DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20210622

Persona e storia. Una visuale filosofico-politica

Paolo Armellini[1]

Sommario: 1. Introduzione. 2. La persona nella storia fra etica e politica. 3. Persona e stato: il caso del federalismo. 4. Dalla sfida del multiculturalismo alla visione liberale della politica.

Abstract: this paper deals with my approach to the Personalism, a philosophical tradition that in Italy had a particular political dimension. I underline as Antonio Rosmini founded a "liberal Personalism." Rosmini's philosophy of person is a philosophy of freedom with deep metaphysical, ethical and political connections. In his thought it is central the definition of human person as "subsistent right and very essence of right." Rosmini's view of "person", seen as an inviolable end which can never be reduced to the status of "means", leads spontaneously to what today is seen as paramount in human existence, that is, the question of human rights. In this paper, I underline the reasons for the actuality of this philosophy based on the concepts of person and liberty: in particular, I put in evidence as the Italian philosopher of the 20th century - Augusto Del Noce (1910-1989) - elaborated the fundamental ideas of Rosmini on the ontological dignity of the human being, and gave an original interpretation of the modern secular age. Departing from Rosmini he criticized the totalitarianism and he proposed a political liberalism founded on the respect of the constitutive liberties of person. In the last part of this paper I analyze the problems of multiculturalism and ethical relativism: in the dignity of the human being we can find an "overlapping consensus".

Keywords: *Augusto Del Noce, Antonio Rosmini, political philosophy, philosophy of freedom, liberalism, Italian Personalism.*

1. Introduzione

La domanda da cui partiamo per poter parlare ancora di un futuro per il personalismo è se nel mondo attuale, attraversato da diverse crisi, ci sia posto per una coscienza critica in grado di proporre la validità del "principio-persona" sia nel campo dell'etica che della politica. Per personalismo si tende ad opporre la centralità irriducibile della persona contro qualsiasi forma di annullamento nella gabbia di una dottrina rigida di carattere immanentistico, naturalistico e cosmico-storico tendente a restringere spazio di libertà della persona nel suo impegno nel mondo.

Esso non sarebbe una vera e propria filosofia né una sorta di ideologia, ma una anti-ideologia, che vuole protestare moralmente contro concezioni che escludano dall'orizzonte della nostra vita

1 Professore associato di "Storia delle dottrine politiche" presso l'Univesità degli Studi di Roma "La Sapienza"

quel mondo precomprensivo ovvero il mondo della vita da cui nasce poi la filosofia al di là di deviazioni schematizzanti, operative e utilitaristiche[2].

La persona è un *quid* che non si esaurisce mai nelle sue manifestazioni, ma rimane sempre aperta ad esperienze ulteriori, mantenendo una intenzionalità religiosa per la sua strutturale apertura alla trascendenza al di là delle differenze confessionali di ciascuno. Da qui emerge anche un pensiero che si sviluppa nella convergenza di energie spirituali che intendono aprirsi ad una speranza ecumenica di riconciliazione umana al di là del collettivismo e dell'individualismo.

Il personalismo deve dare una risposta non conformistica a questi problemi, poiché rimane la coscienza critica della democrazia. Anche se gran parte dei paesi legati all'Occidente ritengono fondamentali i diritti umani, la loro difesa è un compito sempre aperto ed inesauribile vista la crisi delle visioni ideologiche e l'avvento della tecnoscienza colla sua onnipotenza. La promozione e la difesa della persona non può essere lasciata solo nelle mani degli esperti di problemi economico-sociali e politico-giuridici. La retorica delle differenze fra risposte culturali opposte porta al rifiuto stesso della domanda sull'uomo. Allora la democrazia non è il regime delle risposte, ma quello delle domande. Sono i totalitarismi che sanno, la democrazia sa di non sapere, ritiene cioè che non esiste una risposta unica e definitiva a tutti i problemi, ma si pone in maieutico atteggiamento di ricerca di una verità comune sull'uomo, che, proprio perché è di tutti, è anche di nessuno in particolare ma di ciascuno in specie. Così il personalismo non oppone tanto una versione forte della democrazia alla ragione debole di certa ermeneutica, non avendo da avanzare visioni ideologiche della democrazia che finiscono per proporre una visione totalitaria del governo del popolo, ma propone una visione per cui la persona intesa come diritto sussistente rappresenti il limite più resistente alla sua tendenza manipolatoria. Lo Stato è sempre tentato dal demone dell'onnipotenza, se dimentica che l'uomo, per dirla con san Tommaso, non è orientato alla città secondo tutto se stesso, ma solo in quanto essere politico e sociale, sapendo che politicità e socialità non esauriscono tutta la ricchezza fenomenologica dell'universo della persona. Ad esso è invece essenziale la dimensione di apertura verticale verso la Trascendenza, che è più alta della sfera politica perché è fuori di essa, rappresentandone così la sua eccedenza. La persona aperta strutturalmente alla Trascendenza rimane ancora oggi il limite invalicabile allo Stato e alla democrazia i cui demoni notturni sono sempre in agguato.

2. La persona nella storia fra etica e politica

In questo senso credo che abbiano una certa rilevanza nella storia del personalismo i decenni che vanno dall'epoca di Rosmini a quella di Del Noce. Dopo la crisi dell'immanentismo e del nichilismo contemporaneo appare profetica infatti la posizione metafisica del pensiero di Rosmini, che a partire dalla ripresa di una visione cristiana della persona e della creazione, riscopre il nesso fra libertà divina e libertà umana sulla base di una indagine sui rapporti fra uno e molteplice, fra universale e particolare. Invece i sistemi postkantiani non sono riusciti a risolverlo incagliati nella

2 A tal proposito si veda anche J. Lacroix, *Le personnalisme comme anti-idéologie*, PUF, Paris, 1972; tr. it. di E. Botto, *Il personalismo come anti-ideologia*, Vita e Pensiero, Milano, 1974. Ulteriori riflessioni sui significati anti-ideologici del personalismo vengono svolte nel mio saggio *Il futuro del personalismo fra etica e politica*, in T. Valentini – A. Velardi (a cura di), *Natura umana, persona, libertà. Prospettive di antropologia filosofica ed orientamenti etico-politici*, LEV, Roma, 2015, pp. 443-474.

dialettica senza soluzioni del rapporto fra fenomeno e cosa in sé, come anche fra essere e dover essere, risolvibile per Rosmini solo se si tiene aperta, come dice nel *Nuovo saggio sulla origine delle idee* del 1830, la questione della differenza sia sul piano teorico che pratico dell'essere ideale, inteso come forma necessaria e universale con cui ci si rapporta conoscitivamente e amativamente ad ogni essere, dall'essere reale del mondo delle cose contingenti della natura, che stabiliscono ogni volta il limite determinato della nostra visione della realtà. L'essere morale infine per il Roveretano indica, in una visuale triadica e trinitaria dell'essere, la dimensione prima che oggettiva dell'essere la sua natura amativa, dato che è proprio la desiderabilità degli enti che spinge l'uomo a volerli conoscerli e rispettarli, secondo quanto egli osserva nella *Filosofia morale* del 1837, nell'ordine in cui vengono conosciuti dall'intelligenza.

