

L'ULTIMO BARATTA

Come è ormai noto agli studiosi, il percorso intellettuale di Alessandro Baratta è segnato da tre tappe fondamentali che corrispondono a tre diversi interessi: la filosofia del diritto in senso stretto, la sociologia del diritto (in particolare la sociologia giuridico-penale) e la filosofia del diritto in senso ampio¹.

Insieme a Giovanni Tarello (e altri), Baratta negli anni Sessanta è stato una delle promesse della nuova generazione italiana di filosofi del diritto. È una fase importante della riflessione filosofica, sino a poco tempo fa poco indagata, ma che ora comincia ad essere studiata anche in America Latina (cfr. C. A. Orozco Arcieri, 2013). Baratta tenta di coniugare insieme il dibattito allora in corso sulla “natura della cosa” (che trovava la sua origine in Gustav Radbruch) e la dialettica marxiana, avvicinandosi alla versione umanistica e utopistica del comunismo di Ernst Bloch. Al contempo le sue analisi si concentrano in un ambito specifico del diritto: quello penale, alla ricerca di una filosofia critica del diritto penale.

Nel corso degli anni Settanta e poi per tutti gli anni Ottanta quella tensione “rivoluzionaria” e quelle ricerche critiche trovano uno sbocco in quella “nuova criminologia” o “criminologia critica” sulla base della quale, senza giungere alle conclusioni abolizionistiche, prospetta una politica criminale fondata nell’immediato su un diritto penale in chiave minimalista. In questo ambito Baratta ha inciso in maniera profonda, con la fondazione di due riviste: prima “La questione criminale” e poi “Dei delitti e delle pene” (si veda al riguardo la Postilla che chiude questo articolo), e la pubblicazione della sua opera più nota: *Criminologia critica e critica del diritto penale* (il Mulino, Bologna 1982).

Nel corso degli anni Novanta, tuttavia, si rende conto dei limiti del paradigma criminologico-critico e tenta di superarli inserendo la tematica dei diritti umani, che sino ad allora era stata utilizzata soltanto come oggetto e limite del diritto penale, in un contesto filosofico più ampio. Si cerca di oltrepassare il paradigma criminologico ponendo al centro dell’attenzione il tema dello sviluppo umano.

Baratta si occupa di un nuovo diritto dell’infanzia², della sicurezza dei diritti, contrapposta al diritto alla sicurezza (A. Baratta, 2012), dell’Europa dei diritti contrapposta al diritto dell’Unione Europea (A. Baratta, Chr. Gian-

¹ Per uno sguardo complessivo non posso qui che rinviare al mio contributo P. Becchi (2008, 67-81). Si vedano anche i contributi raccolti nel volume R. Marra (2006).

² A. Baratta (1999a, 345-72). Già prima troviamo due contributi in cui vengono riprese le stesse tesi apparsi nel volume curato di M. Del Carmen Bianchi (cfr. A. Baratta 1995a; 1995b).

noulis, 1997), ma pur senza sminuire l'importanza di tutti questi contributi, l'aspetto più significativo dell'ultimo Baratta è la sua apertura schiettamente filosofica, il bisogno che egli sente di ritornare a studiare i classici alla ricerca di nuove chiavi interpretative. È di questo "ultimo Baratta" che intendo occuparmi in questo contributo.

Non c'è dubbio che il saggio che meglio esprime questa apertura filosofica sia *Lo Stato-meticcio e la cittadinanza plurale. Considerazioni su una teoria mondana dell'alleanza* (del 1998, è la versione italiana, pubblicata sulla rivista fondata da Giovanni Tarello e in suo ricordo)³. Dal titolo non sembrerebbe: solo il sottotitolo lascia emergere la portata più ampia della riflessione. Il saggio è suddiviso in due parti non intitolate e per la verità si ha l'impressione che si tratti quasi di due lavori diversi e forse scritti anche in tempi diversi. La bibliografia della prima parte è infatti molto più risalente nel tempo. Il collegamento, piuttosto esile, è dato dal tema della modernità/postmodernità. Alla prima parte – una lettura molto originale della storia del pensiero filosofico moderno, su cui ritorneremo nell'ultima parte di questo intervento – segue una seconda focalizzata sull'idea di una nuova concezione di Stato e di cittadinanza. Soffermiamoci anzitutto su questa.

Lo Stato meticcio è uno Stato in cui non esiste più la distinzione tra cittadini e stranieri poiché nessuno è straniero e tutti sono cittadini. Scrive Baratta (*ivi*, 47): «Nello Stato-meticcio i cittadini possono riconoscere e realizzare la propria soggettività perché questo Stato è fondato sul superamento dell'immagine dell'altro come straniero. In questo Stato costituito dalla pluralità delle cittadinanze tutti gli uomini sono cittadini indipendentemente dalla patria cui appartengono, dall'etnia, dal sesso, dall'età, dalla posizione sociale. In questo Stato nessuno è straniero».

A sostegno della sua tesi Baratta rinvia a due autori contemporanei, che per la loro provenienza culturale fanno da *pendant* ai "moderni" Marx e Freud: Étienne Balibar, l'allievo più noto di Louis Althusser, e la psicoanalista Julia Kristeva. Ma si tratta di riferimenti piuttosto epidermici. Il concetto di "stranieri a noi stessi", introdotto da Kristeva gli serve per superare quello di "straniero". Ma è difficile giungere a questa conclusione seguendo la lettura del libro affascinante della psicoanalista di origini bulgare, che ripercorre le principali posizioni assunte dalla cultura occidentale sul tema (J. Kristeva, 2014). Baratta si concentra sulle pagine finali del libro dedicato a Freud e all'inquietante estraneità di *Das Unheimliche* (1919). Dal momento che lo straniero non è altro che la nostra perturbante alterità, egli è dentro di noi.

