

# ENSAIO: "DO INFERNO VERDE AO INFERNO URBANO": PERSPECTIVAS PARA O PAÍS, O ESTADO E A CIDADE DO FUTURO

Raffaele De Giorgi

Doutorado em Filosofia na Università degli Studi di Roma La Sapienza, UNIROMA, Itália. Decano e Diretor do Departamento de Ciências do Direito da Faculdade de Jurisprudência da Università del Salento.

1. Per una ecologia dei diritti umani - 2. Il nostro tema, allora è questa eccedenza di alterità

## *1. Per una ecologia dei diritti umani*

### **1.**

La letteratura sui diritti umani, anche se ormai è sterminata, presenta tuttavia dei caratteri costanti: essa manifesta aspettative che oscillano tra speranza e rassegnazione, tra delusione del presente e certezza di futuri migliori. I diritti umani vengono trattati come garanzie del riconoscimento della individualità dei singoli, della loro dignità, delle loro libertà, della irripetibilità della persona umana. Da essi vengono derivati i principi della proprietà, della uguaglianza, della protezione contro lo stato e poi della protezione da parte dello stato. Poi si trova che questi diritti sono sistematicamente violati e quindi si giustificano gli appelli perché vengano rispettati. Al livello più alto delle pretese, si protesta per ottenere la loro giuridificazione.

Intanto accade quel che accade. E, per esempio, accade che i diritti umani hanno potuto coesistere per secoli con la vecchia schiavitù; accade che no-

nonostante le numerose dichiarazioni, essi coesistono con le forme attuali della schiavitù, con i morti del Mediterraneo, con la guerra quotidiana in città come Rio, con i bambini che muoiono sfruttati nelle navi da pesca del mar della Cina e con gli adulti che a migliaia muoiono in quel paese per lo strass del lavoro al quale sono costretti, con i campi di detenzione per immigrati, con quei difetti di colore che negli Stati Uniti portano la polizia a sparare sui giovani neri che corrono per strada; qui in Amazzonia, essi possono coesistere *com o Plano emergencial que deveria fortalecer los indigenas para que pudessem resistir ao impacto de Belo Monte*. E accade che, nonostante il loro carattere teologico e messianico, i diritti umani coesistono con la più universale violenza legittima che si sia mai abbattuta sul globo terrestre, come quella che viviamo dall'inizio degli anni novanta, che continua sempre ed è sempre più atroce e che si è giustificata con la necessità di esportare la democrazia occidentale.

Noi vorremmo riflettere sui diritti umani in un modo più realistico, vorremmo chiederci qual è la loro funzione, vorremmo vedere come essi operano e vorremmo prendere sul serio il significato dei termini che vengono utilizzati quando si parla, appunto, di diritti umani. In altri termini, vorremmo chiederci semplicemente: *cosa c'è sotto?*

I diritti umani sono una eredità del vecchio diritto naturale. Essi funzionano in un modo strano: si attivano quando il diritto si libera dal suo vincolo con la natura, ma ricorrono alla natura per giustificare la loro universalità.

Essi sono una eredità che si materializza quando le ragioni del diritto non sono più determinate dalla qualità delle persone, che sono, appunto, naturali, ma si fissano nella *ragione*. *Il diritto trova finalmente le sue ragioni nella universalità della ragione*. Questa grande acquisizione si realizza in Europa già nel diciassettesimo secolo. Questa nuova determinatezza razionale del

diritto rende il diritto accessibile a tutti; tutti possono essere titolari di diritto a condizione che ciascuno sia capace di accedere al diritto. Essere capaci di accedere al diritto significa essere *signori di sé*, come dirà Kant. Il diritto è attribuito, esso è riconosciuto, esso è una demarcazione che determina lo spazio d'azione entro il quale l'agire è lecito. La ragione fornisce, appunto, i criteri che permettono, allo stesso tempo, di universalizzare e di specificare questo diritto.

Perché tutto ciò sia possibile è necessario che coloro ai quali il diritto può essere attribuito, i titolari del diritto, siano considerati non più come *oggetto* del diritto, ma come *soggetti di diritto*. Solo soggetti razionali sono capaci di esercitare il diritto. Come si vede, qui siamo di fronte ad un paradosso – perché anche il diritto soggettivo è sempre un diritto oggettivo, come dirà Kelsen, cioè un diritto che costruisce come suo oggetto il soggetto che è autorizzato ad esercitarlo - ma il paradosso è molto fruttuoso. Perché questa operazione della costruzione dei soggetti possa funzionare, a sua volta, sarà necessario che i soggetti del diritto siano considerati come individui, cioè come singoli, come differenze, come particolarità. Essi cioè dovranno essere trattati dal diritto nella loro interezza, nella loro totalità. Solo così le azioni potranno essere imputate a singoli, cioè ad individui, a complessi unitari che non possono essere divisi. Questi complessi unitari, che vengono chiamati individui, appunto, potranno coordinare le azioni e stabilire relazioni tra fini e mezzi: essi, cioè, potranno essere soggetti di un agire razionale. Naturalmente il soggetto della imputazione dovrà essere presupposto come libero, diversamente l'azione non gli potrebbe essere imputata. Questa invenzione del singolo come *soggetto unitario, razionale e libero*, avrà particolare rilevanza nella futura costruzione dei cataloghi dei diritti umani. Il complesso delle attribuzioni e dei requisiti, che sono necessari per la rappresentazione unitaria del destinatario della imputazione, sarà raccolto all'interno