Il pensiero politico di Rosmini è caratterizzato dal passaggio da una forma di tradizionalismo, legato all'idea di autoriforma delle monarchie assolute, ad un moderno costituzionalismo che prevede una forma di rappresentanza legata a due Camere proporzionate al reddito e ad un Tribunale politico ispirato alla difesa dei diritti di libertà. Uomo legato alla Chiesa cattolica, partecipa al tentativo di unificazione italiana ispirata ai princìpi neoguelfi, per cui prevede una costituzione dello Stato romano e una Costituzione dell'Alta Italia, i cui principi sono dettati dalla distinzione giuridica e morale della giustizia dalla utilità nella istituzione degli organi rappresentativi. Idea guida è la definizione della persona come diritto sussistente. Cardine della sua dottrina politica è dunque la subordinazione degli accidenti visti nella ricerca dei beni immediati alla sostanza della società vista come la ricerca dei beni morali e sostanziali, per un effettivo progresso dell'umanità. Nel Novecento i massimi interpreti della sua visione politica, da Sciacca a Piovani, da Bulferetti a Traniello, da Solari a Del Noce e da Raschini a D'Addio, hanno messo in luce come senza una riforma morale e religiosa del cattolicesimo la riforma politica delle istituzioni rimane incompleta, perché i popoli che non abbiano una tensione morale, pur avendo abbondanza di beni materiali, sono prossimi alla decadenza e alla rovina[3]. Contro ogni forma di dispotismo, il pensiero politico di Rosmini si affida dunque alla concezione della persona intesa come essenza del diritto. Esso è caratterizzato dalla ricerca dell'appagamento come fine dell'edificio sociale, che ha nella persona come essenza del diritto l'idea principale. Il politico deve mediare fra la ragione pratica delle masse e la ragione speculativa degli individui per vedere il fine remoto del bene comune come obiettivo concreto della vita politica di un popolo, al di là di astratti beni materiali segnati dai beni prossimi, i quali vanno compresi dai beni materiali necessari alle esigenze primarie degli individui fino alla soddisfazione del desiderio del lusso e dei piaceri. Senza raggiungere la perfezione assoluta della beatitudine il politico deve perseguire una sorta di giustizia irregolare con l'introduzione delle garanzie delle istituzioni. Se la politica come scienza deve coniugare la ragione pratica delle masse con la ragione speculativa degli individui che la dirigono verso un bene comune, questo non coincide coi piaceri e i beni materiali ma col bene sostanziale dell'unità e della prosperità di un popolo. Rosmini è stato riscoperto nel Novecento come profeta laico e religioso dopo la stagione totalitaria per la sua visione federale dello stato, legato alle garanzie costituzionali dei diritti attraverso le corti.

La visione rosminiana del diritto come si evidenzia nella sua *Filosofia del diritto* del 1841-43, si collega per un verso con i risultati della sua filosofia morale, che contesta all'empirismo la

3 Sulle più rilevanti interpretazioni del "personalismo rosminiano" nel Novecento mi permetto di rinviare al mio volume *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, Aracne, Roma, 2008.

confusione dell'oggetto (la norma) con il soggetto (la felicità) e al formalismo la confusione dell'oggetto con il soggetto; inoltre si collega con la giustizia in funzione antimachievelliana, per il recupero del nesso morale e politica, per cui il diritto non deve mai giustificare un'azione illecita e non si identifica con la bruta forza sia pure legittimata dal consenso popolare. Il diritto coincide con l'essenza della persona, i cui diritti le appartengono in modo coessenziale e non sono puro prodotto della costruzione dello stato, che si deve limitare alla regolazione del loro esercizio. Nel moderno stato di diritto accanto alla rappresentanza degli interessi va riconosciuto quindi spazio alla difesa dei diritti di libertà o personali colla istituzione di un tribunale politico. L'unità d'Italia per Rosmini avrebbe dovuto essere fondata su una visione federale dello Stato, che sapesse rispettare la pluralità sociale e le differenze culturali della penisola in accordo con la tradizione religiosa, in alternativa all'esperienza costituzionale francese bloccata sul centralismo amministrativo.

Nel periodo in cui Rosmini matura la sua più ragionata visione della politica come ricerca dell'appagamento dell'animo umano come fine dell'edificio sociale, egli ha appena svolto le sue considerazioni, svolte nel decisivo libro delle *Cinque piaghe della Santa Chiesa* del 1832-48, sulla storia della Chiesa come corpo di Cristo, che vede estendersi nelle vicende umane le sue piaghe. Dalla disunione fra il popolo e il clero e da quella del clero dai vescovi, egli intraprende un percorso per il rinnovo della liturgia e per un approfondimento della cultura religiosa dei preti, da non lasciare ai soli manuali scolastici. Ma le piaghe più profonde del cristianesimo sono nella ricerca di ricchezza e poteri da parte del clero e dei vescovi, che tendono a vivere più da signori che tiranneggiano il popolo come nel Medioevo, che a difendere dai despoti le frange più povere della popolazione, come accadeva nel periodo apostolico ed eroico dei primi martiri. Proprio la definizione dei compiti universali della Chiesa permette di riformare il potere politico facendolo rientrare nei suoi confini costituzionali. La laicità della politica ha per lui quindi una fondamentale origine religiosa, che così impedisce ai poteri terreni di diventare essi stessi delle religioni politiche secolari, che finiscono per opprimere invece loro malgrado i popoli anche quando ne ricerca l'emancipazione.