³ A. Baratta (1998). Una prima versione venne pubblicata in tedesco, *cf.* A. Baratta (1996).

“L’altro è il mio (proprio) inconscio”. Freud ci insegna così a scoprire l’estraneità che è in noi. Baratta vede in ciò la possibilità di superare la condizione stessa dello straniero e quindi collega questa prospettiva alla concezione cosmopolitica dell’umanità. Ma l’analisi di Kristeva si presta, a mio avviso, ad una lettura diversa. Scoprire l’estraneità dentro di noi non significa eliminarla fuori, bensì accogliere lo straniero in quella inquietante estraneità che è sua come nostra. Insomma, la possibilità di vivere insieme agli stranieri – non annullando la differenza fra noi e loro – passa attraverso il riconoscimento del nostro essere “stranieri a noi stessi”.

Su queste basi non si può costruire né uno Stato-meticcio né una cittadinanza universale, ma solo riconoscere – come scetticamente fa l’autrice – che in assenza di un legame comunitario forte, che non può essere semplicemente dato dal “più denaro e beni per tutti”, dobbiamo imparare a vivere in una comunità fatta di stranieri. In mancanza di un collante capace di tenere insieme una società sempre più multinazionale non resta che difendere i diritti degli individui. Questa conclusione piuttosto sconsolata di Kristeva non è molto lontana da quella “convivenza fra estranei” che invece Baratta rigetta. Eppure non c’è alternativa a questo approccio individualistico, a meno che, partendo dal dato di fatto insormontabile del pluralismo culturale, non si ritorni alla necessità di trovare legami comunitari forti, come avviene nella lettura dei *communitarian*. Non vi è dubbio che le democrazie liberali abbiano distrutto le basi comunitarie, lasciando i soggetti individuali impotenti, incapaci di realizzare identità forti. Ma questa critica contrasta con la visione cosmopolitica di Baratta, la sua impostazione è incompatibile con quelle pluralità in cui «la diversità delle tradizioni e dei bisogni è considerata come qualcosa di originario, da sviluppare all’interno di comunità chiuse» (*ivi*, 47). Lo Stato-meticcio è proprio l’esatto opposto delle “piccole patrie”, e così l’accento si sposta su Balibar.

Balibar, però, parla di “société métissée” e non di Stato-meticcio (É. Balibar, 1993). Beninteso, non mancano analogie tra l’approccio di Baratta e le critiche che Balibar rivolge alla nozione tradizionale di cittadinanza, ma il “meticcio” per quest’ultimo è soltanto una metafora per indicare la “società multiculturale”, quella società, cioè, che nasce dalla presenza su uno stesso territorio di diverse etnie, religioni, tradizioni, culture, mentre il tema di come lo Stato possa affrontare questa nuova realtà non viene, a mio avviso, adeguatamente sviluppato. Il punto di contatto è dato dalla constatazione della crisi degli Stati nazionali. Si può condividere l’idea che mentre la modernità politica si è costituita sullo Stato-nazione la postmodernità lo abbia messo in crisi. Ma quella crisi non è solo dovuta ai flussi sempre più consistenti dei migranti. Gli Stati-nazione sono entrati in crisi in Europa (ma il discorso si potrebbe in parte estendere) a causa di quel processo di globalizzazione eco-

nomico-finanziaria che ha spostato il potere verso *corporations* internazionali, dividendo gli Stati in debitori (deboli) e creditori (forti), tutti comunque costretti a rimettere in discussione molti settori di quel *welfare* creato a fatica nel secondo dopoguerra. Il problema è dunque una globalizzazione che sta frantumando le ultime resistenze poste proprie dagli Stati nazionali che cercano ancora di difendere i rispettivi popoli. L'immigrazione di massa non ha fatto altro che acquisire il problema. Essa è diventata parte del problema, e la soluzione di estendere la cittadinanza a tutti è solo un *escamotage*.

La cittadinanza include sempre tutti coloro che vi rientrano ed esclude tutti coloro che ne restano fuori. Così, ad esempio, anche la cittadinanza europea include gli europei, ma esclude gli altri. Se vogliamo superare la dicotomia inclusione/esclusione dobbiamo uscire dalla logica della cittadinanza ed entrare in quella dell'umanità, dobbiamo cioè passare dai diritti del *citoyen* a quelli dell'*homme*. Ciò che allora conta è anzitutto quel "diritto ad avere diritti", per dirla con Hannah Arendt, che precede qualsiasi cittadinanza, perché va riconosciuto a ciascun essere umano. L'immigrato clandestino resta un essere umano e non può essere trattato in modo disumano, una donna ha diritto di partorire in un ospedale del luogo in cui si trova, anche se è clandestina. La soluzione, dunque, non sta nell'estendere a tutti la cittadinanza, ma nel riconoscimento della dignità che spetta a ciascun essere umano indipendentemente dalla cittadinanza che ha (*cfr.* al riguardo P. Becchi, 2013a). La cittadinanza plurale o anzi "universale" di cui parla Baratta, ricorda invece l'utopia cosmopolitica di Kant, del resto esplicitamente richiamata. Utopistica perché se esistono solo cittadini indipendentemente dalla "patria di provenienza", non abbiamo più a che fare con lo Stato, bensì con un'organizzazione politica planetaria che ingloba tutto. Così Baratta però finisce coll'appiattirsi su Kant, su quell'autore che invece nella prima parte, come tra poco vedremo, del saggio critica.