di un guscio protettivo: questo involucro potrà essere facilmente utilizzato come referenza della comunicazione: esso si chiama *persona*. La persona è una esteriorità della comunicazione che occulta le differenze delle particolarità. Persona è una maschera, appunto, secondo la corretta etimologia latina.

Il vecchio diritto naturale non poteva funzionare più come un vincolo normativo per la costruzione di aspettative rivolte al futuro perché si era consumata la forza legittimante della idea di natura su cui esso stesso si era potuto costruire. Adesso si dirà che la *natura* dell'individuo è quella di essere un *soggetto razionale*. L'opera di Cartesio aveva disegnato i profili di questa individualità del soggetto. Perché il mondo non vada in frantumi per la minaccia del male che può essere causato dalle azioni dei singoli, è necessario che la ragione si conservi e l'autoconservazione della ragione si realizzi attraverso l'agire razionale dei singoli, appunto. Per questo individui razionali trovano un accordo reciproco in base al quale fissano gli spazi del reciproco riconoscimento dell'agire di ciascuno. Il razionalismo aveva elaborato lo schema del contratto sociale: secondo questo schema i singoli dovevano essere pensati come capaci di vincolarsi e di rispettare le condizioni del patto. Queste condizioni legittimavano il potere e imponevano al potere di trattare i singoli come individui. In altri termini si era consumata la struttura della vecchia stratificazione sociale e all'orizzonte si profilava una società che non tollerava più la centralità e la verticalità, così come non tollerava più l'ordine dei ceti e l'ordine delle corporazioni.

Questa forma della società si chiama *società moderna*: essa era esposta a particolari minacce, era esposta a resistenze, a rischi di involuzione che provenivano dal vecchio ordine: per resistere a queste pressioni essa doveva essere *stabilizzata*. La stabilizzazione doveva poter mantenere il nuovo ordine delle azioni e quindi, per evitare le minacce del passato, doveva aprirsi al ris-

chio del futuro.

I cataloghi dei diritti umani forniscono schemi di riferimento utili per la stabilizzazione delle possibilità d'agire in questa società: dell'agire politico, dell'agire giuridico, dell'agire economico; essi sono schemi dell'inclusione di tutti nell'universo delle possibilità di agire. Questa universale inclusione, infatti, è il correlato della universalità della ragione. Deve essere chiaro, però, che l'inclusione di tutti si rende possibile perché la selezione degli spazi reali dell'agire è affidata ai singoli sistemi sociali. L'autoconservazione della ragione, in realtà, significa che, ciò che si conserva, sono *le ragioni* dei singoli sistemi sociali. La funzione della universalità della ragione rende possibile l'accesso: ma la selettività delle possibilità dell'agire è la selettività evolutivamente raggiunta dai singoli sistemi sociali.

I diritti umani hanno la funzione di mantenere aperte le possibilità dell'inclusione: essi lasciano aperti gli spazi entro i quali si realizzeranno le modalità reali dell'inclusione, le quali, ripetiamo, sono affidate ai singoli sistemi sociali della società moderna. Per questo si dice che i diritti umani sono *garanzie*: perché essi non possono nulla rispetto alla gestione reale dell'inclusione e alle sue conseguenze. Essi fissano le condizioni della generalizzazione, cioè della indifferenza rispetto al caso specifico: la dignità è intoccabile, dice il primo articolo della Costituzione tedesca. Ma la misura di un trattamento penitenziario "degno" è fissata dal diritto penale. Se un reo è costruito come altamente pericoloso, può essere tenuto in cella di isolamento di due metri quadrati, con la luce accesa per ventiquattro ore e privato della possibilità di parlare. Oppure può essere dimenticato a Guantánamo. La dignità non è toccata. E non è il caso di ricordare quale sia il colore della pelle della dignità o quali siano i suoi orientamenti sessuali. La dignità è vulnerabilissima, per questo è "intoccabile". E quando i singoli sistemi sociali la "toccano", c'è sempre un fattore della selezione che abbassa o innalza il livello della "intoccabilità".

Dignità, allora, è quel riconoscimento, che è attribuito a ciascuno e che gli permette di accedere alla comunicazione sociale senza che la sua partecipazione pregiudichi o interrompa la continuità della comunicazione stessa. Dignità, allora, è uno schema dell'autorappresentazione che permette ai singoli di sentirsi *persone*, cioè differenze che possono affermare la loro differenza che permette loro di non essere confuse con altre differenze: ma la tollerabilità della differenza è oggetto di selezione da parte della struttura di un qualsiasi sistema sociale. In un clima che preannunciava il nazismo nella Germania degli anni trenta chi praticava omosessualità veniva condannato in base all'applicazione di una vecchia legge sulla tutela della razza e del sangue germanico. Non è diverso ciò che accade con “uguaglianza”.