Per Augusto Del Noce la storia contemporanea si comprende a partire da una interpretazione che affida alla causalità ideale una priorità sulle cause strutturali. In questo senso il comunismo e la sua dissoluzione – egli lo dice in molti scritti confluiti poi nel Problema dell'ateismo del 1964 e in L'epoca della secolarizzazione del 1970 – costituisce il soggetto che nella storia contemporanea ha avuto una tale importanza, da permette poi la comprensione dei fenomeni successivi, per una ripresa di una filosofia della storia, che recuperi anche una visione della teologia della storia. Il problema della secolarizzazione per la storia del pensiero politico moderno è importante da un punto di vista teorico, perché di essa si possono dare varie interpretazioni. Friedrich Gogarten dice che è il segno che nella modernità l'uomo ha raggiunto la sua maturità. Karl Löwith afferma che va letta come laicizzazione di concetti teologici. Hans Blumenberg afferma che la leggittimità dell'epoca moderna sta nell'autonomia dell'uomo (*Selbstbehauptung*). Del Noce offre una complessa ermeneutica legata alla critica del concetto assiologico della modernità, in cui si ha prima una fase sacrale della secolarizzazione (comunismo e fascismo) e poi anche una profana (la società opulenta). Il pensiero politico di Del Noce si snoda lungo un percorso che lo vede dapprima avvicinarsi alla sinistra cristiana di Balbo e Rodano, dopo un periodo di lettura degli autori dualisti e pessimisti della crisi degli anni Trenta. Poi elabora una originale visione della modernità, per cui essa non è destinata irreversibilmente verso forme di secolarizzazione e di immanentismo politico ed ideologico, legate ad una visione panteistica e agnostica della vita, ma ne propone una visione

per cui essa si articola in una pluralità di opzioni filosofiche, che sono alla base delle diverse scelte antropologiche e politiche. Il suo tradizionalismo non è reazionario ma recupera l'idea di persona come concreta individualità, che il totalitarismo moderno non può assorbire in una dimensione monistica della realtà[4].

Augusto Del Noce dal periodo del suo fondamentale *Il problema dell'ateismo* (Bologna 1964) fino al suo libro postumo *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea* (Bologna 1990) ha inteso porre il problema attuale del significato assiologico della idea della modernità interpretata come processo verso la radicale immanenza. Egli è dapprima mosso da posizioni pessimistiche e con Faggi riconosce la legittimità del bisogno metafisico nell'uomo insieme coll'impossibilità di soddisfarlo, per cui si ha la tesi che la filosofia nella sua struttura essenziale sia finita ma non la sua storia: all'uomo rimane l'opposizione fra l'esperienza del dolore e del male ma anche l'impossibilità della traduzione di questa esperienza nella visione speculativa delle varie teodicee. Tale posizione si specifica nell'analisi dell'essenza filosofica dell'anticlericalismo, che egli studia nelle filosofie di Lequier, Renouvier e Martinetti (si veda *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, Milano 1992), figure che sono tutt'altro che da ascrivere alla storia dell'ateismo e dell'irreligione, come anche nel caso di Proudhon, la cui polemica con la Chiesa e lo Stato è intrisa di una esigenza della giustizia non estranea ad istanze religiose.

L'anticlericalismo, che denuncia come nessuno possa essere religioso al mio posto, rappresenta il momento conclusivo del dualismo filosofico-religioso di matrice gnostica, che conclude la filosofia pessimistica di Schopenhauer in una filosofia a suo modo religiosa con Martinetti, mentre Nietzsche ne rappresenta l'esito ateo e nichilista. Esso si mostra come dottrina negativa volta a descrivere i limiti della nostra conoscenza di Dio, perché la filosofia è ricerca di salvezza e tentativo di risolvere il problema del male evitando di comprenderlo cioè di giustificarlo alla luce di una visione universale dei problemi. Per Renouvier e Martinetti l'avversario è l'ottimismo, che nega la realtà del male proponendo una disposizione della volontà a conciliarsi col mondo dei fenomeni. Le sue origini sono da rintracciarsi nel mondo greco e romano, da dove si sarebbe introdotto nel cristianesimo, originariamente pessimista, facendolo combattere contro le eresie gnostiche e manichee. Da questo incontro si sarebbe formata la Chiesa cattolica, che sarebbe una falsa conciliazione di cristianesimo e mondo romano. L'ottimismo nel Rinascimento avrebbe rotto con la fede, avrebbe poi ispirato la filosofia politica del Settecento e dell'Ottocento e prodotto il socialismo e la teodicea del progresso, che sarebbe l'estensione dell'evoluzionismo naturalistico a quello storico, il quale ha distrutto la vecchia morale comune. Per Del Noce l'anticlericalismo è dunque un'essenza filosofica affatto differente dall'ateismo. Abitualmente lo si associa alla polemica contro la Chiesa e i suoi interventi temporali, mentre non combatte in vero solo contro le posizioni materialistiche ed ateistiche, ma contro ogni clero invincibilmente orientato verso un pieno dominio temporale. Renouvier e Martinetti si scagliano infatti in nome del loro individualismo morale di matrice kantiana, contro

4 Molti di questi temi sono stati occasionati sia dalla mia personale conoscenza di Augusto Del Noce negli ultimi anni della sua vita sia nella assidua frequentazione delle sue opere e della sua attività di pubblicista nel periodo della mia laurea e del dottorato di ricerca in Ricerche filosofiche all'Università di Tor Vergata sotto la guida del prof. Claudio Vasale, che mi ha spronato a studiare sia Del Noce che Rosmini e il tema del Risorgimento. La tesi è stata svolta sul tema *Genesi e formazione della filosofia politica di A. Del Noce* (da cui si sono occasionati due libri: *Razionalità e Storia in Augusto Del Noce*, Aracne, Roma, 1999; *Le avventure della modernità in Augusto Del Noce*, Nuova Cultura, Roma, 2018; e varie ricerche e saggi tra cui : *La modernità fra etica e politica in Augusto Del Noce*, in L. Cimmino - S. De Luca (a cura di), *Il pensiero politico italiano: materiali*, profili e interpretazioni, numero monografico di "Rivista di politica", n. 1, gennaio-marzo 2016, pp. 71-84).

qualsiasi clero, che sia quello dei preti, dei filosofi di professione, degli scienziati della natura e dei profeti della storia letta come destinata infallibilmente a realizzare un *telos* ad essa immanente. Nel clericalismo c'è per loro un elemento materialistico ed ateo che sostituisce la fede morale con una legge statutaria e una volontà di potenza, al fine di giustificare il potere in nome della Nazione, della Razza, della Classe, della Scienza e del Progresso. Il nemico è la tentazione totalitaria connessa alla concezione immanentistica della modernità, che col fascismo e l'attualismo di Gentile giunge ad una forma di rivoluzione spiritualistica, adeguata alla civiltà occidentale che giudica bloccata quella marxista dalla sua visione deterministica e atea della storia come mossa solo da interessi economici.