Per quanto gli Stati nazionali abbiano perso molti dei loro attributi, non si è mai cittadini del mondo, poiché ogni individuo ha una doppia appartenenza: quella che gli proviene dalle tradizioni culturali in cui nasce e quella che assimila dal paese in cui vive. La prima tradizione si possiede dalla nascita, la seconda si acquisisce con il tempo. A volte le due tradizioni coincidono, altre volte no, ma questa duplicità è comunque importante. L'alternativa a ciò sarebbe un'unica cittadinanza universale e questa idea è sicuramente conforme al processo di globalizzazione in atto. Ma è davvero desiderabile avere sia l'una che l'altro? Continuo a ritenere che un mondo policentrico sia sempre meglio di un mondo unificato. I rischi dell'unificazione li vediamo oggi molto chiaramente in Europa. Ciò che aveva contraddistinto il modello europeo era la capacità di integrare popoli diversi senza

annullare le loro diversità, riconoscendo i diritti delle diverse comunità europee, ma dopo il Trattato di Maastricht le differenze sono state annullate, assorbite da una moneta, l'euro, che ormai sta distruggendo quei popoli riducendoli in miseria.

E pur vero che quando Baratta scriveva questo processo poteva solo essere intuito, mentre ora sta sotto gli occhi di tutti, ma Baratta lo critica soltanto perché non sarebbe riuscito a superare il modello di nazionalità propria degli Stati-nazione. Per la verità oggi quel cammino intrapreso con il Trattato di Maastricht ha mostrato come Stato e cittadinanza transnazionali fossero solo una trappola per vincere le ultime resistenze al progetto di globalizzazione capitalistica poste degli Stati nazionali. In Europa non ci sono più gli Stati-nazione, ma non c'è neppure lo Stato-meticcio, non c'è più democrazia, ma eurocrazia (P. Becchi, 2013b). Baratta parte dal presupposto di un'Europa chiusa nel suo benessere che cerca di difendere i suoi privilegi dallo straniero, ma le cose sono andate diversamente e tutti ormai, migranti o meno, siamo "stranieri in patria" e il nemico non è il migrante, ma un'oligarchia finanziaria che alimenta conflitti tra poveri per dominare incontrastato.

Indipendentemente dall'esito, che Baratta forse ancora non poteva prevedere, il rischio presente nella sua è quello di sacrificare il valore della pluralità a favore dell'unità, della differenza a vantaggio dell'identità. L'utopia di una cittadinanza universale potrebbe forse avere oggi un senso, ma non nella *polis* planetaria di cui parla Baratta in uno dei suoi ultimi saggi. La *polis*, in fondo, era attenta infatti a sorvegliare i propri confini come lo Stato-nazione: entrambi sono fondati sulla logica inclusione-esclusione. Una cittadinanza universale presuppone, però, che non ci siano più separazioni tra cittadini di Stati diversi, questo però comporta la fine dello Stato, non la sua trasfigurazione in Stato-meticcio. Solo il villaggio globale deterritorializzato e pertanto virtuale potrà consentire la partecipazione di chiunque alla vita pubblica. Solo una comunità telematica universale potrebbe essere in grado di superare l'appartenenza politica e la conflittualità che le è connaturata. Solo Internet annulla veramente le frontiere e la sua diffusione planetaria potrà rendere relativamente irrilevanti gli Stati-nazione⁴. Allora non ci sarà più una terra su cui comandare, ma una terra su cui pacificamente abitare. Allora la modernità, che è comunque "radicata", verrà superata dalla postmodernità, che è "rizomatica" e potenzialmente anarchica. Forse è questa la nuova (intransita-

⁴ Come afferma N. Negroponte (1995, 49): «molti dei valori tradizionali propri dello Stato-nazione lasceranno il passo a quelli di comunità elettroniche, grandi o piccole che siano. Socializzeremo in un vicinato digitale dove lo spazio fisico sarà irrilevante e il tempo giocherà un ruolo differente».

bile?) utopia: *worldwide web* (P. Becchi, 2014). Contro di essa resterebbe la questione sollevata con grande preveggenza da Carl Schmitt, cioè che dalla Rete «non sorge nessuna volontà generale, nessuna *volonté générale*, ma solo la somma di tutte le volontà individuali, una *volonté de tous*» (C. Schmitt, 1984, 322)⁵.

Come che sia, la crisi degli Stati-nazione non ha ancora prodotto il loro dissolvimento e l'alternativa del "meticcio" non tiene conto del fatto che, nonostante le nostre società siano sempre più multinazionali, continuano ad esistere popoli radicati su territori, i quali rivendicano le proprie specificità. Ogni Stato si fonda su quello che schmittianamente potremmo definire la concreta decisione politica di un popolo capace di agire politicamente. La struttura democratica di uno Stato, il *demos*, si identifica con un popolo determinato ed è il popolo, a sua volta, che legittima le istituzioni democratiche. Un pensiero che non tenga conto delle differenze, rischia di mitizzare un'identità globale, di più di fare il gioco della globalizzazione in atto.

