

Giustizia o umanità? Come e perché le società sviluppate devono rispondere al problema migratorio

Justice or humanity? How and why developed societies must react to migration

Isabel Trujillo, professore ordinario Università di Palermo

[isabel.trujillo@unipa.it](mailto:isabel.trujillo@unipa.it)

Piazza Bologni 8 – 90134 Palermo

Abstract: questo contributo si propone di rispondere alle domande indicate nel titolo nel contesto del dibattito sulle teorie della giustizia. Si sostiene che il cuore teorico del problema riguardi l'opposizione tra giustizia ed umanità. Secondo le teorie della giustizia domestica solo nei contesti nazionali si può parlare di giustizia in senso proprio, mentre oltre i confini il principio pertinente è il principio di umanità, meno esigente della giustizia. Ma l'opposizione appare controversa sia sotto il profilo della comunità politica (dove sembra esserci bisogno di elementi risalenti al senso di umanità), sia anche sotto il profilo della dimensione internazionale (dove il principio di umanità serve esigenze di giustizia). Dopo avere ricostruito il problema nella prospettiva della giustizia domestica, rispetto alla quale si esamineranno criticamente le ragioni e la portata dell'argomento della preferenza morale per le relazioni speciali (anche nella forma escludente del *me first-nationalism*), si indagherà sui significati del principio di umanità nel diritto internazionale e sulle sue relazioni con la giustizia.

Keywords: migrazioni; diritti umani; doveri di aiuto materiali; giustizia; umanità.

Migrations; human rights; duty of material aid; justice; humanity.

## 1. Indicazioni metodologiche e campo di indagine

In questo lavoro si vuole esaminare la questione delle migrazioni dalla prospettiva delle società sviluppate, intendendo indicare con questa espressione quei paesi meta di migrazioni per le condizioni di vita e di opportunità. L'obiettivo è quello di saggiare alcuni argomenti ricorrenti, più che individuare strategie politiche concrete da seguire. Il presente contributo si muove sul piano delle teorie normative della giustizia e ha l'obiettivo di arricchire criticamente una deliberazione necessaria. Nondimeno, si ritiene che non sia fuori luogo considerare anche argomenti ricavati dal modo in cui il diritto – attraverso gli ordinamenti giuridici domestici e internazionale – dà forma alle esigenze di giustizia. Si tratta di argomenti ricavati dalle pratiche esistenti, che dunque non sono normativi nel senso delle teorie della giustizia, ma che pure sono portatori di una esperienza di ricerca di giustizia.

Preliminarmente occorrerebbe stabilire se il tipo di problemi in oggetto sia d'interesse per i giuristi. Alcune tendenze epistemologiche riduzioniste, miste alla preferenza per una teoria statalista del diritto, che trova la sua giustificazione nel principio di legittimità democratica, induce a sostenere che il diritto riguardi esclusivamente le decisioni di chi comanda, soprattutto nel caso delle assemblee democratiche, che avanzano una pretesa legittima di autodeterminazione. Se si assume come punto di partenza questa prospettiva, non c'è spazio né per una distinzione tra diritto e politica – in quanto ogni diritto sarebbe sempre e solo il frutto delle scelte prese dalle comunità politiche –, né per una valutazione del diritto alla luce della giustizia, poiché il diritto avrebbe a che fare esclusivamente con le determinazioni delle varie comunità politiche e con le loro preferenze insindacabili. Questa riflessione è fondata sull'assunto che una valutazione critica di quelle determinazioni sia sempre lecita, anzi, sia indispensabile per chi opera nel campo giuridico e politico.

Al fenomeno delle migrazioni si guarderà a partire dall'ottica delle società sviluppate. Le questioni sullo sfondo sono allora non solo l'accoglienza dei richiedenti asilo, ma in generale il problema del trattamento dei migranti, inclusi i cosiddetti migranti di opportunità<sup>1</sup>, quelli cioè che si spostano alla ricerca di migliori condizioni di vita e che fanno pressioni ai confini del mondo sviluppato. La distinzione tra richiedenti asilo e migranti di opportunità può ritenersi controversa perché – tolto il caso delle persone perseguitate politicamente per ragioni etniche, religiose, ideologiche, che hanno fino a prova contraria diritto alla richiesta di asilo politico – non consente di vedere che la guerra, la fame, la siccità, l'inesistenza di infrastrutture mediche, di istruzione e di lavoro, tra le altre condizioni, mettono in pericolo la sopravvivenza delle persone e certamente minano la loro dignità violando i loro diritti<sup>2</sup>. In ogni caso, l'espressione 'migranti di opportunità' è preferibile a quella di migranti economici, comunemente usata per distinguere questi dai richiedenti asilo, perché tale espressione sembra suggerire che ad essere in gioco sono scelte tutto sommato non vitali, ma appunto vantaggiose (economicamente) per i migranti.

D'altra parte – e questo introduce già al dibattito sulle teorie della giustizia – sembra potersi dire ragionevolmente che l'eguaglianza di opportunità è il cuore di quanto le comunità politiche vogliono garantire per i propri cittadini. In altre parole, l'eguaglianza di opportunità è il principale vantaggio collegato all'appartenenza ad una società sviluppata, ed è ragionevole che vi aspirino i

---

<sup>1</sup> Stilz 2019: chapter 7.

<sup>2</sup> Nel suo ultimo libro Nussbaum (2019) esamina la tradizione stoica che riconosce la eguale dignità di tutti, ma che, a causa del disprezzo per i beni di fortuna, trascura di riconoscere l'importanza dei doveri di aiuto materiale che derivano dal rispetto verso la dignità di tutti. Non c'è dubbio che consentire che le persone muoiano di fame, di stenti, non siano istruite, senza lavoro e senza assistenza è attentare alla loro dignità. Cfr. anche il lavoro di Marks 2021.

migranti. Il progetto dell'eguaglianza di opportunità traduce l'aspirazione legittima ad un assetto sociale strutturato in modo da garantire una sostanziale parità tendente a diventare progressivamente più pregnante<sup>3</sup>. Non è un caso che la negazione che l'eguaglianza di opportunità sia dovuta a tutti gli esseri umani senza distinzione<sup>4</sup> sia l'essenza della posizione su cui si difende il diritto ad escludere almeno certi migranti, quelli appunto di opportunità.