I diritti umani vengono considerati come un diritto superiore. Essi, in realtà, occupano lo spazio intermedio che separa - ma si può dire anche: accoppia - diritto e politica.

Ai diritti umani si attribuisce una collocazione privilegiata attraverso la loro fondazione su un valore. I valori, infatti, vengono presentati come assoluti, cioè come *esclusivi*. In realtà, però, ciò che rende assoluti i valori è il fatto che, nella paradossale fondazione del valore, si esclude l'altra parte, quella parte che viene semplicemente negata e che fa apparire il valore come unico, appunto. *Uguaglianza*, per esempio, è solo una parte di una distinzione di cui *disuguaglianza* è l'altra parte. L'una non può esserci senza l'altra. Se si osserva ciò che viene occultato attraverso il paradosso dell'uguaglianza, si vede che uguaglianza e disuguaglianza crescono simultaneamente. Anche i sistemi sociali operano allo stesso modo: ogni sistema ricostruisce il mondo dalla sua prospettiva e di conseguenza, nella società moderna, cresce allo stesso tempo sia l'inclusione che l'esclusione.

## 2.

Se la funzione reale dei diritti umani consiste nella realizzazione delle

condizioni che stabilizzano la forma della modernità della società moderna, allora non si può certo negare che essi abbiano una *funzione evolutiva*: essi bloccano involuzione, impediscono che il passato inondi il presente dei suoi detriti. Sappiamo, infatti, che evoluzione sociale produce sempre distruzione. Essa accumula macerie: è così che il passato appare all'evoluzione, come il luogo nel quale sono accumulate macerie, detriti, appunto. I diritti umani, allora, realizzano spazi di possibilità perché l'evoluzione non distrugga se stessa, ma agisca in modo da riprodurre condizioni evolutive. La garanzia della sussistenza di queste condizioni evolutive dipende dal fatto che nella società si rompa la catena delle determinatezze: anche questa rottura, naturalmente, è un risultato che si produce nella evoluzione. Alle determinatezze si sostituiscono *possibilità*. La modernità è nient'altro che risultato di questa trasformazione. La quale diventa condizione della apertura di un particolare orizzonte: si tratta dell'orizzonte nel quale *improbabilità si trasformano in possibilità*. Quando quell'orizzonte si delinea, l'evoluzione si apre il cammino. E' chiaro che la trasformazione di improbabilità in possibilità evolutive si realizza da sé. Ma nella società devono esistere dispositivi che realizzano le condizioni di possibilità di questa trasformazione.

Ora lo schema dei diritti umani contribuisce alla produzione di condizioni alle quali improbabilità evolutive si trasformano in possibilità. Il meccanismo può essere descritto in questo modo: l'agire dei singoli, così come l'agire dei sistemi sociali, è continuamente esposto alla contingenza, cioè è aperto a possibilità sempre diverse, le quali tutte devono restare accessibili: esse possono essere condizionate, ma non possono essere determinate. Ma anche il condizionamento al quale esse sono sottoposte aumenta la necessità di cercare alternative, cioè aumenta la contingenza. Perché ogni trattamento della contingenza, produce altra contingenza. *E contingenza significa possibilità di ciò che è altro*. E' qui che lo schema dei diritti umani funziona come tecnica della apertura al futuro e quindi come tecnica della trasforma-



zione di improbabilità in possibilità evolutive.

Cosa significa tutto questo? Significa che lo schema dei diritti umani contribuisce alla stabilità della società moderna perché lascia aperto lo spazio per la continua produzione di *altro*, per il continuo emergere *di ciò che è altro*. Lo schema dei diritti umani garantisce il funzionamento della struttura tipica di questa società, la quale assicura a se stessa la continua produzione di una *eccedenza di alterità*.

## **2. Il nostro tema, allora è questa eccedenza di alterità**

Quando nel seicento fu delineato il profilo della ragione, emerse la possibilità di tutti di accedere alla ragione. Questa possibilità permetteva di scardinare il privilegio. Tutti potevano servirsi della ragione per orientare la loro azione e usare l'agire razionale orientato allo scopo come tecnica dell'inclusione, come requisito per ottenere il riconoscimento. Ma allo stesso tempo emerse l'altra parte della ragione, *la déraison*: per proteggere il profilo della ragione, era necessario indicare i modi d'essere della *déraison*. E fu così che si rese manifesta la minaccia della *déraison* e la molteplicità delle sue manifestazioni. Ma fu così, anche, che si vide quanto grande era lo spazio dell'azione che poteva essere occupato dalla *déraison*. Una *eccedenza di alterità*. Si spiega in questo modo il fatto che l'invenzione della ragione moderna ebbe come sua reale conseguenza il grande *internamento* di cui parla splendidamente Foucault. L'internamento di massa si giustifica con la necessità di proteggere la ragione. Ma, nell'universo dell'inclusione, ciò che deve essere protetto è la ragione del diritto, la ragione dell'economia, la ragione della politica. Sono queste *le ragioni della ragione*.