Una critica analoga può essere estesa a un saggio dell'anno successivo: *Il progetto giuridico della differenza e il mito dell'unità*⁶, che non a caso si conclude citando il mito di Aristofane ripreso da Platone nel *Simposio*, in cui si narra di un essere umano, insieme maschio e femmina, che Zeus divide a metà per punirlo della sua arroganza. Come Baratta sostiene uno Stato-meticcio, così sostiene una società androgina, in cui le differenze sessuali vengono superate in un'identità superiore. Maschi e femmine sono costruzioni sociali, ciò che conta è «il *genere* superiore, l'essere umano stesso come genere». La mente androgina «resta allo stesso tempo un punto di partenza nel mito e un punto di arrivo nella storia» (*ivi*, XXXVII). La differenza biologica dei sessi viene superata per realizzare una soggettività umana integrale e perfetta. Gli esseri umani, però, sono imperfetti e per questo sempre alla ricerca dell'al-

⁵ Il passo che precede quello citato nel testo merita di essere qui di seguito riprodotto: «Potrebbe immaginarsi che un giorno per mezzo di ingegnose invenzioni ogni singolo uomo, senza lasciare la sua abitazione, con un apparecchio possa continuamente esprimere le sue opinioni sulle questioni politiche e che tutte queste opinioni vengano automaticamente registrate da una centrale, dove occorre solo darne lettura. Ciò non sarebbe affatto una democrazia particolarmente intensa, ma una prova del fatto che Stato e pubblicità sarebbero totalmente privatizzati. Non vi sarebbe nessuna pubblica opinione, giacché l'opinione così concorde di milioni di privati non dà nessuna pubblica opinione, è solo una somma di opinioni private». Se Internet oggi abbia le potenzialità per superare questa critica è un argomento non facile e che qui non può essere affrontato. Cfr. P. Becchi (2013c).

⁶ Cfr. A. Baratta (2002). Si tratta della prolusione tenuta da Baratta il 13 dicembre 1999 in occasione del conferimento della laurea *honoris causa* in Giurisprudenza presso l'Università degli Studi di Lecce. Una versione più ampia e annotata era stata pubblicata in spagnolo, cfr. A. Baratta (2000b) e già prima in italiano, cfr. A. Baratta (1999b).

tra metà, parti alla ricerca del tutto. L'umana nostalgia dell'unità è la radice dell'amore, senza questa attenzione delle parti verso il tutto, questo desiderio alla ricerca dell'intero c'è solo il narcisismo. L'unità androgina, la soggettività integrale riduce l'essere umano ad un'entità astratta, priva di qualsiasi determinazione concreta. Neppure più il sesso gli resta. L'*homo noumenon* del tutto separato dall'*homo phaenomenon*, per riprendere Kant.

Questo è certo importante per evitare qualsiasi forma di discriminazione. Ciascun essere umano va trattato come qualsiasi altro essere umano, indipendentemente dal colore della pelle, dalla lingua, dal sesso ecc.; e questo significa realizzare l'aspirazione di tutti gli esseri umani a non essere privati della loro libertà e dei loro diritti in ragione della loro particolare condizione. Ma questo è solo un lato della cosa. Il "progetto giuridico della differenza", diversamente da quanto ritiene Baratta, non serve a contestare e superare l'"ineguaglianza", bensì a trattare in modo differenziato l'essere umano in concreto, nella specificità dei suoi diversi *status*, distinti a seconda del sesso, dell'età, delle condizioni fisiche o del contesto sociale. All'uguale trattamento in astratto degli esseri umani subentra così la necessità di un trattamento differenziato in concreto: la donna diversamente dall'uomo, il bambino dall'adulto, l'adulto dal vecchio, il sano dal malato e così sia con differenziazioni ulteriori sempre più specifiche (il malato mentale dal malato terminale, il feto dal bambino e così via). Affascinato dal mito platonico dell'unità Baratta ne resta abbagliato e l'"identità globale" a cui anela rischia di assomigliare a quella "notte in cui tutte le vacche sono nere" di cui parlava Hegel.

Società androgina, Stato-meticcio, dopo aver cercato di interpretare le dinamiche della devianza e della criminalità Baratta si fa così interprete di nuovi paradigmi: quello del genere e dei mondi migranti, con tutti i limiti che abbiamo evidenziato. Ma il tema che più gli sta a cuore è un altro, un tema che forse può essere inteso come il filo rosso che lega la sua riflessione più schiettamente filosofica: i bisogni umani. Baratta lo ha affrontato sotto due profili, uno teorico, l'altro storico-filosofico.

L'analisi teorica si ritrova in un denso contributo (*cf.* A. Baratta, 1999c), frutto di diversi seminari tenuti all'Università del Saarland e che avevano ad oggetto il tema "diritti umani e sviluppo umano". Secondo Baratta, lo sviluppo umano è il risultato della "relazione di relazioni" di tre fattori: bisogni, capacità, diritti. Le capacità degli individui crescono tanto più vengono soddisfatti i bisogni umani, mentre il riconoscimento dei diritti e la loro implementazione corrisponde ai bisogni che possono essere soddisfatti grazie allo sviluppo delle forze produttive nella società. Come si vede, dunque, centrale è la categoria del bisogno umano e del suo soddisfacimento. Baratta distingue tra "bisogni fondamentali" (basici, basilari), che sono costanti nel

tempo e necessari per la sopravvivenza, come la necessità di nutrirsi, di ripararsi, di vestirsi e “bisogni reali”, che si producono nella relazione dinamica con il grado di sviluppo raggiunto dalle forze produttive in una determinata formazione storico-sociale. Il problema è che lo sviluppo dei “bisogni reali” è bloccato, il loro soddisfacimento impedito a causa del sistema di produzione socialmente dominante. Baratta si riferisce, in particolare, al sociologo norvegese Johan Galtung che aveva definito come “violenza strutturale” la discrepanza presente in una società tra il grado potenziale di soddisfacimento dei bisogni e quello effettivo (*cfr.* anche A. Baratta, 1993). Quella discrepanza altro non misura che il grado di ingiustizia sociale. Anche se Baratta non la riprende qui in modo esplicito, è però evidente la riproposizione della dialettica marxiana tra forze produttive e rapporti di produzione. Ma essa viene inserita in un contesto in parte di verso, un contesto nel quale i diritti non sono semplici sovrastrutture, ma almeno per quanto concerne i diritti umani la proiezione normativa dei bisogni umani. Il soddisfacimento dei bisogni equivale così alla realizzazione di diritti. Il grado di sviluppo umano si misura non su indicatori economici come, ad esempio, la crescita del Prodotto interno lordo, ma sulla capacità della società di soddisfare bisogni e realizzare diritti: «Come il soddisfacimento dei bisogni e lo sviluppo delle capacità potenziali trovano espressione nei diritti umani e fondamentali, così anche gli indicatori dello sviluppo umano possono essere tradotti in indicatori della protezione di diritti umani e fondamentali ma anche in indicatori dell’adempimento degli obblighi costituzionali e internazionali dello Stato» (A. Baratta, 1999c, 14).