## 2. Giustizia domestica o globale?

D'accordo con una lunga tradizione occidentale si può dire che la giustizia abbia a che fare con l'alterità, con l'eguaglianza e con il carattere dovuto di quest'ultima<sup>5</sup>. La giustizia impone un trattamento di eguaglianza come dovuto. Eguale significa comparabile o proporzionale. Dovuto significa che non è opzionale e che l'assenza di quel trattamento costituisce un'ingiustizia e una offesa. Questi elementi minimali del concetto non nascondono infinite questioni problematiche sollevate dalla giustizia ed intorno ad essa, a partire da quella di stabilire quale eguaglianza occorre perseguire, cioè l'eguaglianza di cosa<sup>6</sup>, nonché con quali criteri occorre distribuire o compensare. È proprio la ricchezza di problematiche e di argomentazioni a rendere intricato e interessante il dibattito sulla giustizia.

Il riconoscimento di eguali diritti fondamentali è certamente parte della risposta che le costituzioni contemporanee danno alla domanda di giustizia di cui gli ordinamenti giuridici sono portatori. Ma è soprattutto il riconoscimento di diritti universali senza distinzioni e senza discriminazioni – di cui anche le costituzioni contemporanee sono portatrici, ma di cui soprattutto il diritto internazionale si fa sostenitore – che sembra mirare nella direzione di un'universale domanda di giustizia<sup>7</sup>. L'eguaglianza di diritti, a sua volta, può agevolmente essere tradotta in eguaglianza di opportunità, sia perché i diritti riguardano standard che mettono i titolari in condizioni tali da esercitare scelte libere tra opzioni diversificate, sia anche perché il livello effettivo di protezione dei diritti è il parametro da usare per valutare se il trattamento di tutti gli individui è egalitario oppure

---

<sup>3</sup> Un'analisi approfondita dell'eguaglianza di opportunità e dei suoi significati si trova in Riva 2011.

<sup>4</sup> «The way to resist cosmopolitanism fundamentally would be to deny that there is a universal pressure toward equal concern, equal status, and equal opportunities». Nagel 2005: 125.

<sup>5</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1129 a 1130 a 15. Ovviamente la bibliografia di riferimento è immensa. Si rinvia alle indicazioni successive.

<sup>6</sup> Sen 1980.

<sup>7</sup> Contro l'idea che i diritti siano portatori di un'esigenza di eguaglianza, si vedano gli scritti di Samuel Moyn, per esempio, Moyn 2014.

discriminatorio<sup>8</sup>. Tuttavia, come vedremo, il nesso tra eguaglianza di opportunità e diritti non è così scontato.

L'aspetto problematico della giustizia che la questione delle migrazioni solleva con maggiore evidenza è quale sia l'estensione della giustizia, cioè chi occorre trattare in modo eguale. Ciò implica rispondere alla domanda su dove l'eguaglianza sia pertinente ed esigibile, se cioè essa valga solo nell'ambito "domestico", oppure anche in quello "globale".

Le teorie contemporanee della giustizia domestica sostengono che i rapporti di giustizia possono stabilirsi solo tra concittadini, mentre le teorie della giustizia globale affermano che l'eguaglianza di trattamento è dovuta anche ad individui oltre i confini<sup>9</sup>. Le teorie della giustizia domestica tuttavia non sono indifferenti alle istanze dei soggetti non appartenenti alla comunità politica, ma riconducono questo ultimo tipo di questioni a principi diversi, meno stringenti rispetto alla giustizia. Il fatto che alcune popolazioni non solo non abbiano il sufficiente, ma non abbiano nemmeno il necessario per vivere non costituisce – secondo questa lettura – un problema di giustizia, ma una questione da affrontare in termini di sufficienza di mezzi per sopravvivere, di lotta alla povertà, di benevolenza o più semplicemente di umanità<sup>10</sup>. Così, né lo stato di privazione di molti, né le estreme diseguaglianze internazionali si configurerebbero come problemi di giustizia<sup>11</sup>. La giustizia si può esigere solo dentro alla comunità politica.

Questa distinzione di campi sembra rovesciare l'impostazione classica, che individuava nella liberalità la migliore costruttrice dell'amicizia politica, mentre riteneva che la giustizia fosse dovuta a tutti anche oltre i confini<sup>12</sup>. Pur riconoscendo l'eguale dignità di tutti, infatti, Cicerone distingue tra i doveri di giustizia e quelli di beneficenza, questi ultimi tradotti anche in termini di doveri di aiuto materiale<sup>13</sup>. I doveri di aiuto materiale o di beneficenza sono dovuti ai nostri concittadini, mentre i doveri di giustizia, da intendersi come astensione dal recare danno ad altri (per esempio attraverso offese alla proprietà altrui o aggressioni ingiustificate), sono dovuti a tutti senza eccezione. D'accordo con questa tradizione, tuttavia, i doveri di aiuto materiale sono esigibili oltre i confini in quei casi in cui non richiedano particolari sacrifici<sup>14</sup>. Cicerone fa gli esempi di dare

---

<sup>8</sup> Cfr., da ultimo, sulle tecniche di ragionamento in tema di discriminazione, Consiglio 2020.

<sup>9</sup> Su questo tema mi permetto di rinviare a Trujillo 2007.

<sup>10</sup> In genere queste alternative sono ispirate alla differenza tra problemi di eguaglianza e di *sufficiency*, che sarebbero diversi e da trattare separatamente secondo Frankfurt 1987.

<sup>11</sup> Miller 1999: 189.

<sup>12</sup> Si veda per esempio Cicerone, *I doveri*, Libro I, §§50-58, dedicati alla beneficenza.

<sup>13</sup> Nussbaum 2019: 5.

<sup>14</sup> Questa clausola non è solo un argomento utilitarista, ma una esigenza pratica di ragionevolezza. L'utilitarista Peter Singer, come è noto, ha applicato questo principio al problema della fame, concludendo – sulla base della valutazione

indicazioni al forestiero sulla strada da seguire o di condividere il fuoco per accendere una candela<sup>15</sup>. Questa biforcazione – che però in Cicerone non sembra doversi leggere come un'opposizione, ma come una diversa gradualità del vincolo – va cercata, come si è accennato, nella necessità di costruire la repubblica rafforzando significativamente i legami tra concittadini.