In Gentile troviamo la categoria di Risorgimento come espressione di questa posizione alternativa all'idea di rivoluzione intesa come sostituzione della religione con la politica per la liberazione dell'uomo e anche alternativa alla tradizione intesa come conservazione di istituzioni politiche volte a garantire valori assoluti e ancorata a un passato edenico ormai non più difendibile. Gentile poi sostiene una forma singolare di solipsismo del Soggetto trascendentale, poiché Dio non può più essere oggetto della contemplazione del nostro pensiero, ma solo pensabile come soggettività assoluta che non presuppone più né datiti ideali come le essenze né datiti materiali come la natura e i suoi corpi. Dio è l'Io, di cui gli uomini non sono che espressioni empiricamente determinate; essi realizzano la lor unione nella storia dove si impone la sua volontà e la sua forza, di fronte a tutto ciò gli è di ostacolo, che è da eliminare per la sua autoctisi. Dio si realizza così nel mondo rivelandosi *in interiore homine* come il solo che agisce nella storia con la guerra. Il fascismo sarà l'espressine politica per Gentile di questo fenomeno filosofico-religioso e con il suo fallimento, termina anche il fascismo. La posizione dell'anticlericalismo è in realtà alla fine rivolta verso il recupero anacronistico di un passato immemoriale, che è rappresentato dall'incontro con l'eresia catara, la quale per questi dualisti gnostici realizza il dramma di una radicale antitesi fra metafisica e storia: volendo salvare l'individuo devono però accettare una visione per cui il male è la stessa esistenza del finito e della pluralità, che devono essere annullati in una ricerca ascetica di ricongiunzione razionale con l'unità perduta di Dio. Per i dualisti così la universalità della trascendenza assoluta non è conciliabile colla pluralità degli enti del mondo, per cui il principale attributo di Dio è di essere redentore senza essere creatore.

Del Noce invece seguendo il filosofo russo Chestov si è allontanato dalla tentazione gnostica attraverso una dettagliata analisi dell'antitesi fra Atene e Gerusalemme. Posto che ogni filosofia sia un tentativo di risolvere il problema del male, legato nell'esperienza all'esistenza e alla storia, data l'inverificabilità della sua origine storica e la sua indeducibilità razionale, si possono di esso dare due sole interpretazioni opposte con i due miti di Anassimandro e del *Genesi*. All'inizio del pensiero occidentale Anassimandro afferma che l'esistenza è male, perché è naturalmente e necessariamente mortale e che il male si può superare solo nell'ascesi razionalista che porta l'uomo a negarsi come individuo, per ricongiungersi con l'unità originaria da cui si sono distaccati per una colpa le cose finite, dando inizio al prevalere della volontà individuale rispetto alla volontà dell'uno. Per il mito del *Genesi* il male è scaturito invece da un atto di libertà umana volta a infrangere il divieto di Dio di mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male. Il male sta nella *concupiscientia irresistibilis*, che spinge l'uomo cioè a tentare di diventare come Dio nella conoscenza della stessa struttura dell'essere, abolendo qualsiasi iato fra ragione divina e ragione umana, nella presunzione di diventare legge a sé stesso. Da qui l'origine del male come di un peccato originale che misteriosamente si tramanda di generazione in generazione, che può

però essere redento solo grazie all'aiuto dell'iniziativa divina. L'uomo deve quindi scegliere a favore dell'una o dell'altra ipotesi che è poi giudicabile dalle conseguenze. La posizione del razionalista seguace della posizione di Anassimandro si mostra però per Del Noce criticamente più debole rispetto a quella della tradizione ebraico-cristiana proprio perché non dichiara o non riconosce il suo aspetto postulatorio che la seconda invece afferma apertamente. Di qui per lui la superiorità del criticismo pascaliano col suo *pari*, rispetto al criticismo razionalista che non problematizza i suoi presupposti pratici.

Ora la vasta disamina della modernità intrapresa da Del Noce da *Riforma cattolica e filosofia moderna, I, Cartesio* (Bologna 1965) fino a *Da Cartesio a Rosmini* (Milano 1991) non si comprende pienamente se non si prendono in esame i suoi studi sul cartesianesimo, che sono essenziali anche per comprendere i caratteri dell'epoca della rivoluzione intesa come sostituzione della politica alla religione per la liberazione dell'uomo. L'immanentismo etico di un Croce non esce dalla mentalità totalitaria, perché è condizionato dalla posizione per cui l'uomo non è responsabile come individuo singolo, ma è reso tale dal processo storico, cioè rispetto ad un compito pratico della sua natura sociale. Il suo tentativo di sostituire con la religione della libertà la religione cristiana della trascendenza naufraga colla sua costruzione di una teodicea immanentistica. La responsabilità attribuita rappresenta però il demoniaco dello storicismo che si è scatenato coi totalitarismi. Lenin ha esplicitato il carattere opzionale del marxismo, perché esso chiede di essere giudicato non in base ad una teoria o ad una coerenza con valori ultraterreni, ma dai risultati storici della sua proposta-scommessa di progetto pratico che proprio per questo evita di pronunciarsi sul valore o sul disvalore dell'esistenza di Dio. La liberazione è marxianamente un risultato storico che avverrà con la riappropriazione di quei poteri che l'uomo aveva proiettato in Dio alienandosi. Il marxismo è così radicale ateismo, per cui non possono valere tutti quei tentativi di riconciliarlo con il cristianesimo dicendo che esso è un'eresia cristiana che polemizza semplicemente con l'ateismo pratico di molti cristiani, soprattutto di quelli che hanno accettato un'alleanza con il nichilismo naturalistico e pagano del nazifascismo, che sarebbe stato facilmente sostituito da una restaurazione cristiana una volta che siano stati vinti insieme i nemici storici del liberalismo e del socialismo. Nel marxismo in particolare si perde la distinzione cristiana di etica e politica, perché sottomette la prima alla seconda con la tesi che è morale solo quello che serve alla rivoluzione, ciò che può essere stabilito con certezza solamente da quegli intellettuali che conoscono la storia nella sua tendenza totale. Essi sono i nuovi gnostici, coincidenti coi rivoluzionari di professione (malgrado le loro origini borghesi), che sono i veri interpreti della coscienza opaca della classe dei lavoratori alle prese solo colle loro conquiste tradunioniste e sindacali. In verità il marxismo ha impresso alla storia contemporanea una curvatura e una accelerazione notevole verso il processo di secolarizzazione. *In primis* il fascismo con Gentile e Mussolini rappresenta per Del Noce una forma di rivoluzione ulteriore al marxismo, perché la componente del determinismo economico è incompatibile con la cultura di un paese avanzato dell'Occidente come l'Italia, che può realizzare la rivoluzione solo accettando del marxismo l'aspetto del progresso della storia compatibile con la tesi della libertà dell'uomo. Gentile auspica in vero, in alternativa alla rivoluzione e alla conservazione, la realizzazione del Risorgimento come affermazione di una religiosità cristiana modernista, che accetta una delle tesi dell'ontologismo, cioè l'affermazione della presenza del divino nella mente umana, scissa dalla tesi platonica del limite della mente umana nelle idee, perché Dio è un Soggetto e non un oggetto. Esso si declina alla prima persona singolare e non ammette alcuna datità naturale o ideale davanti a sé. Per questo egli è Atto che si fa nella storia,

