

Non è raro provare una sensazione quasi di insofferenza al solo sentir nominare l'espressione "diritti umani". Forse perché nessuno, almeno nel contesto culturale occidentale, dice apertamente di essere contro di essi, anche se le ultime raccapriccianti discussioni sulla opportunità di reintrodurre la tortura nei casi di inchieste sul terrorismo vanno in direzione del tutto contraria. Ma al di là delle considerazioni epidermiche, l'idea stessa di diritti umani appare spesso segnata da una forte ambiguità. Molto spesso, infatti, nel linguaggio corrente sia della letteratura scientifica che delle istituzioni politiche sovranazionali si fa del richiamo ai diritti umani una sorta di panacea di tutti i mali: Kofi Annan, per non fare che un esempio, li ha definiti "the creed of humanity that surely sums up all our creeds directing human behaviour" [1]. Il riferimento ai diritti umani potrebbe quindi sembrare un modo di evitare l'ostacolo apparentemente insuperabile posto dalla necessità di ripensare una politica per la globalizzazione. Questo contributo intende invece seguire una linea interpretativa che li vede non come un punto di arrivo, ma come un punto di partenza. Per tornare all'esempio appena citato, nel discorso del Segretario dell'ONU i diritti umani sembrano una sorta di formula magica che sancisce un raggiunto consenso, permettendo in buona misura di neutralizzare possibili conflitti sui valori. In una prospettiva che mette in primo piano la necessità di ripensare la politica in tempo di globalizzazione [2], i diritti umani non servono a costruire una cosmopoli senza conflitto, ma rappresentano i presupposti perché i cittadini e le cittadine delle molte cosmopoli esistenti possano avere un minimo di chances di partecipare ai processi decisionali di cui subiranno le conseguenze.

Commentato [d1]:

1. Il legame fra diritti umani-giustizia

Tradizionalmente, nel linguaggio politico occidentale, si pensa ai diritti umani soprattutto in termini di libertà negative. Questa prospettiva non è più semplicemente riproponibile in questi termini; se si guarda con attenzione alla stessa Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo dell'Onu, si potrà notare come essa vada ben oltre rispetto ad un semplice elenco di garanzie. Il dibattito sul reale ambito dei diritti umani è ben lontano dall'aver raggiunto l'accordo di cui parlava Kofi Annan, grazie all'apporto di molte voci critiche, dalla filosofia femminista al multiculturalismo. La letteratura scientifica su questo argomento ha assunto ormai proporzioni ingestibili: in questo saggio verranno in esame molto brevemente alcune delle formulazioni più paradigmatiche recentemente espresse, ovvero la proposta di una società dei popoli decenti elaborata da John Rawls, l'idea di diritti come capabilities di Martha Nussbaum e infine le rivendicazioni di giustizia globale di Peter Singer e Thomas Pogge.

La concezione abbozzata da Rawls nel suo *The Law of the Peoples* non abbandona del tutto il concetto tradizionale di diritti umani come libertà negative. Prima di tutto è importante ricordare che Rawls accetta il quadro delle relazioni internazionali sostanzialmente così come si presenta; sebbene si preoccupi di prendere le distanze dal concetto vestfaliano di sovranità, Rawls comunque continua ad assumere solo i popoli (*peoples*) come soggetti politici, e la società dei popoli di cui auspica la creazione come possibile strumento di difesa per la pace si forma in forza di contratti che presuppongono la preesistenza di corpi politici già stabiliti. Il ruolo che Rawls affida ai diritti umani è quello di stabilire degli standard che siano al tempo necessari e non sufficienti: necessari perché un popolo possa essere definito decente e non canaglia, eppure non sufficienti perché possa essere definito liberale. In questo senso, la violazione dei diritti umani - intesi come standard necessari - secondo Rawls costituisce sia la giustificazione per interventi che violino la sovranità di un dato popolo, sia un limite per le ragioni che giustificano la guerra e specificano i limiti dell'autonomia interna di un regime [3]. Questo doppio ruolo svolto dai diritti umani risulta più comprensibile se si considera che secondo Rawls i diritti umani si distinguono per la loro particolare urgenza: si tratta quindi in sostanza della libertà dal genocidio e dalla schiavitù, e della possibilità di una

[1] Citato in M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2001, p. 53.