A questa ricostruzione teorica fa da *pendant* la ricostruzione storico-filosofica offerta nella prima parte del saggio sullo Stato-meticcio, di cui vorrei a conclusione di questo mio intervento occuparmi. Si potrebbe pensare sotto questo secondo profilo alla ripresa di un autore come Marx, che a ben vedere stava già al centro delle riflessioni di Baratta dagli anni Settanta (A. Baratta, 1985), e inserirlo in quella tradizione hegel-marxista che proprio intorno alla categoria dei bisogni aveva trovato un punto di coagulo: la società civile hegeliana con il suo sistema dei bisogni *versus* lo Stato⁷. In effetti una concezione storico-sociale dei bisogni, inseriti nella dinamica dei rapporti economici-giuridici di produzione e di proprietà la ritroviamo proprio in Hegel e in Marx che la riprende. Ma così, per la verità, non avremmo niente di nuovo che caratterizzi l’approccio specifico di Baratta. Beninteso, Baratta filtra la

⁷ Sorprende, a prima vista, che Baratta non citi un libro che negli anni Settanta era al centro della discussione: U. Cerroni (1974). Ma è questo il segno che la sua ricostruzione vuole essere più ampia. Ecco perché la vera fonte che sta alle origini di questa ricostruzione è un’altra, cioè il libro di P. Costa (1974).

storia del pensiero moderno e in particolare della tradizione giusnaturalistica e dell'illuminismo scozzese con la lente di Bloch, e dunque con quella forma di marxismo venato di utopismo che contraddistingue il pensiero blochiano. L'idea guida resta quella del giovane Marx, della «umanizzazione della società» che in termini filosofico-giuridici significa il continuo superamento del diritto positivo esistente, nella direzione di un ordine giuridico nuovo, degno dell'uomo, proprio come aveva sostenuto Werner Maihofer riprendendo Ernst Bloch (W. Maihofer, 1968; E. Bloch, 2005).

Baratta, però, vuole scavare ulteriormente in profondità e si chiede quali siano nella filosofia moderna le radici di quel pensiero che ruota intorno al bisogno umano e alle modalità del suo soddisfacimento. Ed ecco che allora egli individua alle origini della modernità una linea, per così dire "calda", in alternativa a quella che comincia con Hobbes e si cementifica con Kant e il suo formalismo.

Baratta ritiene che vada superata tutta una serie di separazioni istituite da Kant: tra essere e dover essere, tra ragione e passione, tra mondo fisico e mondo metafisico, tra realtà fenomenica e realtà noumenica, tra antropologia ed etica. Così con un tratto deciso egli cancella una direzione che da Hobbes a Kant, passando per Pufendorf, aveva affermato quell'etica dell'autonomia che in ambito politico portava a concepire lo Stato come prodotto artificiale, artefatto della ragione contrapposto allo stato di natura e sorto da un contratto sociale tagliato su misura per la nascente borghesia.

È questo patto, infatti, che sta all'origine di quell'idea di cittadinanza che avrebbe incluso solo i soggetti proprietari escludendo tutti gli altri: gli stranieri come i poveri, le donne come i bambini. Ma non c'è solo questa linea di pensiero. Nel cammino della modernità accanto a questa corrente "fredda" ve n'è appunto una "calda" che si intravede in Grozio, appare nella monadologia leibniziana e nell'etica spinoziana per trovare poi una sistemazione nell'etica anglosassone, da Shaftesbury a Hume. La società civile non è in opposizione allo stato di natura, ma è un suo perfezionamento, perché l'uomo è mosso da quell'*appetitus societatis* di cui parlava Grozio, e all'origine del diritto non c'è né ragione, né volontà, ma quell'impulso ad esistere, cioè a «perseverare nel proprio essere» che Baratta riprende da Spinoza.

L'impulso naturale dell'essere all'autoconservazione connette per quel particolare essere che è l'essere umano l'etica alla base antropologica. Questo collegamento era ben presente nell'etica humana e si perde solo con Kant: la legge morale diventa "forma pura" separata dalla sostanza antropologica: «In Kant le leggi del mondo fisico, nel quale si iscrive il comportamento umano, si differenziano dalle leggi proprie di una metafisica dei costumi. Effettivamente, il mondo morale della costruzione kantiana è un universo metafisico

separato del tutto dall'universo fisico. Con tale contrapposizione si distrugge l'immagine unitaria del mondo e dei mondi dominante nella teoria del valore della morale di Spinoza e di Hume» (*cfr.* A. Baratta, 1998, 29-30). Una lettura di Kant molto diversa da quella abbozzata nella seconda parte del saggio e che fa avvalorare il sospetto che si tratti di due testi diversi e scritti in periodi diversi.