che ha la sua verifica nella potenza della nazione condotta da un duce che vince, cioè del fascismo. La sua sconfitta è quindi anche la sconfitta dell'attualismo gentiliano. In Occidente però il peso del marxismo è stato di aver contribuito a creare una società nichilisticamente orientata, perché dichiara che i valori tradizionali non hanno più forza nel comportamento sociale. Solo che privo di fede rivoluzionaria il materialismo marxista si è accordato con un secolarizzazione che riduce ogni valore a quello di scambio, per cui, superata l'alienazione come problema urgente della povertà economica, essa appare nella sua vera essenza come sentimento che l'altro è sempre a me estraneo (*alienus*) nella società: non rimane che o superarlo come un ostacolo al potenziamento della mia realizzazione nella società opulenta del benessere largamente diffuso o utilizzarlo come strumento allo stesso fine. Gramsci rappresenta la versione rivoluzionaria del gentilianesimo, perché seppur mosso dall'interesse crociano per il rapporto fra masse ed élites, lo inquadra nel problema della modernizzazione come nuovo fine della rivoluzione che secolarizza quello della emancipazione dallo sfruttamento capitalistico e guarda alla educazione morale e intellettuale del popolo come al fine che si ci deve proporre nelle società occidentali. Quindi recupera l'idea di rivoluzione condotta però riabilitando il piano sovrastrutturale della cultura presente nella società civile colle scuole, i giornali e il controllo dell'opinione pubblica, che è essenziale conquistare prima di arrivare a prendere le redini dello Stato. Solo che porta la rivoluzione alla sua catastrofe, proponendo all'idea di una fede rivoluzionaria che si sostanzia dell'utopica liberazione dai lacci del capitale, la modernizzazione dei costumi in senso anticattolico, scopo che è però diventato funzionale alla vittoria della società opulenta (*Il suicidio della rivoluzione*, 1978).

La via della riscoperta della metafisica classica attraverso il suo affinamento nella corrente cristiana della modernità, che va da Cartesio a Rosmini, delinea una possibile risposta alla deriva nichilistica della modernità che sempre più appare come un luogo di puri rapporti ludici o violenti che hanno oscurato la dignità dell'uomo con la scomparsa di Dio dal suo orizzonte. L'ateismo nella società opulenta della epoca della secolarizzazione appare allora come la negazione del carattere sacro della vita e della realtà anche sociale, perché nega il principio della dignità umana nella sua radice, oscurandone la relazione col principio infinito. In fondo Rosmini, sin dal *Nuovo saggio sulla origine delle idee* del 1830 fino alla postuma *Teosofia* (1855, ma pubblicata dopo la morte nel 1888) difendendo la presenza del divino nella natura nella forma della verità presente alla mente umana come essere ideale, ha inteso salvare il cartesianesimo dal razionalismo soggettivistico: nella prospettiva rosminiana l'infinito presente nell'uomo come idea è l'infinito come realtà che liberamente si dona all'uomo nella storia come Incarnazione. Rosmini ha pertanto denunciato il pericolo del razionalismo ateo come pretesa di fare a meno della rivelazione e di sottomettere tutto al tribunale della ragione naturale senza considerare lo *status naturae lapsae* dell'uomo. La politica si deve ridurre invece a cercare non la felicità ultraterrena né solo la massimizzazione dei piaceri, ma l'appagamento degli animi dei cittadini, come afferma nel 1839 nella *Filosofia della politica*, facendo conoscere la proporzione dei mezzi a disposizione non solo in relazione ai fini prossimi (i beni materiali) ma soprattutto ai fini remoti (i beni morali) evidenti nell'appagamento che non è solo esteriore ma anche interiore, coinvolgendo la sostanza della società (l'unità costituzionale e la virtù dei cittadini) e non solo gli accidenti (la ricchezza e il lusso). Il difetto dei politici sta quindi nell'assolutizzare o l'autorità o la libertà, che è il problema del mito perfettistico, il quale pretende di sacrificare il bene presente in nome di un immaginato bene futuro. Si possono quindi dividere le politiche pubbliche a seconda che si valorizzi la persona come fine, perché essa è - come dice nella *Filosofia del diritto* (1843) - l'essenza del diritto o il diritto sussistente, o la si sottomette a

finalità dispotiche che siano gli interessi del sovrano, la tirannia delle maggioranze o il prevalere della mentalità consumistica. La categoria filosofico-politica di Risorgimento è quindi molto importante per intendere un filosofo della politica come Del Noce, che tanto ha studiato l'idea di rivoluzione e così bene ha inteso la categoria di tradizione. La rivoluzione sta ad indicare un cambiamento radicale rispetto al passato delle istituzioni e delle forme sociali, che intendono superare l'asservimento dell'uomo all'assolutismo e al dispotismo, come al contemporaneo totalitarismo. La tradizione in genere può essere vista come la difesa di valori e istituzioni legate al passato. Il risorgimento è legato alla idea di una verità ha invece un contenuto inesauribile che può avere diverse e infinite espressioni nella storia secondo circostanze ed occasioni. Così sono i valori che la incarnano, che possono e devono essere scindibili dalle manifestazioni storiche e dalle istituzioni corrispondenti: in questo senso, il risorgimento, rispetto ad una visione conservatrice della politica, può indicare una ripresa di valori sempiterni però in vista di forme sociali nuove che esprimono un progresso effettivo e non illusorio.