[2] Per una critica lucida e stimolante della *koinè* del cosmopolitismo politico e dei diritti umani, si v. D. Zolo, *Cosmopolis*, Milano, Feltrinelli, 2002 (2da ed.). La sua critica ad una certa ingenuità che spesso la letteratura *cosmopolitan* manifesta su temi quali i diritti umani, la democrazia postnazionale, l'esistenza di una società civile globale è indubitabilmente salutare, anche se non sempre la sua severità è meritata. Sotto molti aspetti, questo intervento si allontana dalle posizioni di Zolo, pur condividendo una visione conflittuale della globalizzazione.

[3] J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, Torino, Comunità, 2001, p. 104 (*The Law of Peoples with The idea of public Reason revisited*, Harvard University Press, 1999).

libertà non uguale di coscienza; Rawls infatti molto chiaro nello stabilire che non si tratta degli stessi diritti di cui godono i cittadini delle democrazie liberali. Secondo alcuni (mi riferisco per esempio ad un filosofo intelligente e originale come Alessandro Ferrara) l'approccio rawlsiano ha il merito di sganciare i diritti umani dalle forme della democrazia liberale, limitando, ma non rifiutando del tutto l'idea di un pluralismo di forme politiche fra i popoli. La prospettiva di *The Law of the Peoples* permetterebbe quindi di separare la richiesta di rispettare un livello minimo di diritti umani dall'imposizione imperialista delle forme politiche delle liberaldemocrazie occidentali. A mio giudizio invece proprio questo l'aspetto che più presta il fianco ad una riflessione critica, come cercherò di dimostrare in seguito.

Martha Nussbaum ha portato un contributo molto importante al dibattito sui diritti umani con il suo *capabilities approach*, risultato anche della sua lunga collaborazione con Amartya Sen. La prospettiva di Sen e Nussbaum è politicamente più esigente, e filosoficamente molto più densa di quella rawlsiana. La proposta di Nussbaum ne ricordo solo le linee principali: connette i diritti umani ad un numero minimo di *capabilities* ovvero di circostanze che mettono gli esseri umani in grado di funzionare pienamente. Tali *capabilities* possono essere interne, cioè degli stadi di sviluppo della persona stessa, o combinate, ovvero risultare dall'interazione di capacità interne con circostanze esterne adatte perché si possa esercitare una data funzione). In alcune aree fra le quali specificamente la politica i diritti possono essere considerati come capacità combinate, mentre sotto altri aspetti possono essere considerati come giustificate esigenze. Non è quindi del tutto chiaro se i diritti possano essere considerati una conseguenza o una precondizione delle capacità; cionondimeno, l'aspetto a mio giudizio di maggiore interesse nella riflessione di Sen e Nussbaum sta nel suo partire dal soggetto, dalla persona che deve esprimere una certa rivendicazione e non dall'oggetto della rivendicazione stessa (una determinata libertà, un determinato servizio), cioè dal diritto a specificatamente inteso. In altri termini, il *capabilities approach* non afferma che la persona y ha diritto a x, ma piuttosto stabilisce una connessione di questo tipo: per essere una persona, e per funzionare pienamente come tale, y ha bisogno di x.

Indubabilmente, si deve riconoscere a Nussbaum di aver dato prova di un grande coraggio filosofico per aver proposto una vera e propria lista di capacità. Dietro alla lista di capacitazioni della Nussbaum si trova comunque un sostrato che si fonda su assunzioni forti rispetto a ciò che la natura umana (forse derivato dal suo peraltro rispettabilissimo retroterra di aristotelismo). Ma il punto che più significativo per l'analisi qui svolta dell'approccio di Sen e Nussbaum è lo stretto legame che stabilisce fra diritti e giustizia. Sen e Nussbaum infatti propongono un'idea dei diritti che non si concentra semplicemente sulla necessità di stabilire garanzie né sulla necessità di rimuovere di ostacoli; piuttosto, la prospettiva da loro elaborata si preoccupa di sviluppare nelle persone quelle capacità che le metteranno in grado di vivere ciò che Sen e Nussbaum definiscono una vita di essere vissuta. Se dunque ogni essere umano ha diritto a poter acquisire un numero minimo di capacità, si pone in modo non più eludibile il problema della redistribuzione delle risorse, ovvero di una giustizia a livello planetario.