Ora, è chiaro che la indicazione di una parte, esclude l'altra parte. La *déraison*, come l'altra parte della ragione, deve essere tenuta da parte, appunto, deve essere esclusa, deve essere occultata. La ragione ha la sua ragione



d'essere nella sua unicità, cioè nella sua identità con se stessa. *Identità*, diceva Luhmann, è *tenere l'altro a distanza*. Ciò che è *altro da sé* va trattato come ciò che è *altro*. Deve essere tenuto a distanza. La ragione, che è *il sé*, non tollera la simultanea presenza dell'altro. Una volta inventata la ragione, l'altra parte diventa un problema. Al quale si risponde con il grande internamento. Una situazione che nessuno ha trasformato in grande motivo letterario come Machado De Assis nel suo *O Alienista*.

La vecchia metafisica e la vecchia ontologia trattavano *l'alterità* come *non-essere, come negatività*. La società moderna, invece, *costruisce l'alterità* come correlato di operazioni selettive dei singoli sistemi sociali. Come ciò che deve essere tenuto a distanza. Perché solo il tenere a distanza rende visibile l'identità. Ma rende possibile anche il trattamento dell'alterità. Un qualsiasi trattamento sarà sempre giustificato, così come sarà sempre giustificata l'aspettativa dell'altro di essere oggetto di trattamento.

Quando Ginés de Sepúlveda sosteneva che gli *indios* erano *fera bestia*, utilizzava argomenti della vecchia metafisica. La bolla *Veritas ipsa* di Paolo III, del 1537, invece, usa argomenti più moderni: essa definisce gli *indios homines veri*; con questa definizione, però, essa intende solo negare che gli *indios* siano *fera bestia* perché così si poteva motivare la loro capacità di essere cristianizzati; quando si riferisce alla loro libertà, la bolla intende che non si devono tenere gli *indios* in schiavitù e che non gli devono essere sottratte le loro cose. Ma, ciò che è più interessante, è il fatto che la bolla non si occupa della questione della *razionalità* degli *indios*: la questione non è affatto trattata. La questione non si poneva neppure come problema. Il papa si preoccupa del loro trattamento ai fini della loro inclusione nel sistema della religione, non certo della loro inclusione nel sistema della società. Non è il caso di meravigliarsi se fino alla metà degli anni cinquanta del secolo scorso la Corte Suprema degli Stati Uniti avrebbe lavorato alla interpretazione della dottri-



na *separate but equal*.

Torniamo agli indios: così costruiti, essi sono una eccedenza della comunicazione sociale. Essi sono natura, sono ambiente esterno della società. Ma quando essi reagiranno alla spoliazione delle terre, quando occuperanno le terre che erano sempre state loro, quando si opporranno alla riduzione in schiavitù, allora essi dovranno essere *riconosciuti*: essi saranno riconosciuti come *altro*. Essi non saranno più *natura* ma, attraverso il riconoscimento, essi diventeranno *alterità costruita dalla ragione occidentale*: la ragione del diritto, la ragione dell'economia; la ragione della politica. Solo allora essi avranno una cultura, potranno essere trattati, potranno essere oggetto di tutela, di garanzie, o affidati alla filantropia. Ma per tutto questo ci vorranno almeno due secoli, durante i quali gli indios, come natura, saranno decimati, come alberi che sono abbattuti per motivi commerciali, come terre deforestate.

Come alterità costruita, essi diventano ambiente interno della società, come la *déraison*; essi possono essere non-proprietari, non-colpevoli, non-acculturati, non-cittadini, non-sani, non-civilizzati. Sono, in altri termini, alterità che eccede e che rende possibile l'identità di qualcosa di cui essi sono l'altra parte. Lo schema dei diritti umani dispone di maglie sufficientemente larghe perché attraverso di esse possano passare alternative differenti. Naturalmente, deve essere chiaro che gli indios non solo vengono inventati come indios, ma vengono continuamente riprodotti come indios. Solo che adesso essi sono indios brasiliani o indios messicani, indios che vanno a votare e, probabilmente indios che vanno anche a scuola. Sono alterità differenti, ma sono sempre *eccedenze* che possono essere trattate.