Dopo Kant saranno Marx e Freud in modo diverso, il primo come “terapeuta della società”, il secondo come critico “dell'economia della psiche”, a riprendere quella corrente di pensiero e la svolgeranno in una direzione storica e sociale. Così dalla questione criminale che tanto lo aveva assorbito nella seconda fase del suo percorso si passa alla questione antropologica. La teoria dei bisogni e dello sviluppo umano indica il nuovo cammino che Baratta intendeva percorrere⁸. Ma anche questo non basta. Il patto sociale della modernità come ha escluso i non proprietari così ha escluso la natura. Ecco perché ci vuole una “nuova alleanza” che coinvolge non solo tutti gli uomini, ma anche la natura⁹. Così per uscire dalle secche della modernità, senza cadere nel relativismo del postmoderno, Baratta recupera una concezione essere come valore che può apparire premoderna, ma che in realtà è solo «l'indizio assiologico di un futuro, la cui legge può e deve essere letta nel presente» (A. Baratta, 1998, 31).

Postilla – La figura di Baratta è anche legata ad alcuni progetti editoriali che ha promosso con tenacia a partire dalla metà degli anni Settanta. Il suo nome, infatti, resta connesso non solo ai suoi libri e ai molteplici contributi pubblicati in lingue diverse, ma anche a due riviste che ha diretto e ispirato: “La questione criminale” e le tre diverse serie di “Dei delitti e delle pene”. Seguire, sia pure brevemente, questa esperienza ci aiuta a comprendere il cammino da lui compiuto.

“La questione criminale”, edita dal Mulino, nasce alla metà degli anni Settanta dall'incontro con la Scuola dei giuspenalisti bolognesi guidata da

⁸ Su questi temi, del resto, Baratta avrebbe voluto tenere il suo terzo seminario presso l'Istituto italiano per gli Studi filosofici di Napoli, previsto per la seconda settimana del mese di aprile del 2003. Ecco il programma che Baratta aveva inviato da Bologna il 4 aprile 2002 ad Antonio Gargano: «Ragione e passione. Elementi per una teoria dei bisogni e dello sviluppo umano. Prima sezione: Platone; Seconda sezione: Spinoza e Hume; Terza sezione: Teoria e filosofia dello sviluppo umano in Amartya Sen; Quarta sezione: Il programma delle Nazioni Unite per lo sviluppo (UNDP)».

⁹ Baratta parla della «democrazia intesa come la cittadinanza universale di tutti gli esseri umani in una *polis* planetaria, in una nuova alleanza tra gli uomini e tra gli uomini e la natura». *Cfr.* A. Baratta (2000a). Qui l'attenzione si sposta sul rapporto tra economia ed ecologia e la discussione verte sulla possibilità o meno di una rifondazione ecologica dell'economia.

Franco Bricola. Comincia qui il percorso che porta Baratta ad elaborare quella “criminologia critica” che trova la sua compiuta sistematizzazione nel libro pubblicato agli inizi degli anni Ottanta: *Criminologia critica e critica del diritto penale* (1982).

La rivista si propone di spiegare il fenomeno criminale inserendolo nel più vasto ambito del dibattito sulla devianza e il controllo sociale. Erano gli anni in cui stava già emergendo un approccio che tendeva in ambito criminologico a superare quello di tipo clinico-psichiatrico, aprendo al pensiero sociologico e al contempo mettendo in discussione l'ideologia della difesa sociale. Queste nuove teorie criminologiche di stampo liberale (basti qui ricordare il cosiddetto *labelling approach*) tuttavia, secondo Baratta, erano insufficienti perché non miravano ad un superamento delle condizioni sociali da cui si alimenta la devianza, finendo così per essere utilizzate nella costruzione di un sistema repressivo ancora più efficace. Alle dottrine liberali Baratta replicava adattando la “questione criminale” alla dottrina del materialismo storico:

Mentre le dottrine liberali hanno usato generalmente sistemi parziali, nel nostro caso il *sistema* della devianza e del suo controllo penale, per risalire in modo inadeguato ad una teoria generale della società (...) una teoria materialistica deve poter offrire un'interpretazione storicamente situata dei fenomeni presi in esame (devianza e processo di criminalizzazione) partendo da una teoria globale della società ottenuta secondo il metodo della astrazione determinata, cioè attraverso l'analisi di una determinata funzione storico-sociale e dello sviluppo dei rapporti sociali di produzione che sono propri di tale formazione (la società capitalistica ed i relativi rapporti sociali di produzione) (A. Baratta, 1975, 61)¹⁰.

Non so come queste posizioni potessero sin dall'inizio “convivere” con quelle di Bricola, per questo non mi sorprende che la rottura avvenne pochi anni dopo. L'approccio schiettamente sociologico che Baratta maturava proprio in quelli anni difficilmente poteva coesistere con quello di Bricola che comunque restava ben radicato all'interno della scienza giuridico-penalista. Ma la direzione di marcia era ormai tracciata e dopo una breve pausa, nel 1983, nasce la nuova rivista: “Dei delitti e delle pene”.

Baratta insiste nell'affermare la continuità con il lavoro condotto dalla “Questione criminale”. La continuità, certo, nella mente di Baratta è presen-

¹⁰ Si veda anche A. Baratta (1977, 339-60), dove alla “politica penale” si contrappone una “politica criminale” «di grandi riforme sociali ed istituzionali per lo sviluppo della eguaglianza, della democrazia, di forme di vita comunitaria e civile alternative e più umane e del contropotere proletario, in vista della trasformazione sociale e del superamento dei rapporti sociali di produzione capitalistica! (*ivi*, 350).

te, anche se è innegabile che il taglio sociologico acquisti nella nuova rivista sempre maggiore rilevanza: dalla descrizione dei fenomeni criminali operata dai giuristi si passa alla “percezione della criminalità” nei contesti sociali. Dal punto di vista “interno” alla scienza giuridica si passa a quello “esterno” della scienza sociale (*cfr.* A. Baratta, 1983).