La possibilità di elaborare una teoria della giustizia su scala planetaria è al centro del lavoro di Thomas Pogge, *Global Justice and Human Rights*, che intende sviluppare una teoria della giustizia che possa valere su scala globale. La prospettiva rawlsiana rientra quindi in gioco, sebbene in un senso ben diverso rispetto a *The Law of the Peoples*, dove Rawls afferma più o meno esplicitamente di non avere intenzione di elaborare una teoria della giustizia mondiale⁴[4]. Pogge parte da una considerazione molto rilevante per quanto riguarda il tema del destino e dei compiti della politica in età di globalizzazione. I cittadini del primo mondo, osserva, sono pronti ad accettare come un dato di fatto assolutamente pacifico e indisputabile che si abbia fra diverse parti del mondo un livello di disuguaglianza che riterrebbero invece del tutto scandaloso e inaccettabile all'interno di uno stesso stato territoriale. La situazione di *global interconnectedness* in cui si trova attualmente il pianeta non permette più di considerare questi squilibri come un problema di qualcun altro; al contrario, esiste una precisa responsabilità politica e morale per questa situazione di ingiustizia. Pogge parte da un presupposto universalista, ovvero che ogni essere umano abbia il diritto a realizzare il proprio *flourishing* ed abbia pertanto il diritto di rivendicare una *minimally adequate share of basic goods*⁵[5]; ed esattamente l'accesso a questi beni primari che deve essere considerato (per quanto in

⁴[4] Rawls, *op. cit.*, p. 108-109

⁵[5] T. Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity Press, 2002. I beni primari di cui parla Pogge sono *physical integrity, subsistence supplies, freedom of movement and action, basic education, economic participation* (p. 49).

maniera ragionevole e probabilistica) l'oggetto dei diritti umani. L'appartenere a un gruppo quale la nazione non costituisce una ragione valida né per considerarsi gli unici intitolati a fruire dei diritti (*entitlement*) né tantomeno per escludere altri^[6]. Molto simile anche la prospettiva di Peter Singer nel suo *One world*, dove afferma con decisione il dovere morale alla condivisione e la necessità urgente di pensare a come realizzare una maggiore giustizia su scala globale. È importante non dimenticare che Singer e Pogge non si accontentano di un generico richiamo alla capacità o al senso morale degli esseri umani: al contrario, le loro rivendicazioni di giustizia globale si fondano sulla convinzione che esista una precisa responsabilità non solo etica, ma anche politica^[7].

Questi sforzi di elaborare teorie della giustizia che possano valere anche a livello globale cercano di rispondere ad una delle sfide più terribili alle quali deve far fronte la politica in tempo di globalizzazione. L'Occidente moderno ha pensato la dimensione stessa del politico intorno alla distinzione fra dentro e fuori. In epoca di globalizzazione, i piani sui quali gli spazi politici hanno preso forma vengono messi radicalmente in discussione; e il problema della riduzione delle ingiustizie più atroci uno degli ambiti principali per questo processo di ripensamento. È difficile pensare ad un compito più drammaticamente politico che non la necessità di arrivare ad una meno iniqua distribuzione delle risorse sempre più scarse del pianeta, e di eliminare o almeno attenuare le sofferenze causate da processi economici più o meno globalizzati. Se dunque la questione dei diritti umani non può prescindere dalla questione della giustizia globale, di conseguenza non può fare a meno di intrecciarsi con il più ampio interrogativo delle trasformazioni e della crisi della politica in epoca di globalizzazione. A fare da sfondo generale a questa linea di ricerca sta poi un interrogativo che emerge sempre più spesso, ovvero se il pensiero critico occidentale abbia pienamente recepito e compreso la situazione di assoluta emergenza in cui si trova ad operare, se abbia veramente elaborato il fatto di trovarsi di fronte ad un massacro silenzioso. Come Hans Jonas si era posto il problema di dire Dio dopo Auschwitz, così noi oggi dovremmo chiederci come si possa pensare criticamente e politicamente avendo davanti a noi questo eccidio che si compie quotidianamente, in silenzio.

2) Il legame diritti umani-politica-legittimazione

La dimensione spaziale territoriale dunque una caratteristica fondamentale della politica moderna, come particolarmente evidente nella linea genealogica che va da Hobbes a Schmitt. Ma il nesso che lega obbedienza, protezione, e sicurezza non l'unico ambito in cui spazialità e politica si intrecciano, come dimostra la genealogia dello stesso concetto di legittimità democratica. Habermas ricorda come anche i diritti di cittadinanza si siano articolati seguendo la polarità inclusione-esclusione. Infatti, nella storia del discorso politico occidentale i diritti sono stati proclamati come *droits de l'homme*, ma nella pratica storica sono stati immediatamente declinati e concretizzati come *droits du citoyen*, ovvero di chi apparteneva a una comunità politica ben identificata. Il discorso dei diritti umani si intreccia dunque alla crisi della dimensione territoriale della politica. Più specificamente, la ridefinizione del significato e dello status dei diritti umani dipende in forte misura dalla crisi della sovranità secondo il modello westfaliano, e soprattutto dalla crisi e dalla trasformazione di quella particolare articolazione della sovranità moderna che vede nella sovranità popolare il principio della legittimità democratica. Anche la sovranità popolare, infatti, si teorica fondata sui diritti naturali propri di tutta l'umanità, ma si poi storicamente articolata in sinergia con l'idea di comunità nazionale e con una dimensione territoriale della politica.