La distinzione tra giustizia domestica e giustizia globale, come è noto, è nata all'interno del dibattito rawlsiano sulla giustizia, a sua volta caratterizzato dalla convinzione che la giustizia sia razionale, cioè poggi su argomenti e ragioni che si possono confutare e confrontare, e non su intuizioni o sentimenti<sup>16</sup>. John Rawls – e con lui i sostenitori della giustizia domestica – ritengono che la giustizia distributiva sia la principale virtù delle istituzioni politiche della comunità domestica<sup>17</sup>. È interessante notare che i principi rawlsiani di giustizia – diritti alla massima libertà possibile e il principio di differenza, cioè l'esigenza che le disuguaglianze prodotte dalla libertà siano in favore dei più svantaggiati – non sono però sufficienti a sostenere le istituzioni politiche e giuridiche di una comunità politica. A tal fine, secondo Rawls, è necessario coltivare anche la fraternità. Egli ritiene di recuperare così il terzo e negletto valore della rivoluzione francese (libertà, eguaglianza e fraternità). Perché altrimenti occorrerebbe garantire il principio di differenza o *maximin*, un principio di perequazione che impone che le disuguaglianze derivanti dalla libertà debbano essere a vantaggio di quelli che stanno peggio?<sup>18</sup>

La fraternità è anche la chiave del rawlsiano interesse alla giustizia, il presupposto della scelta razionale dei principi di giustizia. Secondo Rawls il principio di fraternità si impara in contesti in cui non è la giustizia il valore chiave, come è quello della famiglia, dove tipicamente si apprende a volere il proprio vantaggio, ma avendo in considerazione quello degli altri<sup>19</sup>. La ricerca della giustizia non è dunque estranea ad un certo interesse per gli altri, quello che è appunto indicato talvolta come fraternità o benevolenza. Questi diversi principi non sono in opposizione

---

utilitaristica della perdita irrisoria per i pochi individui rispetto al guadagno per molti – che se per sfamare tutti (tanti che patiscono la fame) bastassero, come sembra, pochi dollari da parte di ciascun cittadino delle società sviluppate (pochi, paragonati ai primi), questi ultimi avrebbero il dovere utilitaristico di donarli. Il problema dell'utilitarismo di Singer è che, trattandosi di un utilitarismo fondato sulle preferenze individuali, nessuno può giudicare cosa è una perdita irrisoria per gli altri (Singer 1971).

<sup>15</sup> Cicerone, *I doveri*, Libro I, §51.

<sup>16</sup> Rawls 1971.

<sup>17</sup> Anche se è dubbio che sia di esclusiva pertinenza della comunità politica e non debba essere pure qualità di istituzioni non domestiche e parimenti degli individui. Si pensi alla funzione sociale della proprietà, come espressione dell'esigenza di distribuire i vantaggi di quanto si possiede.

<sup>18</sup> Rawls sostiene che il principio di differenza fornisca una interpretazione della fraternità in Rawls 1971: 101.

<sup>19</sup> Sul tema cfr. Viola 2003.

dicotomica rispetto alla giustizia, tale per cui uno inizia dove finisce l'altra<sup>20</sup>, ma piuttosto in continuità o, se si preferisce, in tensione dialettica. Paul Ricoeur ha insistito su questo punto notando che se non si ricorre alla logica della benevolenza non si comprende nemmeno quella della giustizia. L'esempio è quello della regola d'oro, che solo la benevolenza salva dai suoi usi perversi: fare agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te non può certo volere dire che occorre imporre agli altri quello che vuoi tu<sup>21</sup>. A simili conclusioni sono pervenute le letture politiche del principio della cura<sup>22</sup>. La seconda generazione del pensiero femminista ha infatti sdoganato la cura sia da stereotipi femminili, sia dall'ambito privato, proponendola come criterio politico da integrare con, e non da opporre a, la giustizia<sup>23</sup>.

Come è noto, quando allievi di Rawls hanno sostenuto che i principi rawlsiani valessero oltre i confini<sup>24</sup>, altri studiosi, inclusi lo stesso Rawls, hanno negato questa possibilità<sup>25</sup>. Ciò non significa, come si è detto, che quelli che non appartengono alla comunità politica non siano degni di considerazione, ma piuttosto che nei loro confronti valgano principi diversi risalenti alla benevolenza o al senso di umanità. Nelle relazioni oltre i confini non sarebbe dovuta l'eguaglianza d'opportunità, ma piuttosto il soddisfacimento di alcuni *basic rights*, che però non vanno considerati come esigenze di giustizia vera e propria. L'idea è che la giustizia richieda una appartenenza che giustifichi i giudizi comparativi, mentre la soddisfazione di *basic rights* deriva dalla considerazione dell'individuo come essere umano<sup>26</sup>. Sembra potersi dire dunque che al di fuori della cerchia della cittadinanza, non è dovuta l'eguaglianza di opportunità ma un'altra forma di eguaglianza, indicata appunto in termini di diritti di base, in buona sostanza, una forma di eguaglianza livellata verso il basso. Si potrebbe osservare a questo punto che in ogni caso si tratta di risposte diverse alla domanda controversa 'eguaglianza di cosa?', ma l'insistenza sull'idea che l'eguaglianza di opportunità sia da ricondurre alla logica della giustizia e i *basic rights* all'umanitarismo<sup>27</sup> serve soprattutto a rendere questi ultimi diritti aleatori. Effettivamente, la differenza sta nel fatto che nella prospettiva della giustizia sono gli altri cittadini i destinatari dei doveri corrispettivi ai diritti, mentre nel caso dell'umanità non si sa bene chi o come si debbano implementare quei diritti di base e chi ne abbia la responsabilità nel caso di non adempimento.

---

<sup>20</sup> Sidgwick 1995.

<sup>21</sup> Cfr. Ricoeur 2000: 40-45.

<sup>22</sup> Tronto 2013.

<sup>23</sup> Cfr. la ricostruzione del problema in Palazzani 2017: 72-97.

<sup>24</sup> Pogge 1989 e Beitz 1979.

<sup>25</sup> Rawls 2001.

<sup>26</sup> Miller 2005: 55-79.

<sup>27</sup> Nagel 2005.

Nel dibattito vi è anche un'altra opzione, vicina alla spiegazione ciceroniana, secondo cui il principio che rileva oltre i confini è quello di evitare il danno. Da ciò emerge il carattere iniquo dell'omissione di aiuto in caso di necessità<sup>28</sup>. Quest'ultimo approccio offre una chiave di lettura interessante per questioni sollevate dal salvataggio in mare<sup>29</sup>, ma anche nella valutazione delle cause dei flussi migratori, quando sono collegabili a ingiustizie storiche derivanti dalle colonizzazioni<sup>30</sup>. L'approccio comunque è compatibile con l'idea secondo cui l'eguaglianza d'opportunità è pertinente solo dentro i confini della comunità politica, perché, da un lato, il problema delle ingiustizie storiche riguarda la giustizia correttiva e non distributiva, d'altro lato, soprattutto, non vi è dubbio che quello che intuitivamente dobbiamo ai nostri concittadini è più di quanto imponga il solo principio del danno.

