libertà” era ancora soltanto l'esercizio di una frazione della sovranità collettiva (come nell'Atene che ostracizzava i suoi cittadini più illustri e chiamava Pericle a render conto davanti all'assemblea del popolo) a un dominio sull'*orbis terrarum* avente la sua base materiale nel commercio e negli scambi, il quale, avvicinando tutte le città all'Urbe e riunendo nel foro tutti gli individui consapevoli, fa sì che «la differenza tra nativi e stranieri diventa irrilevante» e «ognuno è ciò che è in virtù della sua libertà personale, del suo patrimonio e dei suoi contratti»²⁰; ma è solo in un'Inghilterra la quale, dopo la provvidenziale sconfitta nella guerra dei Cent'anni e la perdita dei possedimenti sul continente europeo, si era volta definitivamente al mare, che fioriscono insieme gli istituti del liberalismo – inviolabilità della proprietà privata, libertà della persona, del pensiero, della penna e dell'impresa – e della democrazia rappresentativa – primato del Parlamento e centralità dell'esecutivo quale amministratore fiduciario (*trustee*) del vero bene del popolo – e si avvia quell'imponente processo di sviluppo della ricerca scientifica e delle sue applicazioni tecniche, in grazia dei quali l'Occidente ha conosciuto una straordinaria diminuzione di malattie e mortalità, una crescita esponenziale del benessere e dell'istruzione per un miliardo di esseri umani, e la messa al bando della guerra quale strumento di regolazione dei rapporti fra i popoli.

Il Diritto, quale forma di relazione strutturalmente *inclusiva* e *onni-accogliente*, implica infatti di necessità l'adozione di un modello *pacifico* (il che non vuol dire “pacifista”) di relazioni fra i popoli, dal quale sono bandite guerre di sterminio e “pulizie etniche”; un ordinamento *cosmogiuridico*, che costituisce il completamento, sul piano interstatale, di quella pace che lo Stato di diritto è chiamato a realizzare fra le diverse comunità etnico-religiose e sociali che compongono l'unità di un popolo. Dal che non discende l'impossibilità pratica di una guerra, allo stesso modo per cui il diritto penale non impedisce l'uso della forza: ma ne deriva una discriminazione – *dianoetica* prima ancora che etica – tra la forza che si fa *violenza*, perché diretta a far prevalere indebitamente un singolo o un popolo a danno degli altri, violando la *simmetria* che è il portato dell'uguaglianza ontologica²¹, e la forza che di quella prevaricazione si fa vindice anche nella forma della “guerra giusta”, secondo quel che insegna Spinoza: «*hostem imperii non odium, sed jus facit*»²².

3. La meta finale della Storia: l'unità del mondo

A differenza della società statica, rinchiusa nei suoi confini geografico-culturali e condannata alla stagnazione dalla propria essenza politica, la società dinamica, in quanto *giuridica*, è quindi una realtà per sé *universale*, in quanto ogni associazione limitata per territorio o materia che possa formarsi tra gli uomini, dalla famiglia all'impresa, dalla federazione sportiva alla confessione religiosa, dal sindacato fino agli Stati, è resa possibile

²⁰ F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, H. Buske, Darmstadt 1935⁸, I. I, Introduzione, § 1; tr. it. a cura di G. Giordano (introduzione di R. Treves), *Comunità e società*, Comunità, Milano 1979, Appendice, § 5, p. 292.

²¹ Sul ruolo fondativo della simmetria nel diritto (e in special modo in quello penale) vedi F. D'AGOSTINO, *La sanzione nell'esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino 1999⁵.

²² «Non l'odio, ma il diritto fa [di un individuo o popolo] un nemico dell'Impero»: *Tractatus theologico-politicus*, Amsterdam 1670, cap. XVI, § 4.

dall'appartenenza alla comune "famiglia" umana, che costituisce, essa sì, l'unico autentico orizzonte e confine dell'individuo. E poiché il Diritto, in quanto forma coesistenziale avente un ambito umano di esperienza tendenzialmente illimitato, è strutturalmente sovraordinato alla Politica come a ogni altra *Gestalt* essenzialmente limitata, ne consegue sul piano assiologico – per la convertibilità di *verum* e *bonum* – il *dovere morale* per ogni essere umano di orientare la propria vita e le proprie azioni secondo il criterio kantiano di universalizzazione così efficacemente formulato da Montesquieu: «Se conoscessi qualcosa di utile a me ma di danno alla mia famiglia, la respingerei. Se conoscessi qualcosa di utile alla mia famiglia ma non alla mia patria, cercherei di dimenticarla. Se conoscessi qualcosa di utile alla mia patria ma di danno all'Europa, o di utile all'Europa ma di danno al genere umano, la considererei come un delitto»²³. Un dovere che non si fonda sulla "buona volontà" dei singoli, sempre contingente, ma su un fondamento ben più saldo: la maggiore idoneità del *Jus* a soddisfare la richiesta ontologica di relazionalità e accoglienza.

Il segno caratterizzante della modernità – e dell'Occidente che ne è portatore – è dunque l'affermarsi progressivo del primato del vincolo giuridico su quello politico, della società dinamica su quella statica, della libertà come *eccedenza* dell'individuo sul dominio totalitaristico del collettivo, dello scambio pacifico sul conflitto. È in ultima analisi il primato dell'Infinito sul Finito che determina il cammino della Storia, fra cadute e riprese, verso la sua meta finale: l'unità del genere umano in uno *Stato mondiale di diritto* che, lungi dal sopprimere le varie identità etnico-religiose sotto la cappa di un Pensiero Unico (come paventano i difensori a oltranza di un multiculturalismo feticistico e museale), costituisce l'unico mezzo per impedire che si chiudano asfitticamente in se stesse condannandosi all'estinzione, per tutelare la loro pacifica coesistenza e aprirle a un dialogo reciprocamente fecondo; una società universale per individui universali.

²³ MONTESQUIEU (CHARLES LUIS DE SECONDAT), *Pensées*, n. 11.