Che cosa cambia con la globalizzazione? Da parte di molti si è osservato che ormai stiamo già vivendo in una sorta di *cosmopolis* di fatto, a proposito della quale si può parlare di *Human Rights regime*^[8]. In questa prospettiva, una fitta rete di accordi e convenzioni in difesa dei diritti umani limiterebbe sostanzialmente l'effettiva sovranità degli stati: ma basta uno sguardo alla situazione effettiva della politica internazionale

[6] Questa è la posizione che Pogge definisce *explanatory nationalism*.

[7] A questo proposito, la prospettiva di Rawls rivela ulteriori aspetti di debolezza. In particolare, Rawls accetta sostanzialmente una spazializzazione tradizionale della politica. Nella sua società mondiale i popoli accettano di porre dei limiti alla propria sovranità, ma lo fanno in base a un contratto, sottoscritto perché i popoli come i cittadini di *A Theory of Justice* - condividono un *basic sense of justice*.

[8] A questo proposito, Krasner interpreta la grande proliferazione di trattati sui diritti umani tipica del secolo appena trascorso come una sorta di autocoscienza della politica moderna: *signing human rights declaration is part of the script of modernity*; cfr. S.D. Krasner, *Sovereignty, organised hypocrisy*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 122.

per capire quanto si sia lontani da questo scenario. Ben più realistico è affermare, con Bertrand Badie, che i diritti umani si trovano ancora sospesi *entre ruse et raison*, in una sorta di limbo fra una razionalità strumentale miope e una vera ragione pubblica, in fra sovranità di tipo vestfaliano e una situazione del tutto nuova⁹[9]. Il punto da chiarire quindi è come i diritti umani possano abbandonare questa zona grigia, dato che molti dei soggetti ai quali spetterebbe di sottoscrivere quel patto per l'uscita dallo stato di natura di cui parla Habermas, ovvero i singoli stati, sono ancora ben lontani dall'applicare al proprio interno quelle norme di cui si vorrebbe che si facessero difensori all'esterno; Badie ricorda che gli attori statuali, anche se in buona fede, non sempre hanno la credibilità necessaria per tutelare i diritti umani per mezzo di azioni di ingerenza¹⁰[10]. Eppure, il fatto stesso che sulla questione dei diritti umani gli attori/stato specialmente occidentali - mettano in gioco la propria credibilità, dimostra l'esistenza di quella *culture of Human Rights* di cui parla Rorty. La stessa occidentalità dei diritti umani potrebbe rivelarsi un punto di forza invece che un lato debole, rappresentando una sorta di argomento-leve con il quale obbligare almeno gli attori statuali occidentali che spesso, per non dire sempre, hanno il coltello dalla parte del manico in termini di rapporti di forza ad agire in modo coerente ai principi sui quali basano la propria autocomprensione. Naturalmente, questo ruolo potrebbe competere solo ad una opinione pubblica vivace e sensibile; una opinione pubblica che non più legata esclusivamente alla dimensione nazionale, ma capace di rappresentare almeno in nuce una società civile post-nazionale¹¹[11].