È comunque singolare che nel contesto delle teorie della giustizia domestica si parli di diritti di base quando si vuole indicare ciò che è dovuto a coloro che non sono parte della comunità politica, e contemporaneamente si affermi che la realizzazione di tali diritti non riguardi la giustizia. La perplessità rispetto a questa posizione deriva dal fatto che – come si è visto prima a proposito dei sistemi costituzionali contemporanei – i diritti sono intuitivamente parte della giustizia, anzi ne costituiscono il suo parametro principale. Come si è detto, la spiegazione è che vi sia una distinzione tra il paniere di diritti di base come livello minimo di eguaglianza che sarebbe dovuto a tutti senza distinzione in considerazione della loro umanità (ma di cui soprattutto non si conosce il destinatario del dovere), e l'eguaglianza di opportunità, che farebbe riferimento, come si è detto, ad un assetto sociale che implica la comparazione con gli altri, possibile solo all'interno della comunità politica e di cui la comunità politica è responsabile<sup>31</sup>. Meno diritti e più incerti oltre la comunità politica contro più diritti e diritti più certi dentro i confini. Per esaminare la fondatezza di questa distinzione occorre riflettere sulle ragioni che giustificano la preferenza per le relazioni politiche.

### 3. La preferenza per i connazionali

---

<sup>28</sup> Feinberg 1984.

<sup>29</sup> Di recente David Miller ha suggerito che l'esigenza di salvare chi è in pericolo in mare non varrebbe per i barconi di migranti, posto che costoro si sono imbarcati accettando consapevolmente il rischio di perire (Miller 2016: 109). Sulla questione nel diritto internazionale, cfr. Starita 2019.

<sup>30</sup> Sulla difficoltà di gestire il problema delle ingiustizie storiche si veda Waldron 1992. Dal punto di vista della giustizia il problema sembra rientrare perfettamente nella giustizia correttiva o compensativa, e non in quella distributiva, anche se è facile pensare che la giustizia correttiva richieda a monte un assetto distributivo rispetto al quale stabilire i torti. Cfr. Meisels 2005: 98.

<sup>31</sup> È la posizione di Miller 2005, che come si è detto, è un sostenitore della esclusiva pertinenza della giustizia nella comunità politica, ma del riconoscimento di diritti universali di base.

La scelta di ritenere la giustizia la virtù principale delle istituzioni politiche poggia su una intuizione etica fondamentale, la convinzione che esistano doveri speciali tra i connazionali. Come si vedrà più avanti, è già significativo che il problema etico della comunità politica si costruisca in termini di doveri e di relazioni e non di diritti. La domanda non è infatti a chi posso richiedere la soddisfazione dei miei diritti, ma quali doveri ho nei confronti dei miei connazionali.

Si può rispondere razionalmente a favore di quella intuizione morale a partire da diversi punti di vista e con diversi argomenti. Secondo il pensiero classico il tema è quello dell'amicizia politica. I contemporanei argomentano invece a partire dalla libertà di associazione e di autodeterminazione, che farebbero nascere obblighi reciproci volontariamente assunti<sup>32</sup>, oppure a partire dalla considerazione dell'identità politica come aspetto significativo dell'identità personale tale da costituire un bene per gli individui<sup>33</sup>, oppure ancora a partire dal valore che hanno le istituzioni politiche create e sostenute dalla cooperazione tra individui<sup>34</sup>. Solitamente, questi diversi argomenti convergono e si sovrappongono, e soprattutto si rafforzano reciprocamente. Tutto ciò concorre a consolidare l'idea che le decisioni politiche debbano essere nelle mani di coloro che partecipano alla comunità politica, anche se a rigor di logica ciò dovrebbe valere solo laddove la libertà e la partecipazione sono garantite, come del resto accade solitamente nelle società sviluppate. Gli argomenti sopra riportati sono dunque usati per sostenere che le comunità politiche abbiano il diritto ad autodeterminarsi e per questo possano e in alcuni casi addirittura debbano escludere i migranti, se essi mettono in serio pericolo la propria comunità politica, i suoi valori o le sue istituzioni.

Tuttavia, la prospettiva non è del tutto convincente se si considerano almeno due elementi. Da una parte, nessuno sceglie la propria appartenenza politica in origine. Da questo punto di vista la cittadinanza non è che un bene di fortuna e dai beni di fortuna dovrebbero derivare responsabilità, piuttosto che diritti, anche e soprattutto nei confronti di coloro che non li possiedono. D'altra parte, proprio in un'ottica di valorizzazione della cooperazione – di cui il legame di cittadinanza è espressione – è abbastanza agevole notare come il legame preferenziale per i connazionali non risponda solo al criterio del dovuto per il contributo di ciascuno, ma piuttosto implichi l'accettazione di una condizione di interdipendenza che in qualche modo si impone sui partecipanti. Non è un caso che la comunità politica si prenda cura dei membri non ancora attivi (bambini), dei

---

<sup>32</sup> Una sintesi di questa posizione in Wellman 2008. Sostanzialmente si tratta della rielaborazione del principio dell'autonomia politica, che assume la libertà di adesione alla comunità politica e di legittimità dell'autodeterminazione degli stati democraticamente organizzati (ma non degli altri).

<sup>33</sup> Walzer 2008.

<sup>34</sup> Stilz 2019.

membri non più attivi (anziani), ma anche di quelli diversamente abili o disabili, che non potranno mai essere attivi nella cooperazione, per ragioni di circostanze di vita o di salute. Sta proprio qui il senso dei doveri speciali verso i connazionali: in poche parole, si tratta di una solidarietà dovuta a chi è risultato prossimo nel tempo e nello spazio a causa della sorte, una solidarietà che si esprime in doveri di aiuto.

Tuttavia, la relazione con i connazionali è talvolta resa in termini di una priorità in senso escludente: è quello che veicola lo slogan “prima gli italiani”, o gli inglesi, o gli americani, o i francesi, il cosiddetto *me-first nationalism*<sup>35</sup>. Tale priorità è escludente quando mira a negare che vi siano responsabilità, doveri o relazioni rilevanti oltre i confini nazionali.