Anche la terra, naturalmente è fonte della produzione di eccedenze di alterità. Fino a quando l'Amazzonia era natura, era foresta, essa costituiva solo una fonte di produzione di ossigeno per tutto il globo terrestre: quando

l'Amazzonia viene trattata come spazio civilizzato dalla politica, dal diritto e dall'economia, allora la terra diventa proprietà, acquista valore, diventa spazio dell'agire razionale: e la ragione del diritto esclude i non-proprietari, essa include gli occupanti, le popolazioni sono trattate in modo differenziato, gli elementi che integrano le comunità sono trattati come individui, complessi unitari diventano essi stessi personalità giuridiche. Ma anche la ragione dell'economia deve utilizzare la differenza tra ciò che ha valore e ciò che non ha valore, oppure tra avere denaro e non-avere denaro. E' così che gli abitanti, inventati anch'essi come soggetti razionali, diventano eccedenza. Diventano anch'essi qualcosa di diverso dalla natura. Diventano anch'essi una costruzione giuridica. E di una tale costruzione si potrà discutere se, ai fini della sua inclusione, dovrà essere trattata in un modo o in un altro.

Ma anche la terra, più che frutti, produrrà *eccedenza di alterità*: anche la terra potrà essere occupata, trasmessa in eredità, resa produttiva o trasformata in riserva, oppure utilizzata per la costruzione di grandi opere o di grandi città. Tutto il resto sarà una eccedenza, che potrà essere trattata in qualche modo. E così ci sarà una Amazzonia deforestata, una Amazzonia attraversata da centrali idroelettriche, una Amazzonia di popoli in fuga, una Amazzonia che vive, una Amazzonia che muore.

Da una parte la natura umana, animale, vegetale o minerale; dall'altra una natura che diventa ambiente della società.

E ancora. Urbanizzare significa trasformare ambiente esterno della società in ambiente interno della società. Significa trasformare ciò che è dato come natura in ciò che è costruito come artificiale.

La prima distinzione che si costruisce simultaneamente alla costruzione della città, è la distinzione tra *centro* e *periferia*. Ma questa distinzione non differenzia solo luoghi, essa differenzia società, differenzia funzioni sociali: essa trasforma spazi urbani in *periferie della società*. Coloro che costruisco-



no la città, coloro che, per costruire, utilizzano le mani, si differenziano da coloro che, per costruire, utilizzano la finanza. Questa differenza centralizza alcuni e periferizza altri. Rispetto al centro, la periferia è una eccedenza, la periferia è alterità che deve restare fuori, ma può essere oggetto di trattamento, cioè di inclusione condizionata. Essa può essere trattata come periferia di colore, come destinataria della allocazione delle eccedenze della città, dal punto di vista alimentare, igienico, sanitario, scolastico politico. Ma per un processo di esternalizzazione che è determinato dalla struttura delle periferie della società, la periferia urbana diventa facilmente spazio di allocazione di residui del passato, diventa teatro di una specie di “economia morale”, spazio di allocazione del crimine, della violenza. Nelle periferie, infatti, c'è sempre una eccessiva integrazione tra i singoli. Questa integrazione dipende dal fatto che nelle periferie si creano condizioni di stretta dipendenza tra i singoli: ciascuno dipende sempre da qualcun altro che dipende sempre da qualcun altro. Le prestazioni sociali possono essere soddisfatte solo attraverso il reciproco aiuto, attraverso il sostegno dei membri della famiglia, del vicinato, di colui che ha più mezzi a disposizione e li usa per costruire catene di dipendenza. E' chiaro che il sostegno di colui che ha più forza e può utilizzarla per costruire gerarchie della dipendenza, diventa fattore di quella forma strettissima della interazione che si manifesta come criminalità organizzata. Come si può vedere facilmente, questa *eccedenza di alterità* si produce e si riproduce nello spazio di azione dei diritti umani. Nessuno potrà affermare che vivere nella periferia è una violazione della dignità, o che ad un indio cacciato via dalla sua terra sia impedito l'esercizio di un diritto. La schiavitù fu giuridicamente abolita alla fine del diciannovesimo secolo; i lavoratori sono liberi, come diceva il socialismo dello stesso secolo, di vendere a chiunque la propria forza lavoro. Ma, così come le *favelas* di Rio si spiegano con l'abolizione della schiavitù, allo stesso modo quelle che circondano Brasilia si spiegano con la costruzione della città: coloro che

costruivano, dopo il lavoro diventavano materiale inutilizzabile, eccesso da tenere fuori, diventavano ambiente della città, appunto.