Se dunque la *cosmopolis* di fatto ancora non esiste, e se gli stati non sono attori affidabili, resta aperto l'interrogativo su quale sia il soggetto legittimato a difendere e a rendere validi i diritti umani. Le posizioni del cosiddetto *global constitutionalism* si pensi a nomi quali Richard Falck e Luigi Ferrajoli vorrebbero definitivamente riportare i diritti umani nella zona della *raison*, e sottrarli per sempre alla *ruse* occasionale. In questa prospettiva, i diritti vengono sganciati dalla dimensione della cittadinanza intesa come appartenenza (*membership*) a un corpo politico. I diritti rappresentano quindi l'elemento determinante che legittima l'azione delle grandi istituzioni transnazionali anche in opposizione alla sovranità nazionale. Alle posizioni in vario grado cosmopolite sono state rivolte molte critiche, in particolare da parte della scuola realista; ma più stimolante delle osservazioni classicamente realiste è la critica di Zolo, secondo il quale l'ideologia dei diritti umani si radica in una forzata omogeneità della società civile globale¹²[12], e rimanda alla lunga genealogia dell'idea di *civitas maxima*, ovvero di una grande unità politica¹³[13]. Questa è una obiezione di grande rilevanza, ma non l'unica che si possa rivolgere alle posizioni del cosmopolitismo giuridico. Infatti, anche chi si trovasse a condividere almeno in parte le motivazioni fondamentali del costituzionalismo globale, dovrebbe riflettere sulla prospettiva di un mondo preso nella rete dello *Human Rights regime*, nel quale un ruolo sempre più importante verrebbe svolto da un potere giudiziario internazionale, peraltro ancora *in fieri*. Questo sembra condurre ad un processo da un lato di crescente giuridificazione e dall'altro di sempre più marcata spolitizzazione. La costituzione di una sfera pubblica post - nazionale dunque sarebbe affidata soprattutto alle corti, e in misura solo molto minore a delle sedi di vera e propria discussione politica, seguendo l'esempio di quanto già sta accadendo ad alcuni contesti nazionali: si pensi, per non fare che un esempio, agli Stati Uniti. Per questo dunque i diritti umani non possono essere considerati come il punto d'arrivo della politica post-nazionale (il punto massimo di consenso) quanto piuttosto, come nella prospettiva habermasiana, dei presupposti comunicativi.

Secondo Habermas, infatti, i diritti umani si si presentano come ambigui perché tale è il contesto politico nel quale essi si trovano: quindi basta trasformare il *Naturzustand* vigente fra gli stati in situazione giuridica

9[9] Cfr. B. Badie, *Un monde sans souveraineté. Les Etats entre ruse et raison*, Paris, Fayard, 1999

10[10] Badie, *cit.*, p. 285.

11[11] Si aprirebbe a questo punto un dibattito enorme sulle reali chances aperte alla nascente società civile internazionale di esercitare influenza e di acquisire potere, che non può essere qui esaminato in ogni aspetto. Mi limiterò quindi ad affermare che se da un lato alcune diagnosi affrettatamente ottimistiche sono più di ostacolo che di aiuto (penso, con tutta la considerazione per un grande interprete, ad alcune affermazioni di Ulrich Beck), dall'altro ritengo che un embrione di opinione pubblica internazionale sia ormai un dato di fatto nel nostro panorama politico odierno.

12[12] Per questo processo di forzata omogeneizzazione, Zolo usa l'espressione di *creolizzazione*: D. Zolo, *Cosmopolis* *cit.*, p. 161.

13[13] Zolo inoltre pone una domanda ancor più radicale: ogni progetto cosmopolitico non può che essere un progetto egemonico e violento. *Cosmopolis*, p. 35.

3. *La parola umana*

Ma dalla critica arendtiana si potrebbe invece ripartire proprio guardando alla dimensione del *bios*, della vita che ancora non ha parola per raccontarsi. Il *bios* umano ♦ oggi sotto attacco, e l'idea di natura umana diventa sempre più evanescente: il confine tra ciò che nasce e ciò che ♦ fatto si fa sempre più permeabile (questo ♦ un tema che si eredita dalla riflessione di Anders, e che ritroviamo poi in una grande varietà

15[15] Cfr. il saggio di F. Cerutti, *Le sfide globali e l'esito della modernità*, in D. D'Andrea e E. Pulcini, a c.d., *Filosofie della Globalizzazione*, Pisa. Ets, 2002