È invece ragionevole pensare che i doveri speciali verso i connazionali possano stabilire una priorità inclusiva e condizionata, ma non esclusiva. Si tratta cioè di iniziare dai più vicini, ma senza escludere gli altri. In tal senso i doveri speciali verso i connazionali rispondono ad un principio di divisione del lavoro per cui ogni comunità politica è prima di tutto responsabile verso i propri cittadini. Ma ciò non vuol dire che non vi siano responsabilità verso altri, e anche di carattere speciale<sup>36</sup>, responsabilità che plausibilmente occorrerà bilanciare con le prime. D'altra parte, il mondo delle relazioni speciali è molto variegato: le relazioni politiche convivono con quelle familiari, di amicizia, di gioco, di lavoro, culturali, di vicinanza. Tutte queste sono in qualche modo relazioni di prossimità, che devono e possono trovare un ordine senza essere eliminate<sup>37</sup>. Nel mondo delle relazioni speciali cioè è difficile trovarne alcune che prevalgano sempre e comunque sulle altre, e per questo le scelte etiche richiedono una considerazione attenta e circostanziata.

L'interrogativo che la questione delle migrazioni sembra sollevare è se il criterio della prossimità come meccanismo di distribuzione di responsabilità possa operare anche quando i migranti arrivano concretamente ai nostri porti o navigano nei nostri mari, e per ciò stesso – per la prossimità – chiamano in causa la nostra azione. Anche l'argomento delle ingiustizie passate può essere valorizzato nella stessa direzione: vi è una storia comune, anche se essa è costruita su fatti

---

<sup>35</sup> Nussbaum 2019: 211. L'argomento pare che sia stato usato in senso esclusivo per la prima volta all'inizio del secolo scorso dal partito fascista inglese contro gli ebrei (da Oswald Mosley, il leader della *British Union of Fascists*); poi è stato usato dagli stessi inglesi contro gli italiani (*British jobs for British workers*), ed è ritornato durante la Brexit, ma è molto ricorrente da parte di partiti cosiddetti sovranisti in tutto il mondo sviluppato.

<sup>36</sup> Voglio infatti escludere che le relazioni si dividano in speciali e generali, cioè in sostanza quelle che darebbero luogo a diritti speciali verso individui concreti e quelle astratte che generano diritti verso chiunque. Come è noto, Hart 1984: 84 ha identificato i primi come *legal rights*, e i secondi come *moral rights*. È interessante notare che i diritti umani sono *special rights* e quindi *legal rights*, come spiega bene Beitz 2003.

<sup>37</sup> Le identità violente sarebbero quelle che si identificano in modo assoluto con una delle affiliazioni plurali e talvolta concorrenti che danno valore alla vita delle persone, trascurando le altre. Cfr. Sen 2006: 20-41.

iniqui. In fondo, anche le ingiustizie passate legano le società sviluppate europee con i paesi africani decolonizzati, costituendo legami di prossimità rilevanti.

Per sostenere il dovere di escludere, occorre provare l'esistenza di un danno derivante dall'immigrazione e dimostrare che l'ingresso dei migranti porta ad un cambiamento sostanziale di quelle istituzioni<sup>38</sup>, o ad un peso insostenibile sulla comunità di arrivo. Sul primo fronte, se fosse vero che i migranti non vogliono integrarsi in quelle istituzioni, si può ricordare che tutte le istituzioni democratiche si trovano ad affrontare cittadini dissenzienti e che la forza di queste istituzioni sta precisamente nella capacità di gestione del disaccordo in condizioni di libertà. Sul secondo fronte, quando ci si appella al noto argomento dell'aumento del costo dei diritti, si dovrebbe considerare che tutti i diritti costano, e che la comunità politica provvede a questo costo grazie al lavoro e alla solidarietà dei suoi membri. I migranti adeguatamente integrati avranno diritti ma anche doveri di contribuire all'impresa comune di tutelare i diritti di tutti. Insomma, quando la chiusura o il rifiuto dei migranti sono motivati dalla necessità di mantenere uno standard nella tutela dei diritti dentro la comunità politica, non si può non sospettare che tale standard sia diventato uno status privilegiato da difendere (talvolta costruito sulle spalle degli altri), più che una esigenza di giustizia. Il Portfolio europeo sulle migrazioni del 2020, che era intitolato *Protecting our European way of life*, potrebbe riferirsi sia alla preservazione del valore delle istituzioni europee, alla storia comune, o più biecamente al livello di sviluppo economico raggiunto, che appare ad alcuni minacciato dalle migrazioni<sup>39</sup>.

In conclusione, la relazione speciale di connazionalità si alimenta di una interdipendenza causata dalla prossimità che esige una cooperazione necessaria per il supporto delle istituzioni, anche se non da parte di tutti e ciascuno dei suoi membri, proprio perché le comunità politiche sono strutture di solidarietà e sono sostenute dal senso di umanità. I criteri di prossimità e di cooperazione sono comunque potenzialmente inclusivi e sicuramente non escludenti. L'appartenenza ad una società sviluppata è un bene di fortuna che qualifica la posizione di responsabilità dei suoi membri tra di loro con particolare attenzione ai più fragili. Ma tale responsabilità, sulla base degli stessi argomenti, può raggiungere anche coloro che non vi appartengono.

#### 4. Il principio di umanità come criterio di giustizia internazionale

Come si è visto, i sostenitori della giustizia domestica puntano a differenziare i principi in gioco in relazione ai diversi contesti. La giustizia sarebbe appropriata per la comunità politica,

---

<sup>38</sup> Stilzs 2019.

<sup>39</sup> Una lista esaustiva degli argomenti a favore della chiusura delle frontiere si trova in Wellman 2020.

mentre l'umanità sarebbe adeguata oltre i confini. Come si è già detto, questa distinzione sembra volta ad indebolire la forza delle esigenze che si possono avanzare oltre i confini.

La distinzione non è solo una divisione teorica proposta *ad hoc*, ma sembra anche ispirata dalla reale presenza di questi diversi principi nei diversi contesti giuridici, domestico e internazionale. Non è cioè un caso che i sostenitori della divisione tra giustizia ed umanità proponano quest'ultima per il contesto internazionale, in considerazione della circostanza che il principio è già operante in questa dimensione<sup>40</sup>. È interessante perciò cercare di comprendere la logica e il contenuto del principio di umanità nel diritto internazionale e i suoi rapporti con la giustizia. Certamente, i significati di umanità nel diritto internazionale sono molteplici, e anche talvolta ambigui o ambivalenti, ma si prestano ad una riflessione ricca di stimoli.