La rivista non nasce sotto una buona stella, dopo solo un anno per le difficoltà del nuovo editore, De Donato di Bari, è costretta a trovare un altro editore, le Edizioni Scientifiche Italiane di Napoli, ma la vita di questa prima serie della rivista è breve. Nel 1987 cessa la pubblicazione, Baratta però non si rassegna e dopo alcuni anni, nel 1991, dà vita ad una seconda serie della rivista, in collaborazione con il Gruppo Abele. La rivista conserva la sua autonomia, ma è evidente un mutamento di immagine complessiva: essa si occuperà non più prevalentemente dell'area penale bensì, più in generale, delle aree del disagio e dell'emarginazione sociale. Baratta comincia ad avvertire i limiti della “criminologia critica”. Il progetto di una politica criminale alternativa inizia a trasformarsi nel «progetto umanista di una normalità alternativa», come si legge nella frase che conclude la lunga intervista, per la verità un monologo, pubblicata nel primo volume della nuova serie (*cfr.* A. Baratta, 1991, 81)¹¹. Ma anche questa esperienza si esaurisce dopo pochi anni, nel 1994. Difficoltà finanziarie, ma anche la difficoltà di coniugare insieme l'approccio teorico della rivista e quello eminentemente pratico del Gruppo Abele stanno all'origine della interruzione della collaborazione.

Probabilmente in questi anni Baratta sviluppa l'idea di un nuovo progetto editoriale, non più una rivista ma una collana di opere che sarebbe dovuta uscire presso la Casa editrice Marietti, allora diretta da un sacerdote di grande cultura, Antonio Balletto. Baratta elabora persino una sorta di “manifesto” per la nuova iniziativa, ma il progetto fallisce dopo che Balletto viene allontanato dalla direzione editoriale. Nel “manifesto” Baratta prende le mosse da una situazione circolare che rischia di rimanere senza una via d'uscita: «La società post-moderna chiede sempre meno risposte ai giuristi perché questi sono capaci solo di esprimersi in termini moderni, ossia “tradizionali”. Ma essi non sanno dare risposte in termini post-moderni perché quella non sa pensare la propria situazione in termini giuridici»¹². Bisogna allora rompere questo circolo e contribuire alla «costruzione di una cultura post-moderna del diritto». Questo il senso della nuova iniziativa che come si è detto non vede la luce.

¹¹ Nella medesima intervista compare un accenno al concetto (che poi sarà sviluppato negli anni seguenti) di “bisogni reali” (*ivi*, 68).

¹² Il testo di Baratta, che avrebbe dovuto aprire la nuova collana, è riprodotto in R. Marra (2006, 212).

Baratta, però, è determinato a proseguire e così nel 1998 esce una terza serie della rivista, di nuovo presso le Edizioni Scientifiche Italiane. Ricompare la necessità di un contatto più stretto tra sapere giuridico e sapere sociologico, e le trasformazioni della questione criminale debbono ora tener conto della situazione di una società europea dentro un'economia moderna mondializzata. Il tema della protezione dei diritti viene inserito nel contesto più ampio dello sviluppo umano. Questa, in sostanza, la nuova linea editoriale. In questa rivista Baratta pubblica due contributi che attestano la sua evoluzione: nel 1999 esce un lungo saggio su *Il paradigma del genere. Dalla questione criminale alla questione umana* (A. Baratta, 1999b) e l'anno successivo *Ecologia, economia, democrazia. Il patto sociale della modernità* (A. Baratta, 2000a). È l'ultimo Baratta, quello di cui ho cercato di parlarvi nel mio intervento prendendo lo spunto da un altro saggio. Nel 2002 esce un solo fascicolo della sua rivista, che raccoglie gli Atti di un importante convegno a cui Baratta aveva ancora partecipato¹³. È dedicato, ovviamente, a Baratta che ci ha lasciato il 25 maggio di quell'anno.

Ai suoi allievi non manca la voglia di continuare e così nel 2006 si presenta presso un nuovo editore una nuova rivista come "una terza incarnazione della stessa anima": "Studi sulla questione criminale". Nuova serie di "Dei delitti e delle pene". Ma Baratta nei suoi ultimi scritti era ormai oltre, oltre quei confini della devianza dentro i quali lui stesso per molti anni si era mosso.

Riferimenti bibliografici

- BALIBAR Étienne (1993), *Le frontiere della democrazia*, manifestolibri, Roma.
- BARATTA Alessandro (1975), *Criminologia liberale e ideologia della difesa sociale*, in "La questione criminale", I, 1, pp. 7-63.
- BARATTA Alessandro (1977), *Criminologia critica e politica criminale alternativa*, in "La questione criminale", III, 3, pp. 339-60.
- BARATTA Alessandro (1983), *Problemi sociali e percezione della criminalità*, in "Dei delitti e delle pene", I, 1, pp. 15-39.
- BARATTA Alessandro (1985), *Recht und Gerechtigkeit bei Marx*, in BARATTA Alessandro, *Philosophie und Strafrecht. Ausgewählte Aufsätze 1959-1974*, Heymanns, Köln-Berlin-Bonn-München, pp. 197-211.
- BARATTA Alessandro (1991), *Che cosa è la criminologia critica?*, in "Dei delitti e delle pene", I, 1, pp. 53-81.