3. Persona e stato: il caso del federalismo

In senso lato il federalismo viene comunemente inteso come la teoria politica che vede l'associazione e la creazione di entità sopranazionali come il mezzo più adeguato per assicurare la convivenza e la cooperazione solidale fra diverse realtà sociali, politiche ed istituzionali, delle quali occorre però salvaguardare l'autonomia.

Il *modello confederale* è un'associazione di Stati sovrani che stringono tramite trattati vasti accordi su determinati questioni ed hanno lo scopo di prevenire le guerre e garantire la pace. Nel promuovere la democrazia interna, con la rimozione di conflitti internazionali che limitano la partecipazione politica interna, hanno un limite preciso nel principio di non interferenza sia per la confederazione che per i suoi singoli membri negli affari interni anche in caso di grave violazione dei diritti umani. Individui, minoranze e popoli hanno accesso qui soltanto alle istituzioni del proprio Stato e non a quelle confederali. Dal punto di visto del rapporto democratico tra Stati il modello confederale rispetta l'autonomia sovrana di essi, per cui Stati democratici e autocratici godono allo stesso tempo dei medesimi diritti.

Ora vediamo il *modello federale*. Questo è il modello che mette in atto principi e norme valide per tutti i membri dell'unione, come nel caso della Svizzera, degli Stati Uniti e della Germania, i quali hanno col tempo accentrato progressivamente i propri poteri partendo da una base confederale per giungere a diventare Stati su base costituzionale. Il problema della pace può per questo modello risolversi soltanto limitando fortemente la sovranità degli Stati e dando vita ad un processo di accentramento dei poteri, il quale conduce verso uno stato federale mondiale. La suddivisione mondiale in Stati è un'eredità solo storica. I valori e i diritti universali possono essere tutelati esclusivamente con la creazione di una istituzione politica sopranazionale e tendenzialmente universale. Il governo centrale ha l'autorità e i mezzi necessari per imporre il rispetto dei principi democratici su cui si fondano anche i singoli stati (vedi la guerra di secessione americana e l'abolizione della schiavitù). Il sistema federale presuppone l'esistenza di una unitarietà di norme. Ciò però pone il problema della sua conciliazione con le differenze culturali e antropologiche dei suoi soggetti partecipanti intesi come individui o comunità particolari (hanno una qualche ragione qui i comunitaristi, perché questo sistema produrrebbe una dispotica uniformità democratica tra le

comunità dei popoli del mondo sulla base di una astratta equivalenza dei valori che le sostengono). Inoltre occorre osservare che ciò che ha consentito a diverse comunità di accettare una sovranità unitaria superiore è stato il pericolo costante di conflitti con l'esterno (vedi la Confederazione elvetica, il Paesi Bassi e gli Usa), che le costringe a federarsi per difendersi. Ma una volta risolto il problema di eventuali conflitti con paesi stranieri, quale senso avrebbe più tale unione?

Veniamo infine al *modello cosmopolitico*. Il modello di democrazia cosmopolitica è quello legato al progetto di una unione di Stati intermedio tra confederale e federale. Non ci sono esperienze storico-costituzionali significative di democrazia, ma solo approssimazioni ad essa, come l'Unione europea, la quale è qualcosa di più di una semplice confederazione senza aver raggiunto un sistema federale. Su scala planetaria non è desiderabile andar oltre un determinato livello di accentramento, che non vuole essere un passo transitorio verso un sistema federale, ma soltanto una organizzazione permanente. Cosmopolitico indica uno stato di *governance* la quale implica una certa limitazione alla sovranità senza costituire essa stessa uno Stato, dovendo coesistere con essa scavalcandola solo in certe sfere. Il modello cosmopolitico tende a sviluppare la democrazia interna delle nazioni, tra Stati e a livello globale, proponendo di integrare le funzioni degli Stati esistenti con nuove istituzioni fondate sui cittadini del mondo incaricate di gestire questioni di rilevanza globale così come d'interferire all'interno degli Stati nel caso di violazione dei diritti umani. Si devono individuare le aree in cui i cittadini devono avere determinati diritti e doveri in qualità di cittadini del pianeta in contrapposizione ai diritti-doveri del cittadino dello Stato. Si presuppone così la esistenza di diritti umani universali protetti dagli Stati. Le questioni cosmopolitiche riguardano la sopravvivenza dell'uomo e del suo ambiente e tutto ciò che attraversa le frontiere, per i quali i cittadini del mondo contraggono doveri che permettono alle istituzioni globali di svolgere un ruolo di sostituzione temporanea, di sussidiarietà o di sostituzione nei confronti di Stati che non possono adempiere al ruolo richiesto in certe materie. Anche in questo caso l'idea di sovranità viene profondamente trasformata, poiché è preservata dagli Stati contro l'interferenza di altri, ma legalmente è erosa dal trasferimento di funzioni a organizzazioni intergovernative e non governative. La sovranità erosa è così diventata meno dogmatica rispetto al concetto tradizionale di essa. L'approccio funzionale propone di giungere a una erosione *de facto* della sovranità come conseguenza di un processo spontaneo e non diretto da un progetto politico generale. Il pacifismo giuridico punta invece ad un trasferimento *de jure* delle competenze dei governi statali ad autorità sopranazionali, creando un quadro di riferimento normativo unitario. L'esperienza di questi cinquant'anni ha mostrato che la limitazione della sovranità deve avvenire congiuntamente *de jure* e *de facto*. Da una parte abbiamo visto l'erosione della sovranità col trasferimento di competenze a istituzioni non statali che rispondono a criteri funzionali. Ma tra esse ci sono anche istituzioni non legittimamente democratiche, come il mercato mondiale del petrolio gestito da poche multinazionali. Il pacifismo giuridico ha ottenuto la creazione di istituzioni legalmente organizzate a dirimere controversie tra Stati (si veda la Corte di giustizia internazionale), anche se sono ancora lontane dall'essere in grado d'imporre alla politica internazionale il rispetto della legalità. All'interno delle nazioni il modello cosmopolitico accetta Stati con differenti costituzioni senza accettare acriticamente il dogma della non interferenza; essa ha anzi l'obiettivo deliberato di diffondere tra le varie comunità politiche metodi e strumenti di governo democratico. Ma la concezione della democrazia cosmopolitica ritiene che debbano esistere differenze fra i sistemi politici, fra cui occorre stabilire la coesistenza. Il modello cosmopolitico affida alla società civile e non ai governi nazionali il compito di interferire negli affari interni delle nazioni che ledono i diritti umani. La democrazia fra Stati prevede che i