Un significato semplice e intuitivo è che l'umanità stia ad indicare una classe di individui, cioè un gruppo, quello degli esseri umani, diverso da quello dei cittadini. In questo senso la cittadinanza può apparire perfino come una discriminazione<sup>41</sup>, o in ogni caso una sottocategoria interna entro la categoria massimamente inclusiva degli esseri umani (che potrebbe però a sua volta essere accusata di 'specismo'). Ciò non significa che la cittadinanza sia ingiustificata, tutt'altro, perché – come si è visto nel paragrafo precedente – vi sono ragioni importanti a suo fondamento e d'altra parte il diritto vive di distinzioni rilevanti, che sono giuste quando giustificate. L'umanità è invece alla base del riconoscimento dei diritti umani, tutelati attraverso una importante pratica giuridica internazionale (il diritto internazionale dei diritti umani), ma anche attraverso i diritti fondamentali di cittadini e stranieri tutelati dalle costituzioni. Quanto al contenuto, i diritti fondamentali e i diritti umani sono sostanzialmente gli stessi, con sfumature diverse dovute alla loro specificazione e alle specifiche forme di tutela previste. È diversa però la garanzia, domestica in un caso, internazionale nell'altro.

Il riconoscimento di diritti agli esseri umani indipendentemente dalla cittadinanza è stato il frutto della consapevolezza – maturata a ridosso della seconda guerra mondiale – che gli stati abbiano una responsabilità verso i propri cittadini, piuttosto che avere diritti su di essi<sup>42</sup>, ma anche e soprattutto che la comunità internazionale nel suo complesso abbia una responsabilità verso tutti gli esseri umani, qualunque cittadinanza abbiano, e anche se non ne hanno una, come nel caso degli

---

<sup>40</sup> Questa è stata la logica della utopia realistica di Rawls 2001: 15-17.

<sup>41</sup> Ferrajoli 1993.

<sup>42</sup> I cosiddetti diritti territoriali dello stato: il diritto di legislazione, di guerra e di pace, di giurisdizione, di battere moneta, di prelevare tributi, di regolare l'uso delle risorse naturali, di controllare i confini. Sul tema Miller 2009. La giurisdizione territoriale è costruita in continuità concettuale con la proprietà privata, che dà diritto al proprietario di escludere altri da quanto è proprio. L'equivalenza tra territorio dello stato e proprietà privata è però discutibile.

apolidi. Non bisogna dimenticare che gli stati sono allo stesso tempo gli attori più benefici – quando proteggono i diritti –, ma anche i più pericolosi – quando li violano.

Mettere a fuoco la questione della garanzia dei diritti sposta – di nuovo – il punto di vista dal titolare dei diritti al soggetto che ha doveri nei suoi confronti. Nel caso dei diritti fondamentali si tratta della comunità politica e delle sue istituzioni. Nel caso dei diritti umani si tratta degli stati, principalmente, ma non solo di essi: anche la comunità internazionale e tutti gli altri attori istituzionali e non. Questa diversa prospettiva connota decisamente la logica dei diritti umani, e li distingue dalla logica dei diritti naturali o innati di cui nelle teorie e nelle carte dei diritti del passato<sup>43</sup>. Essi erano solitamente concepiti come diritti contro gli stati, scudi per proteggersi da interferenze<sup>44</sup>, oppure il contenuto di un progetto di libertà ed eguaglianza dentro lo stato. I diritti umani si configurano come una pratica di protezione degli esseri umani che è espressione di umanità, appunto, non solo in qualità di titolo per il riconoscimento dei diritti, ma anche come carattere proprio dell'azione del portatore dei doveri corrispettivi ai diritti. In buona sostanza, l'umanità dei diritti umani è quella di coloro che si devono occupare di garantire tali diritti. Ecco perché le violazioni offendono l'umanità e sono espressione di disumanità<sup>45</sup>.

Senza questa chiave di lettura, sarebbero difficilmente comprensibili molti aspetti della pratica dei diritti, come il coinvolgimento degli stati nella implementazione dei diritti fuori dal loro territorio (con tutti i suoi rischi) o il contributo di organizzazioni della società civile e delle organizzazioni non governative nella tutela effettiva dei diritti altrui<sup>46</sup>. In altre parole, l'umanità dei diritti umani è anche e soprattutto una caratteristica di chi li deve difendere e proteggere, iniziando dagli stati ma non limitandosi ad essi. L'umanità è il modo di descrivere il destinatario dei doveri

---

<sup>43</sup> Nonostante la comunanza nell'uso del linguaggio dei diritti (soggettivi), e al fine di evitare continuità storiche artefatte, una maggiore consapevolezza richiede di identificare le caratteristiche specifiche delle diverse imprese che i diritti possono perseguire. Martti Koskenniemi per esempio distingue quella della tradizione della scolastica spagnola del Cinquecento, quella dell'*ethos* civile protestante della emergente classe mercantile del Seicento e quella delle dottrine della scuola fisiocratica che alimenta la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino della Rivoluzione francese nel Settecento (Koskenniemi 2018: 41-60). Qui si sta facendo riferimento a quella particolare impresa collocabile a ridosso della seconda guerra mondiale, che conosciamo come diritto internazionale dei diritti umani.

<sup>44</sup> Si tratta ovviamente di una semplificazione. Secondo Samuel Moyn, per esempio, la tradizione liberale classica era portatrice di un intenso progetto politico di libertà ed eguaglianza e di promozione del benessere degli individui dentro lo stato. Invece i diritti umani sono diritti oltre lo stato, e sono diventati molto poco egalitari e meno ancora welfaristi. O, per lo meno, questa è l'impronta che vi hanno impresso le letture neoliberali, compagne di viaggio dei diritti in questi ultimi trent'anni. Cfr. Moyn 2017.

<sup>45</sup> Alcune critiche contro l'umanità come chiave della giustizia internazionale in Çubuçu 2018.

<sup>46</sup> Cfr. Frost 2002.

corrispettivi<sup>47</sup>. Ciò non toglie però che i diritti restino tipicamente un contenuto di giustizia, sia perché essi possono essere rivendicati come dovuti, sia anche perché sono il contenuto di trattamenti non discriminatori. In questo senso, il principio di umanità sostiene la giustizia dei diritti.