¹³ Cfr. "Dei delitti e delle pene", IX, 1-2-3, 2002, fascicolo monografico *Governare la sicurezza: attori, politiche e istituzioni in Europa*: in questa occasione Baratta pronunciò il suo ultimo intervento pubblico, riprodotto alle pp. 27-32.

- BARATTA Alessandro (1993), *Menschliche Bedürfnisse und Menschenrechte. Die Menschenrechte zwischen struktureller Gewalt und Strafrecht*, in "Xpónika/Chroniques", 8, pp. 1-19.
- BARATTA Alessandro (1995a), *La Niñez como arqueología del futuro*, in DEL CARMEN BIANCHI Maria, *El derecho y los chicos*, Espacio Editorial, Buenos Aires, pp. 13-22.
- BARATTA Alessandro (1995b), *Democracia y derechos del niño*, in DEL CARMEN BIANCHI Maria, *El derecho y los chicos*, Espacio Editorial, Buenos Aires, pp. 39-48.
- BARATTA Alessandro (1996), *Der Mischling-Staat und die plurale Bürgerschaft. Überlegungen zu einer weltlichen Theorie der Alleanz*, in MILIOS John, a cura di, *Social Policy and Social Dialogue in the Perspective of the Economic and Monetary Union and of the "Europe of Citizens"*, European Cultural Centre of Delphi, Athens, pp. 403-24.
- BARATTA Alessandro (1998), *Lo Stato-meticcio e la cittadinanza plurale. Considerazioni su una teoria mondana dell'alleanza*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", XXVIII, 1, pp. 25-48.
- BARATTA Alessandro (1999a), *The Child as Subject of Rights and Participant in the Democratic Process*, in MILIOS John, KATSELI Louka, PELAGIDIS Theodore, a cura di, *Rethink Democracy and the Welfare State*, Ellenika Grammata, Athens, pp. 345-72.
- BARATTA Alessandro (1999b), *Il paradigma del genere. Dalla questione criminale alla questione umana*, in "Dei delitti e delle pene", VI, 1-2, pp. 69-116.
- BARATTA Alessandro (1999c), *Bedürfnisse als Grundlage von Menschenrechten. Gedanken zu einer integrierten öffentlichen Politik der Sicherheit der Rechte auf lokaler Ebene*, in JUNG Heike, NEUMANN Ulfrid, a cura di, *Rechtsbegründung – Rechtsbegründungen. Günter Ellscheid zum 65. Geburtstag*, Nomos Verlag, Baden-Baden, pp. 9-18.
- BARATTA Alessandro (2000a), *Ecologia, economia, democrazia e il patto sociale della modernità*, in "Dei delitti e delle pene", VII, 1-2, pp. 9-24.
- BARATTA Alessandro (2000b), *El paradigma del género. Desde la cuestión criminal a la cuestión humana*, in CAPARÓS Fabián E. A., a cura di, *Responsa Jurisperitorium Digesta*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, pp. 199-242.
- BARATTA Alessandro (2002), *Il progetto giuridico della differenza e il mito dell'unità. Prolusione*, in DE GIORGI Raffale, a cura di, *Il diritto e la differenza. Scritti in onore di Alessandro Baratta*, Pensa Multimedia, Lecce, pp. XXIX-XXXIX.
- BARATTA Alessandro (2006), *Nomos e Tecne. Materiali per una teoria postmoderna del diritto*, in MARRA Realino, a cura di, *Filosofia e sociologia del diritto penale*, Giappichelli, Torino, pp. 209-14.
- BARATTA Alessandro (2012), *Diritto alla sicurezza o sicurezza dei diritti?*, in BECCHI Paolo, SCILLITANI Lorenzo, a cura di, *Fiducia e sicurezza. Un confronto pluridisciplinare*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 23-37.
- BARATTA Alessandro, GIANNOULIS Christina (1997), *Dal diritto europeo all'Europa dei diritti*, in RIZZO Vito, a cura di, *Diritto privato comunitario. Lavoro, impresa e società*, ESI, Napoli, vol. II, pp. 32-64.
- BECCHI Paolo (2008), *Alessandro Baratta filosofo del diritto*, in "Ritorno al diritto. I valori della convivenza", 7, pp. 67-81.
- BECCHI Paolo (2013a), *Il principio dignità umana*, Morcelliana, Brescia.

- BECCHI Paolo (2013b), *Nuovi scritti corsari*, Adagio, Milano.
- BECCHI Paolo (2013c), *Cyberspazio e democrazia. Come la rete sta cambiando il mondo*, in "Paradoxa", luglio-settembre, pp. 71-83.
- BECCHI Paolo (2014), *I figli delle stelle*, Adagio, Milano.
- BLOCH Ernst (2005), *Il principio speranza*, Garzanti, Milano.
- CERRONI Umberto (1974), *Società civile e Stato politico in Hegel*, De Donato, Bari.
- COSTA Pietro (1974), *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, Giuffrè, Milano.
- KRISTEVA Julia (2014), *Stranieri a noi stessi*, Donzelli, Roma.
- MAIHOFFER Werner (1968), *Rechtsstaat und menschliche Würde*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- MARRA Realino, a cura di (2006), *Filosofia e sociologia del diritto penale*, Atti del Convegno in ricordo di Alessandro Baratta, Genova 2005, Giappichelli, Torino.
- NEGROPONTE Nicholas (1995), *Essere digitali*, Sperling & Kupfer, Milano.
- OROZCO ARCIERI Carlos A. (2013), *La filosofía del derecho del joven Alessandro Baratta. Una lectura de sus escritos del período 1959-1968*, Editorial Temis, Bogotá.
- SCHMITT Carl (1984), *Dottrina della Costituzione*, trad. it. a cura di CARACCIOLO Antonio, Giuffrè, Milano.