rapporti interstatali siano demandati a organizzazioni intergovernative che, se risultano inefficaci, lasciano il posto non più ad arbitrati ma alle istituzioni giudiziarie internazionali. Se un membro della comunità internazionale si rifiuta di obbedire, scattano misure coercitive di vario tipo, incluse sanzioni economiche, politiche, culturali. La forza militare è solo l'ultimo strumento, con preventiva funzione di deterrenza, rispetto a quello diplomatico e politico. Essi devono essere sotto il controllo degli organi dell'Unione e devono essere preventivamente autorizzati dalle istituzioni dei cittadini del mondo. La comunità internazionale fa appello ai cittadini dello Stato che ha violato il diritto internazionale affinché rovesci il proprio governo, sostituendolo con uno conforme alla legalità internazionale. Dal punto di vista della democrazia globale, le questioni mondiali dell'ambiente e delle generazioni future sono demandate a istituzioni transnazionali e non solo intergovernative. Le istituzioni della società civile globale su un punto essenziale esercitano un controllo diretto, ossia nei confronti di atti di genocidio. Ciò comporta l'istituzione di una Corte penale internazionale contro i crimini perpetrati nei confronti dei diritti umani fondamentali, contro aggressioni contro altri Stati e contro i crimini di guerra. La giurisdizione individuata separa qui popoli e governanti nella responsabilità di tali atti criminali.

Il pensiero federalista è contraddistinto allora nella storia del pensiero politico moderno dalla dialettica fra autonomia e sovranità, fra centro e periferia dei paesi, fra federazione di stati, governo mondiale dei diritti e dei mercati e rispetto di differenze e autonomie locali sulla base del principio di sussidiarietà. Nella storia del costituzionalismo moderno il modello federale americano rappresenta una novità dal punto di vista istituzionale. Infatti quella degli USA è la prima costituzione federale scritta, che vede il primato del diritto sulla politica, colla separazione e il bilanciamento dei poteri (esecutivo al Presidente, legislativo al Congresso, giudiziario alle corti con a capo la Corte suprema). Il processo di stabilizzazione arriva ad uno stato definito con la guerra civile, dopo la quale si afferma il principio che è il popolo a creare la costituzione e non gli stati. Lo stato federale si presenta nella storia costituzionale europea e americana secondo dei modelli prevalenti che sono quelli della costituzione elvetica, dello stato federale americano e della costituzione federale tedesca, anche se poi ci sono forme intermedie fra l'una e l'atra volte a mediare le istanze del sistema concorrenziale fra centro e periferia, fra stato e unità, e quelle del sistema concorrenziale. Così si determina anche il loro rapporto col principio di sussidiarietà, sia orizzontale che verticale. Il federalismo oggi torna ad essere attuale non solo sul piano dei valori come la pace fra gli stati e i popoli o su quello istituzionale relativo al rapporto fra centro e periferia, fra unità e pluralità, ma anche e soprattutto in una visione metapolitica volta a riaffermare il valore dell'amicizia non solo comunitaria ma anche istituzionale fondata sul rispetto dei diritti universali della persona e dei popoli[5].

4. Dalla sfida del multiculturalismo alla visione liberale della politica

Dalle teorie della giustizia di Rawls e Nozick fino ai comunitaristi come MacIntyre e Taylor, passando per Sandel e Kymlicka, la filosofia politica americana è attraversa dal dibattito sul rapporto fra individui e culture, in modo da poter presentare una amplio ventaglio di proposte, in

5 Sulle ragioni del federalismo nel mondo attuale mi permetto di rinviare a P. Armellini (a cura di), *Introduzione al pensiero federalista*, Aracne, Roma, 2015.

cui rimane essenziale il ruolo della soggettività. Nel costruttivismo di matrice kantiana emerge una concezione forte dell'autonomia degli individui nella formazione della società, che deve ispirarsi ai criteri della uguaglianza e della libertà, in una prospettiva di giustizia come equità, che può essere posta solo a partire dal velo d'ignoranza rispetto a talenti e ricchezze. I comunitaristi hanno invece difeso una idea di giustizia legata alla visione della persona come un soggetto inserito da sempre in una serie di relazioni sociali diversificate, che ne costituiscono la soggettività. Nascono così le rivendicazioni dei diritti culturali e collettivi, che devono però sempre tener conto della persona come soggetto dotato di autonomia i cui diritti vanno però declinati in una sfera plurale di giustizia. Le odierne società liberaldemocratiche hanno incontrato da diversi decenni in Occidente il fenomeno della presenza di diverse gruppi culturali, linguistici e religiosi, fra loro spesso estranei. La riflessione teorico-politica attuale deve confrontarsi col multiculturalismo inteso come politica di riconoscimento delle differenze da parte delle istituzioni. La cittadinanza moderna, legata allo stato moderno culturalmente omogeneo sulla base dei principi democratici di libertà, eguaglianza e diritti individuali, è entrata in declino. Si è avvertita cioè la necessità da parte delle liberaldemocrazie di relazionarsi alle culture altre in modo da non escluderle dal processo deliberativo, senza che i gruppi culturali si chiudessero a loro volta nella loro identità etnica. La versione comunitarista del multiculturalismo ha sottolineato che l'individuo indipendente e adulto è astratto ed esiste sempre in un contesto determinato; la versione liberale ha riconosciuto i diritti collettivi come una ricchezza che permette un'ampia scelta di stili di vita, ma li ritiene strumentali al diritto soggettivo degli individui autonomi e razionali; la versione postliberale considera i diritti soggettivi delle persone come fondamentali ma riconosce fra essi anche i diritti collettivi come diritti umani. Il problema è come fuoriuscire da una concezione essenzialistica delle culture dato il loro interno dinamismo.

Nel quadro odierno delle relazioni internazionali il tema dello Stato di diritto ha subito progressivamente una torsione significativa nel confronto con le terre d'oltremare. Oggi non sono solo le società e le culture occidentali ad affrontare tale questione, poiché il panorama contemporaneo del nuovo commonwealth delle civiltà vede la partecipazione critica e consapevole di culture definite "altre" dall'atteggiamento coloniale a un dibattito relativo ai rapporti fra colonialismo e Stato di diritto. Il dialogo interculturale si propone il tentativo di avviare un confronto fra culture originali e diverse, assumendo lo Stato di diritto come la posta in gioco su cui giocare delle nuove *chances* per i destini dei popoli.