Se la violazione dei diritti – a certe condizioni di estensione, sistematicità e gravità<sup>48</sup> – costituisce un crimine contro l'umanità, e non soltanto contro l'individuo di cui non si rispettano i diritti, si può anche dire che l'umanità è presente anche nella giustizia penale internazionale. Qui essa è il cuore di un progetto che ha conseguenze nel modo di trattare quelli che vengono individuati come nemici dell'umanità. Non si tratta di escluderli dalle pratiche giuridiche, ma di sottoporli a giudizio con tutte le garanzie del caso<sup>49</sup>. Questa esigenza è alla base del principio dell'universale giurisdizione penale, che consiste sostanzialmente nel chiedere conto di fronte all'umanità<sup>50</sup>.

Espressione ulteriore e parzialmente diversa del principio di umanità nel contesto internazionale è paradigmaticamente veicolata dal cosiddetto diritto umanitario. Come è noto, questo diritto, applicabile ai conflitti armati ma anche ai disastri naturali e riconducibile alle quattro Convenzioni di Ginevra del 1949 e ai successivi protocolli, è precedente al diritto dei diritti umani. Risale alla fine del diciottesimo secolo, ed è erede della tradizione giuridica dello *jus in bello*, cioè del diritto nel tempo di guerra. Come è ben saputo, e nonostante le apparenze, sia il diritto in tempo di guerra, sia la dottrina della guerra giusta che lo ispirava, ma forse anche le cosiddette guerre regolari, erano portatori dell'esigenza paradossale di umanizzare la guerra. Ciò è evidente a partire

---

<sup>47</sup> È la tesi interpretativa che abbiamo sviluppato in Trujillo & Viola 2014.

<sup>48</sup> «Ai fini del presente Statuto, per crimine contro l'umanità s'intende uno degli atti di seguito elencati, se commesso nell'ambito di un esteso o sistematico attacco contro popolazioni civili, e con la consapevolezza dell'attacco: a) Omicidio; b) Sterminio; c) Riduzione in schiavitù; d) Deportazione o trasferimento forzato della popolazione; e) Imprigionamento o altre gravi forme di privazione della libertà personale in violazione di norme fondamentali di diritto internazionale; f) Tortura; g) Stupro, schiavitù sessuale, prostituzione forzata, gravidanza forzata, sterilizzazione forzata e altre forme di violenza sessuale di analoga gravità; h) Persecuzione contro un gruppo o una collettività dotati di propria identità, ispirata da ragioni di ordine politico, razziale, nazionale, etnico, culturale, religioso o di genere sessuale ai sensi del paragrafo 3, o da altre ragioni universalmente riconosciute come non permissibili ai sensi del diritto internazionale, collegate ad atti preveduti dalle disposizioni del presente paragrafo o a crimini di competenza della Corte; i) Sparizione forzata delle persone; j) Apartheid; k) Altri atti inumani di analogo carattere diretti a provocare intenzionalmente grandi sofferenze o gravi danni all'integrità fisica o alla salute fisica o mentale», art. 7, comma 1 dello Statuto della Corte Penale Internazionale.

<sup>49</sup> È la ragione per cui le pratiche della denazionalizzazione dei *foreign fighters* sono discutibili.

<sup>50</sup> A questa conseguenza arriva David Luban dopo una interessante genealogia e disamina del significato dell'espressione 'nemico dell'umanità' nella pratica della giustizia penale internazionale. Cfr. Luban 2018.

dalla riflessione dei fondatori del diritto internazionale moderno, Francisco de Vitoria e Hugo Grozio, ma anche di Emmeric de Vattel o di Francis Lieber, ma è nella riflessione di Jean Gaspard Bluntschli e Gustave Moynier che le basi del diritto umanitario sono fissate nella forma di un diritto volto ad alleviare le sofferenze<sup>51</sup>. Oggi è ancora più facile rilevare l'ambiguità che la guerra porta nel diritto internazionale, se si considera che la stessa protezione dei diritti umani è stata proposta come causa di guerra giusta, dando luogo al paradosso degli interventi militari umanitari. Occorrerebbe valutare più approfonditamente se un approccio del genere è compatibile con la stessa pratica di tutela dei diritti, oltre che con il ripudio della guerra nei principi dello Statuto delle Nazioni Unite<sup>52</sup>.

Come è noto, il diritto umanitario prescrive limiti al comportamento dei combattenti e soprattutto impone la protezione dei civili e di combattenti feriti durante i conflitti bellici. Il principio di umanità operante qui mira alla protezione di persone vulnerabili e da questo punto di vista il suo obiettivo è simile a quello del diritto dei diritti umani. Sia pure con le loro differenze, questa è una delle ragioni che spiegano come questi due sistemi del diritto internazionale, il diritto dei diritti umani e il diritto umanitario, siano sempre più collegati. Oggi c'è una giurisprudenza e una dottrina che li ritiene convergenti<sup>53</sup> e che li interpreta come il risultato di un processo di umanizzazione complessiva del diritto internazionale, tanto da potersi parlare di un *humanity law* o dell'umanizzazione del diritto internazionale<sup>54</sup>.

In conclusione, il principio di umanità nel diritto internazionale insegna che il cammino della giustizia e dell'umanizzazione tendono a convergere, e che l'umanità è la caratteristica di chi si impegna nella garanzia della giustizia. Questa consiste certamente nel riconoscimento di diritti, ma soprattutto nell'adozione di un atteggiamento attivo nella protezione dei diritti altrui. Tutto ciò non è in contrasto con le esigenze scaturite dalla relazione della connazionalità nel contesto domestico, ma piuttosto ne dilata la portata e lo schema d'azione. Anche quest'ultima si traduce in un ruolo attivo nei confronti di coloro che sono con noi in una relazione di interdipendenza. In altre parole, giustizia ed umanità si sostengono a vicenda.

Nel rispondere alla questione delle migrazioni, entrambi questi principi sono in gioco. Sostenere che le società cosiddette sviluppate sono chiamate a rispondere con umanità alla questione delle migrazioni non significa sminuire la rilevanza delle esigenze dei soggetti non

---

<sup>51</sup> Cfr. Kalmanovitz 2020.

<sup>52</sup> Ho esaminato questo problema in Trujillo 2019, dove ho sostenuto che questo sviluppo è da considerarsi una degenerazione della pratica dei diritti umani.