Allo stesso modo la violenta espoliazione delle terre delle comunità indios in Amazzonia, si giustifica con lo sviluppo che dovrebbe essere assicurato dalla energia prodotta dai mostri delle centrali idroelettriche. Gli abitanti delle terre vengono trasferiti; i loro usi e costumi sono accuratamente salvaguardati; per il rispettoso trattamento delle comunità vengono elaborati grandi progetti, le grandi compagnie di costruzione si impegnano per contratto con il Governo ad occuparsi delle esigenze dei nuovi emarginati proprio per evitare che siano emarginati. Nella realizzazione del mostro di Belo Monte, Altamira, si organizza un *Piano Emergencial*, la cui esecuzione, in assenza di organismi pubblici, è affidata alla compagnia privata Norte Energia. In una splendida intervista concessa lo scorso anno al quotidiano *El Pais*, il Ministerio Publico Federal, Thaís Santi, così descrive lo spettacolo al quale ha potuto personalmente assistere: “O *Plano Emergencial* tinha como objetivo criar programas específicos para cada etnia, para que os indígenas estivessem fortalecidos na relação com Belo Monte. A ideia é que os índios se empoderassem, para não ficar vulneráveis diante do empreendimento”. Gli indios in fila davanti agli uffici della Norte Energia, senza sapere che cosa chiedere, perché ad essi era stato già tolto ciò che avevano e volevano avere solo ciò che sempre avevano avuto. La filantropia li riempie di biscotti, di refrigerante, di coca cola, di giocattoli per bambini. Thaís così continua: “Era como se fosse um pós-guerra, um holocausto. Os índios não se mexiam. Ficavam parados, esperando, querendo bolacha, pedindo comida, pedindo para construir as casas. Não existia mais medicina tradicional. Eles ficavam pedindo. E eles não conversavam mais entre si, não se reuniam. O único momento em que eles se reuniam era à noite para assistir à novela numa TV de plasma. Então foi brutal. E o lixo na aldeia, a quantidade de lixo era impressionante. Era cabeça de boneca, carrinho de brinquedo jogado, pacote de bolacha, garrafa pet de refrigerante”. “Esse grupo de recente con-

tato estava comendo bolachas e tomando refrigerantes, estava com problemas de diabetes e hipertensão. Mas o meu impacto mais brutal foi quando eu estava tentando fazer uma reunião com os Arara, e uma senhora, talvez das mais antigas, me trouxe uma batata-doce para eu comer”.

### 3.

La struttura della differenziazione della società moderna trova razionale utilizzare piccole differenze per produrre grandi differenze ed esternalizzarle: in questo modo essa raggiunge al suo interno forme di una stabilizzazione evolutivamente utile. Le grandi metropoli del mondo hanno lasciato crescere al loro interno *slums* che ormai raggiungono i milioni di persone. Città come Giacarta, come Mumbai, come Città del Messico sono occupate da mostruose eccedenze di alterità. In Etiopia, il 75% della popolazione vive negli *slums*. Quattro milioni di siriani sono in fuga; quando si fermano sono accampati in piccoli angoli di una terra che brucia. Milioni di corpi, milioni di non-persone, gran parte delle quali non ha esistenza sociale perché non ha esistenza giuridica, non ha indirizzo, non è cittadino, come si dice con un eufemismo che ormai ha perduto la sua antica nobiltà. Queste non-persone vengono mantenute davanti alla porta della legge, come nel meraviglioso racconto di Kafka, ma in un senso diverso dai tanti sensi che spesso sono attribuiti alla kafkiana metafora del contadino di campagna: qui la porta della legge davanti alla quale invecchiano le *non-persone* non ha nessun carattere messianico. Qui la legge è il sistema del diritto moderno il quale, ovviamente, non vede che non vede quello che non vede. Un corpo non è un individuo, così come un *non-individuo* non è una persona. Senza qualificazioni giuridiche, cioè senza la attribuzione di un riconoscimento giuridico, la persona, cioè l'involucro delle attribuzioni, è privo di contenuto. E un involucro privo di contenuto non esiste. Lo *slum*, allora è un *non-luogo* di *non-persone*. Così come di fronte alla Centrale idroelettrica un indio è una non-comunità e una non-comunità occupa un non-territorio.

Si può comprendere allora perché, al contadino di Kafka che sta per morire e, dopo avere atteso tutta la vita di entrare nella legge, non può più aspettare, il guardiano della legge può dire: questa porta era stata aperta solo per te. Adesso vado e la chiudo. La alterità deve restare nell'anticamera della legge – per usare una interessante espressione di Luciano Nuzzo - : l'alterità vi può sempre entrare, ma in questo modo si produrrà altra alterità. I diritti umani, in altre parole, regolano apertura e chiusura allo stesso tempo. Per questo essi hanno caratteri paradossali. Si dice che, quando sono collocati nella forma del valore, essi acquistano fondamenti stabili. Una affermazione priva di senso. Se questo avesse senso, come si potrebbe fare una comparazione di “valori”? cosa significa “ponderazione” di valori? Chi è l'osservatore che può decidere se il valore del valore *proprietà* ha più valore del valore *dignità*? O quest'ultimo rispetto al valore del valore *vita*? L'anno scorso nella zona nord di Rio mille e settecento poliziotti hanno liberato un suolo che era proprietà della *Oi*: il suolo era abbandonato da molti anni, erano spazi liberi e capannoni cadenti: esso era stato occupato da cinquemila persone, molte delle quali erano *moradores de rua*, molte altre invece vivevano per strada per effetto dell'incremento dei costi degli affitti nelle *favelas* che si era verificato in tutta la città in conseguenza dei Campionati del mondo. Come ha potuto l'osservatore valutare *il valore del valore* proprietà come *più alto* o come *primario* rispetto al *valore del valore* vita o dignità o uguaglianza? I diritti umani sono sempre rispettati. L'osservatore, che è collocato all'interno della società, vede ciò che vede: minaccia alla forma della differenziazione sociale: l'ambiente esterno della società che minaccia di sopprimere la differenziazione. L'osservatore, quindi, vede ciò che vede. Se si viola il diritto di proprietà, si danneggia l'economia, il mercato, la libera circolazione dei beni, si rompe la differenza tra pubblico e privato. E potremmo continuare, naturalmente. Nulla di tutto questo può essere tollerato. Lo spazio dei diritti umani è sufficientemente flessibile: una volta ristabilite le condizioni della differenziazione, quello spazio può essere riaperto, allargato, esteso in altro