In particolare la discussione contemporanea sui "valori asiatici" si è proposta di riconsiderare il ruolo del *rule of law* nel periodo in cui si sono formati nuovi Stati indipendenti e nazionali in seguito alla decolonizzazione. Asia e asiatico non indicano soltanto uno spazio geografico o una nuova manifestazione di carattere spirituale, una comunità razziale o una regione economica di grandi dimensioni. L'Asia, non essendo culturalmente, economicamente e politicamente omogenea, risulta essere una realtà complessa proprio per la sua natura eterogenea. Le culture si sono intrecciate e combinate, le economie e gli Stati si sono evoluti, i confini sono stati tracciati e poi spostati più volte. Tutte le principali religioni sono presenti nel continente asiatico e in un'epoca come la nostra caratterizzata dalla globalizzazione dei mercati e delle comunicazioni, si è passati dalla creazione di nuovi Stati in Asia a partire dalla fondazione dell'Onu al fenomeno dell'internazionalizzazione delle politiche e delle economie dopo il crollo del comunismo. Ottenuta l'indipendenza la vita di questi Stati ha dovuto affrontare temi come la nutrizione dei popoli, il controllo delle nascite, la ricostruzione dopo l'invasione, l'avvio e lo sviluppo dell'economia, l'esigenza di costruire società

multietniche coese. Il diritto allo sviluppo per migliorare il benessere delle popolazioni esige però per le istituzioni economiche internazionali il rispetto dei diritti umani fondamentali. In Asia si raccontano storie preoccupanti di arresti arbitrari, di brutali maltrattamenti di dissidenti politici e di minoranze sociali, di uso della tortura, di censure e attentati. La tesi occidentale prevalente è che l'universalità dei diritti umani implicherebbe che essi siano princìpi adottati da tutte le culture nazionali comprese quelle asiatiche. L'emergere dei diritti umani come principio internazionale consuetudinario applicato a tutte le nazioni significa che nessuna nazione può fingere di ignorarli perché nessuna è al riparo di abusi.

Dopo la Seconda Guerra mondiale le nazioni asiatiche, da semplici economie agrarie esportatrici di materie prime, sono diventate rapidamente Stati industriali avanzati o in via di sviluppo crescente. Il miracolo asiatico ha portato a nuovi livelli di vita paesi come Hong Kong, Singapore, Taiwan, Giappone. "Valori asiatici" è diventata allora espressione, attribuita all'ex primo ministro di Singapore Lee Kuan Yew che è stata rapidamente adottata anche da altri leaders politici asiatici, per esprimere un sistema di valori che pone lo sviluppo economico al di sopra del resto e afferma coerentemente a ciò il primato dello sviluppo economico nazionale rispetto ai diritti individuali. Esso deve essere seguito da un miglioramento della vita per tutti. Ne segue che i diritti civili e politici possono talvolta o spesso essere sospesi sino al compimento dello sviluppo economico. Così parallelamente si giustifica l'esistenza di un governo burocratico che può capillarmente controllare la vita dei cittadini con metodi autoritari. L'argomento dei valori asiatici è poi accompagnato dall'impedimento a sindacare la prassi in materia di diritti umani da parte di paesi come la Cina, Malesia, Vietnam, Singapore, dichiarando che le critiche alla violazione dei diritti umani sono una interferenza negli affari interni di uno Stato sovrano.

In nome del relativismo culturale i fautori dei valori asiatici rifiutano così l'universalità dei diritti umani. Spesso identificati con la cultura confuciana, la posizione dei valori asiatici vede il primato degli interessi collettivi rispetto agli individui e alle comunità; il rispetto tradizionale per gli anziani e l'interesse per la famiglia, i parenti e la nazione; la cura per l'ordine e la stabilità; il valore della frugalità, della parsimonia e del duro lavoro; il rinvio della gratificazione presente per l'attesa di un beneficio a lungo termine; il valore dell'impegno nell'istruzione. Tommy Tiong Bee ne aggiunge altri come: il non credere nell'individualismo occidentale; l'importanza del giuoco di squadra a livello nazionale; il peso del contratto sociale fra popolo e Stato; un ambiente moralmente sano e integro; la convinzione che la libertà non è un diritto assoluto. Tutto ciò per Lee Kuan Yew (e ora anche dal figlio al potere) ha reso possibile il miracolo asiatico.

La nozione di valori asiatici ha subito però critiche profonde da parte di coloro che hanno osservato come innanzitutto l'Asia non sia rappresentabile come una cultura monolitica, ma sia invece una regione del mondo caratterizzata da un'enorme diversità di culture. La sua non è cioè una unità culturale compatta né è totalmente incapace di condividere dei valori universalistici. Il confucianesimo non è il sostrato di tutte le culture asiatiche. Inoltre i valori asiatici si possono ritrovare anche in altre culture in gradi diversi e in proporzioni variabili; e si possono altresì ritrovare anche in ogni epoca. Non è poi vero che il confucianesimo non lascerebbe spazio all'individuo, dato che promuove il fine di elevare moralmente l'individuo che rimane la condizione dell'elevazione morale della comunità. Il cittadino infatti per Confucio è più importante della famiglia e della comunità e la famiglia e le comunità intermedie sono più importanti dell'autorità di governo. Non è vero ancora che l'Asia non abbia conosciuto i diritti umani e individuali e non abbia mai praticato i principi della democrazia. Anzi è offensivo dire che gli asiatici non comprendano i diritti umani.

L'ostacolo maggiore è piuttosto la resistenza di alcuni regimi autoritari. Governi democratici e diritti umani, classicamente basati su valori di matrice occidentale, possono invece ben modellare anche i sistemi costituzionali dei paesi asiatici, perché i concetti non cessano di essere universali per il fatto che sono accidentalmente sorti in una certa parte del mondo. La dicotomia Oriente/Occidente non tiene allora conto adeguatamente della portata universalistica della ideologia dei diritti umani su cui si fonda, al di là di ogni ragionevole differenza storico-culturale, ogni democrazia o regime costituzionale. Anche Lee Kuan Yew lo ha poi riconosciuto, ammettendo in una intervista come la stessa nozione di valori asiatici possa essere interpretata come un semplice slogan.