<sup>53</sup> Orakhelashvili 2008.

<sup>54</sup> Cfr. Meron 2006 e Teitel 2011.

appartenenti alla comunità politica, ma amplificare la forza che sostiene le stesse comunità politiche e che deve sostenere anche la comunità internazionale.

## Bibliografia

- Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di Zanatta, M., Milano, BUR, 1999.
- Beitz, C. (1979), *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press.
- Beitz, C. (2003), *What Human Rights Mean*, «Daedalus», Winter, 36-46.
- Cicerone, *I doveri*, a cura di Narducci, E. & Resta, A., Milano, BUR, 1994.
- Consiglio, E. (2020), *Che cosa è la discriminazione? Un'introduzione teorica al diritto antidiscriminatorio*, Torino, Giappichelli.
- Çubuçu, A., (2018), *For the Love of Humanity. The World Tribunal on Iraq*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Feinberg, J. (1984), *Harm to Others*, New York, Oxford University Press.
- Ferrajoli, L. (1993), *Cittadinanza e diritti fondamentali*, «Teoria politica», 9, 63-76.
- Frankfurt, H. (1987), *Equality as a moral ideal*, «Ethics», 98, 21-43.
- Frost, M. (2002), *Constituting Human Rights. Global civil society and the society of democratic states*, London & New York, Routledge.
- Hart, H. (1984), *Are there Any Natural Rights?* in Waldron, J. (ed.), *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, 77-90.
- Kalmanovitz, P. (2020), *The Laws of War in International Thought*, Oxford, Oxford University Press.
- Koskeniemi, M. (2018), *Rights, History, Critique*, in Etinson, A. (ed.), *Human Rights: Moral or Political?*, Oxford, Oxford University Press, 41-60.
- Luban, D. (2018), *The Enemy of All Humanity*, «Netherlands Journal of Legal Philosophy», 47, 2, 112-137.
- Marks, S. (2021), *On Dignity*: <https://www.lcil.cam.ac.uk/lectures-events/hersch-lauterpacht-memorial-lectures> (7 aprile 2021).
- Meisels, T. (2005), *Territorial Rights*, Dordrecht, Springer.
- Meron, T. (2006), *The Humanization of International Law*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers.
- Miller, D. (1999), *Justice and Global Inequality*, in Hurrell, A., Woods, N. (eds.), *Inequality, Globalization, and World Politics*, Oxford, Oxford University Press, 187-210.
- Miller, D. (2005), *Against Global Egalitarianism*, «The Journal of Ethics», 9, 55-79.
- Miller, D. (2009), *Diritti territoriali: concetto e giustificazione*, «Ragion Pratica», 33, 437-457.

- Miller, D. (2016), *Strangers in Our Midst: the Political Philosophy of Immigration*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- Moyn, S. (2014), *A Powerless Companion: Human Rights in the Age of Neoliberalism*, «Law and Contemporary Problems», 77, 4, 147-169.
- Moyn, S. (2017), *Human Rights and the Crisis of Liberalism*, in Hopgood, S., Snyder, J. & Vinjamuri, L. (eds.), *Human Rights Futures*, Cambridge, Cambridge University Press, 261-282.
- Nagel, T. (2005), *The Problem of Global Justice*, «Philosophy & Public Affairs», 33, 2, 113-146.
- Nussbaum, M. (2019) *The Cosmopolitan Tradition. A Noble but Flawed Ideal*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Orakhelashvili, A. (2008), *The Interaction between Human Rights and Humanitarian Law: Fragmentation, Conflict, Parallelism, or Convergence?*, «The European Journal of International Law», 19, 1, 161-182.
- Palazzani, P. (2017), *Cura e giustizia*, Roma, Studium.
- Pogge, T. (1989), *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press.
- Rawls, J. (1982), *Una teoria della giustizia* (1971), Milano, Feltrinelli.
- Rawls, J. (2001), *Il diritto dei popoli* (1999), Torino, Edizioni di Comunità.
- Ricoeur, P. (2000), *Amore e giustizia*, Brescia, Morcelliana.
- Riva, N. (2011), *Eguaglianza delle opportunità*, Roma, Aracne.
- Sen, A. (1980), *Equality of What?*, in McMurrin, S. (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 1, Salt Lake City, University of Utah Press, consultabile in <https://tannerlectures.utah.edu/documents/a-to-z/s/sen80.pdf> (7 aprile 2021).
- Sen, A. (2006), *Identità e violenza*, Roma-Bari, Laterza.
- Sidgwick, H., (1995), *I metodi dell'etica* (1874), Milano, il Saggiatore.
- Singer, P. (1971), *Famine, Affluence, and Morality*, ora in Beitz, C., Cohen, M., Scanlon, T., Simmons, A.J. (eds.) (1985), *International Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 247-261.
- Starita, M. (2019), *Il dovere di soccorso in mare e «il diritto di obbedire al diritto» (internazionale) del comandante della nave privata*, «Diritti umani e diritto internazionale», 1, 5-48.
- Stilz, A. (2019), *Territorial Sovereignty: A Philosophical Exploration*, Oxford, Oxford University Press.
- Teitel, R. (2011), *Humanity Law*, Oxford, Oxford University Press.
- Tronto, J. (2013), *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Parma, Diabasis.
- Trujillo, I. (2007), *Giustizia Globale. Le nuove frontiere dell'eguaglianza*, Bologna, Il Mulino.
- Trujillo, I. (2019), *L'oblio del diritto alla pace nella pratica dei diritti*, «Ragion pratica», 79, 1, 19-34.

- Trujillo, I. & Viola, F. (2014), *What Human Rights Are Not (Or Not Only). A Negative Path To Human Rights*, New York, Nova Science Publishers.
- Viola, F. (2003), *La fraternità nel bene comune*, «Persona y derecho», 49, 2, 141-161.
- Waldron, J. (1992), *Superseding Historic Injustice*, «Ethics», 103, 4-28.
- Walzer, M. (2008), *Sfere di giustizia*, Roma-Bari, Laterza.
- Wellman, C. (2008), *Immigration and Freedom of Association*, «Ethics», 119, 109-141 ora anche in Id. (2013), *Liberal Rights and Responsibilities: Essays on Citizenship and Sovereignty*, Oxford Scholarship Online.
- Wellman, C. (2020), *Immigration*, in Zalta, E. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring, URL= <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/immigration/> (consultato il 22/04/2020).