di autori, da Habermas fino al cyberfemminismo)¹⁶[16]. L'idea di natura umana offre un terreno sempre più scivoloso alla riflessione filosofica: molto più fertile allora, riprendendo un altro spunto arendtiano, l'idea di condizione umana. L'idea di condizione umana suggerisce immediatamente una nozione di storicità, temporalità e narritività che permette di render conto anche delle trasformazioni più stravolgenti che il *bios* umano sta subendo. Eppure, proprio da questa dimensione di *bios*, sempre più trasformata, manipolata e mercificata si potrebbe ricavare un appiglio per poter pensare i diritti umani. La dimensione di *nuda vita* contro la quale Arendt aveva rivolto le armi della sua critica è la dimensione della sofferenza senza difese e senza parole. Secondo Arendt, solo la gioia era una passione propriamente politica, poiché era *talkative*: la gioia fa parlare e per questo è politica. Il dolore, come ricorda Jean Luc Nancy, al contrario sempre silenzioso. Nel dolore non c'è che asimmetria e ingiustizia, e di fronte ad esso l'unica opzione è il rifiuto totale e caparbio. Parlare di diritti umani significa prima di tutto condurre nella dimensione della conversazione politica il rifiuto caparbio e totale del silenzio della sofferenza. I diritti umani sono quelli che garantiscono che gli esseri umani non vengano de-umanizzati, ridotti proprio a quei meri corpi che tanto irritavano Arendt, corpi che non siano altro che macchine per soffrire. I diritti umani sono quelle *grucce*, quei punti d'appoggio che garantiscono ad ogni essere umano di pensarsi e di progettarsi, di diventare ciò che è. L'essere degli esseri umani inoltre è in moto, in movimento nel tempo e nello spazio, non sta fermo, subisce l'incontro con l'altro e si trasforma. L'idea di una rete di norme di protezione dei diritti umani consentirebbe quindi di affermare la necessità di proteggere questa fragilità e questa vulnerabilità, il diritto, appunto, degli esseri umani di non essere ridotti a macchine per soffrire da fame, torture, oppressione.

Forse proprio la coscienza della profonda nudità e fragilità che può rappresentare il terreno di sviluppo di un'idea di comunità umana. L'antropologia filosofica che può fare da fondazione ad un discorso di diritti umani in questo ultimo scampolo di modernità non è certo l'antropologia illuministica. Gli esseri umani non sono detentori di diritti in quanto nati liberi e uguali o in quanto naturalmente dotati di ragione. L'ambito antropologico al quale conviene volgersi non è l'antropologia dell'*homo oeconomicus* o dell'uomo modulare di Gellner, quanto piuttosto l'antropologia dell'uomo obsoleto di Gunther Anders¹⁷[17].

L'umanità non è in possesso di magnifiche sorti e progressive, al contrario, la dimensione dell'essere al mondo degli umani è segnata dal rischio, dall'obsolescenza e dalla caducità. Molte voci, nel dibattito filosofico almeno italiano, hanno riportato al centro dell'attenzione la suggestione elaborata da Hans Jonas, della paura come possibile motore emotivo per una rinnovata azione politica. È indubbio che si abbia bisogno di maturare una sana *paura globale*, come Elena Pulcini non si stanca di ricordarci: ma forse si può sperare di intravedere anche qualche cosa di più. Jean Luc Nancy ha parlato di una *fratellanza senza padre*¹⁸[18], e Giacomo Marramao della democrazia come comunità di *radicati*¹⁹[19]. Mi sembra che sia questa una prospettiva più adatta della fratellanza *naturale* del giusnaturalismo. Se gli esseri umani dunque non partecipano di una natura, quanto piuttosto di una *condizione*, mutevole e soggetta al tempo, è necessario che articolino parole comuni che consentano loro di uscire dalla dimensione del *bios* offeso e fragile, delle parole che possano articolare delle narrazioni che restituiscano senso. Ma queste parole risuonano solo là dove cessa la sofferenza cieca e bestiale: per questo l'idea di diritti umani ha ancor senso, in quanto capace di esprimere l'impegno a proteggere la nudità di cui tutti partecipiamo.

¹⁶[16] J. Habermas, *The future of Human Nature*, Cambridge, Polity Press, 2003; D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, New York, 1991, tr. it. *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano, Feltrinelli, 1995

¹⁷[17] G. Anders, *L'uomo antiquato*, 2 voll, Torino, Bollati Boringhieri, 2003 (*Die Antiquität des Menschen*, Verlag C.H. Beck'sche, München, 1956)

¹⁸[18] J.L. Nancy, *Il senso del mondo*, Milano, Lanfranchi, 1997 (*Le sens du Monde*, Paris Galilée, 1993)

¹⁹[19] G. Marramao, *Passaggio a Occidente, Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 191-192

Quarta conferenza nazionale brasiliana di *Sociologia e conhecimento: alem das fronteiras*,
Universit  Statale di Campinas, Stato di San Paolo, Brasile, 1-6 settembre 2003.

Si ringrazia l'Istituto di Filosofia e Scienze Umane dell'Universit  Statale di Campinas per
aver autorizzato la pubblicazione.

Questo documento   soggetto a una licenza [Creative Commons](#)