modo: per esempio attraverso l'intervento del sistema politico.

Ciò che caratterizza il diritto moderno è l'alto livello della *artificialità della qualificazione giuridica*. Il grande giurista tedesco F. Carl von Savigny poteva dire che il sistema del diritto è risultato della logica e della filosofia. Ciò che prima veniva elaborato attraverso una filosofia della natura o, ancora, attraverso la determinazione dei generi e delle specie, adesso viene determinato attraverso la natura della *cosa*. Ma la *cosa* è ormai solo una cosa giuridica, un costrutto logico concettuale attraverso il quale il diritto deriva altri costrutti logico-concettuali. L'indio, lo slum, la favela, l'infrattore, l'omosessuale, il colore nero, il naufrago, il richiedente asilo, diventano un problema quando vengono inventati come costrutti logico-concettuali. Fino a che sono nell'anticamera della legge, il diritto non li vede. Quando varcano la soglia della porta della legge il diritto li costruisce come *sua realtà*. Come *realtà del diritto*, non come realtà nel senso *comune* del termine.

La forma dei diritti umani, allora, può essere definita come uno schema che permette al diritto di esporsi a continua evoluzione: ciò accade perché la cornice dei diritti umani lascia aperta al diritto la possibilità di raggiungere livelli sempre più alti di artificialità, livelli sempre più raffinati di sedimentazione giuridica della comunicazione sociale: quella cornice lascia al diritto la possibilità di elaborare tecnologie concettuali sempre più complesse. Ma ciò accade anche perché quella cornice riapre continuamente lo spazio sociale destinato al sistema politico.

La evoluzione del diritto, così come la stabilizzazione evolutiva della forma della differenziazione sociale, anche se costituiscono i caratteri più rilevanti della modernità, sono limitate ad una parte dei paesi che occupano il globo terrestre e sono realizzati in modalità differenti. La forma del catalogo dei diritti umani si colloca nello spazio intermedio tra sistema politico e sistema giuridico. Quei diritti sono esposti sia alla politica, che al diritto: ques-



to significa che sono caratterizzati da una alta sensibilità nei confronti di entrambi. Ora, se la modernità della società moderna produce continuamente eccedenze di alterità, e se il diritto usa queste eccedenze per produrre diritto, allora la produzione di alterità è inarrestabile. La gestione della alterità è sempre stata una questione affidata al sistema politico. Il quale, nella sua storia ha agito in modi differenti, ha adottato politiche di inclusione, ha minacciato il diritto, ha moralizzato l'economia, come accade con quelle politiche che si chiamano neoliberiste, ha fatto le guerre e poi ha firmato i trattati di pace per continuare in pace le sue guerre. Il secolo scorso ha vissuto grandi tragedie nelle quali, senza tanta vergogna della storia, si sono consumate le decisioni politiche sulla gestione delle eccedenze di alterità. E con quelle decisioni si sono consumate anche le illusioni sulla forma del potere moderno e del suo diritto. Ma quelle eccedenze non erano eccedenze prodotte dal normale funzionamento della differenziazione della società. Nell'ultima parte della seconda metà di quel secolo, si sono realizzate condizioni che al presente rendono impossibile una gestione politica delle eccedenze di alterità. E quindi si apre lo spazio per una ipertrofia dei diritti umani: se ne parla troppo; se ne parla continuamente; ogni pretesa viene formulata con il ricorso ad essi; si pretende che lo Stato li affermi contro lo Stato e contro le corporazioni; si pretende che la comunità internazionale li affermi contro la indifferenza della comunità internazionale.

#### 4.

Il sistema della società moderna è il sistema di un'unica società. Diciamo che questa società è *società del mondo* perché il mondo, come suo limite, è sempre presente nella comunicazione sociale. Ma al suo interno non tutti i sistemi sociali sono universalizzati allo stesso modo. E sistemi sociali pienamente universalizzati come quello dell'economia o della conoscenza non possono essere controllati da altri sistemi sociali che non hanno raggiunto

lo stesso livello di universalizzazione. E poi la modernità di questa società si fonda proprio sulla *eterarchia*, cioè sulla impossibilità di qualsiasi gerarchia. Eppure, alla fine del secolo scorso, la politica che ha in Occidente un suo centro di elaborazione delle rappresentazioni dei problemi universali, ha trasformato quella sua centralità in una pretesa di porre ordine al mondo. Il mondo ha resistito alla imposizione dell'ordine ed è imploso in se stesso lasciando emergere il selvaggio ordine delle cose che il tempo aveva tenuto nascosto.

E infatti, il mondo conosceva tanti luoghi del mondo che si consideravano centri e che avevano tentato di porre ordine al mondo. Dalle antiche cosmologie, ai romani, ai cristiani, agli arabi, fino ai moderni fascismi. I tentativi recenti di costruire ordine del mondo venivano giustificati con la minaccia del disordine del mondo. Si diceva che era necessario esportare la democrazia. E così furono organizzate grandi tempeste nel deserto. Quei tentativi sono tutti falliti in modo miserabile. Quei fallimenti hanno lasciato dietro di sé grandi abissi: baratri della politica e del diritto, luoghi preferiti dalla cieca voracità della finanza. Il mondo adesso si minaccia da sé e non trova riparo contro di sé.

A queste condizioni del mondo, la produzione di eccedenze di alterità si è diffusa in modo inarrestabile e incontenibile. Una universale guerra molecolare si è diffusa tra le alterità prodotte dai detriti dell'ordine che si voleva imporre; questa guerra del mondo contro il mondo si è appropriata di città e di pianure, di deserti e di montagne, di strade, di villaggi, di anfratti e di quartieri dimenticati. Vecchie unità che avevano forme di stati, di stati patrimoniali, di carattere tribale, etnico, religioso, patriarcale, si sono frantumate e hanno disseminato tutt'intorno detriti detriti umani: sono le non-persone che sono sopravvissute e che corrono per il mondo. *Vidas secas*. Essi corrono verso l'Occidente, verso quello europeo, ma anche verso quello latino-americano, corrono per mari e per terre. Corrono verso terre abitate da per-

sone, da coloro che sono inclusi, perché il diritto li tratta come suoi oggetti e vivono chiusi entro barricate che essi hanno eretto per proteggersi dalle invasioni degli esclusi.

Corpi che si illudono di poter diventare persone, profughi delle guerre e profughi della pace, vittime del loro colore o della loro religione, preda del rifiuto etnico e del pregiudizio politico, ostaggi di bande che a loro volta sono bande di ostaggi. Un universo di corpi che il diritto mantiene lontano dalla sua porta o che lascia avvicinare alla sua soglia, come merce che sarà utilizzata nella misura e nelle circostanze opportune.

Ma c'è un altro ordine del mondo che invece domina incontrastato: è l'ordine della finanza. L'ordine di una economia universale che è ridotta in in schiavitù dalla sua stessa organizzazione, dalla finanza. L'universo della finanza è l'universo del valore che non ha valore, ma che permette di trasformare tutto in valore. Le artificialità del diritto non possono seguire la convulsa rapidità delle trasformazioni del valore e la politica può intervenire ormai solo con l'attitudine del *post-decisional-regret*: rifiuto delle decisioni dopo che esse sono state prese. La politica corre dietro alle conseguenze delle sue decisioni. La prima conseguenza del monopolio sociale della finanza è costituita dal fatto che alla stabile produzione di eccedenze di alterità, adesso si somma anche la continua minaccia di espulsione di coloro che erano inclusi. Basti considerare quello che è accaduto a livello planetario negli ultimi dieci anni e alla minaccia che incombe ogni giorno a livello planetario. A queste condizioni, circa un miliardo di persone vivono attualmente negli slum e il numero rischia di estendersi fino al doppio nei prossimi anni. Il futuro ha l'orizzonte del giorno dopo. E i diritti umani?

5.

I cataloghi dei diritti umani, così come le numerose dichiarazioni che aprono continui spazi di aspettative, sono costruiti da osservatori che osservano dall'interno della società. Sono osservatori che usano la distinzione tra



sistema e ambiente. Essi alimentano le aspettative rivolte ai cataloghi dei diritti umani perché dall'interno della società non si vede ciò che sta all'esterno. L'ambiente non si vede. L'ambiente è minaccia perché è più complesso del sistema. E gli osservatori vedono solo la minaccia. Ma questo ambiente è ambiente del sistema. Il sistema non potrebbe esserci senza l'ambiente. Il quale non è un dato naturale, è esso stesso una costruzione del sistema. L'ambiente è la *discarica* nella quale la società tiene le eccedenze di alterità che essa stessa produce.

Una *ecologia* dei diritti umani, cioè una osservazione dei diritti umani che assuma la prospettiva della relazione di sistema della società e ambiente di questo sistema; una prospettiva che osservi come sua costruzione le relazioni che la società costruisce con il suo ambiente; in altre parole: una prospettiva che osservi come nell'ambiente della società la società collochi le alterità che produce, una tale prospettiva potrebbe permetterci di vedere realisticamente qual è la funzione dei diritti umani. E quali sono le possibilità di futuro che si possono costruire.