

Alberto Pigni

La globalizzazione della differenza, tra etiche e diritti¹

La globalizzazione costringe chiunque si impegni nel comprenderla a un ripensamento dei vocabolari e delle categorie concettuali che l'intero spettro delle scienze umane e sociali ha fino a oggi prodotto. Essa non può per altro essere considerata come un fenomeno economico, sociale, politico, morale o storico accanto ad altri. La globalizzazione ha infatti acquisito un carattere per lo più inedito, presentandosi come un fenomeno appunto *globale*, nel senso di complessivo, caratterizzante non solo questo o quell'ambito – e quindi non solo questa o quella disciplina, che di tale ambito si occupa –, ma comprendente, a ogni latitudine, *ogni* ambito del vivere e del sapere umano. Se da un lato può apparire stimolante, la *globalità* di tale fenomeno rischia, dall'altro, di annichire ogni tentativo di comprensione, specie se articolato da un solo angolo prospettico o disciplinare, ovvero di banalizzarne radicalmente i risultati.

Consapevole di tali rischi, il presente lavoro è totalmente alieno dalla tentazione di offrire un'analisi del fenomeno globalizzazione che si proponga di abbracciarne i confini¹. L'intento

1. Il presente lavoro costituisce una versione ampliata e completamente rivista (ad eccezione del par. 3, che compare qui per la prima volta) del saggio: *Spostare i confini. Appunti per un'antropologia politica della globalizzazione*, in P. Foradori-R. Scartezini (a cura di), *Globalizzazione e processi di integrazione sovranazionale: l'Europa, il mondo*, Soveria Mannelli 2006, pp. 231-257.

1. Esistono ormai al proposito importanti lavori di sintesi. Senza alcuna pretesa di completezza, mi limito qui a segnalare quelli dai quali ho acquisito

di fondo è, piuttosto, di ordine diairetico: si vorrebbe infatti cercare di attraversare i molteplici ambiti connessi al fenomeno globalizzazione lungo una linea direttrice che, avendo per ideale termine il ripensamento dei processi di integrazione sovranazionale attualmente in atto, individui il proprio filo rosso nella connessione tra questione antropologica e sfera politica politico-giuridica.

La domanda dalla quale vorrei partire si pone nei termini seguenti: quali sono i problemi connessi alla concettualizzazione di una struttura istituzionale in grado di offrire riscontro a quei processi di integrazione, continuando al tempo stesso a garantire quanto oggi assicura lo Stato nazionale in termini di libertà, diritti e benessere individuali? Una struttura siffatta si trova davanti a una duplice difficoltà: dovrebbe infatti non far

i maggiori stimoli per un utile e preliminare inquadramento problematico può essere consultato il fascicolo di «Fenomenologia e società» dedicato a *Globalizzazione, diritti e culture*, 1, 1999 (XXIII); cfr. inoltre Z. Bauman, *Globalization. The Human Consequences*, Cambridge-Oxford 1998 [tr. it. *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari 1999]; U. Beck, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt a.M. 1999 [tr. it. *Che cos'è la globalizzazione? Rischi e prospettive della società contemporanea*, Roma 2002 (1999)]; I. Clark, *Globalization and Fragmentation. International Relations in the Twentieth Century*, Oxford 1997 [tr. it. *Globalizzazione e frammentazione. Le relazioni internazionali nel ventesimo secolo*, Bologna 2001]; G. Damiano, *Elogio delle differenze*, Padova 2000; D. D'Andrea-E. Pulcini (a cura di), *Filosofie della globalizzazione*, Pisa 2001; M.R. Ferraresi, *Le istituzioni della globalizzazione. Diritti e diritti nella società transnazionale*, Bologna 2000; L. Gallino, *Globalizzazione e disuguaglianze*, Roma-Bari 2000; A. Giddens, *Rainbow World. How Globalisation is Reshaping our Lives*, London 1999 [tr. it. *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridefinisce la nostra vita*, Bologna 2000]; D. Held, *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge, Polity Press 1995 [tr. it. *Democrazia e ordine globale. Dallo Stato moderno al governo cosmopolitico*, Trieste 1999]; G. Latky, *Comprendre la Mondialisation*, Paris 1996 [tr. it. *Capire la globalizzazione*, Bologna 1998]; G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Torino 2000; Id., *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino 2003; F. Praussello, M. Marengo, *L'economia mondiale tra globalizzazione e regionalizzazione*, Genova 1999; D. Zolo, *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Roma-Bari 2004.

perdere nulla delle conquiste raggiunte dalle democrazie – specificamente occidentali –, senza al tempo stesso ingabbiare e pre-condizionare lo sviluppo di quei medesimi processi, che si presentano caratterizzati, a loro volta, da una duplice incertezza: da una parte, appare da più punti di vista difficile affermare a cosa portino, verso quale direzione siano indirizzati, dall'altra, non si sa se, nei loro esiti, quei processi integrativi avranno ancora bisogno di qualcosa di avvicicabile al modello occidentale di Stato.

Si sente oggi infatti da più parti parlare del problema del governo mondiale o dell'esigenza di una *global governance*. Il *coré* problematico del governo mondiale si sostanzia a partire dalla convinzione che un *mondo* ormai da molteplici punti di vista globalizzato richieda un *governo* che sia a sua volta globalizzato. Risulta confacente, oggi, pensare a questo assunto nei termini di un *problema* – e non, ad esempio, nella forma di un ideale o di un'utopia dell'irrealizzabile –, credo innanzitutto per il fatto che, domani, potremmo riconoscere in questo semplicemente un *falso problema*, ovvero essere costretti ad ammettere che il mondo globalizzato non consente di essere governato in forma a sua volta globale o globalizzata.

Per provare ad articolare una risposta a tale domanda, la nostra limitatezza concettuale e la poca ampiezza della nostra fantasia rende necessario partire da ciò che conosciamo nelle sue cause e modalità di funzionamento, ovvero provare a rileggere i termini della questione entro i parametri di ciò che storicamente abbiamo realizzato. Si dovrebbe nel contempo resistere a una duplice tentazione: da una parte, cercare più o meno consapevolmente e acriticamente di riproporre ciò che è storicamente e spazialmente consegnato a una certa epoca e a un determinato luogo, nel quale si sono realizzate specifiche condizioni; dall'altra, provare a immaginare scenari fantastosi, decisamente slegati dalla realtà che abbiamo di fronte e forse troppo – o, magari, ambigualmente – anticipatori; scenari, dunque, troppo *altri* rispetto al linguaggio della politica che abbiamo a disposizione. Tale duplice tentazione – e la duplice

cautela che ne deriva – non deve per altro indurci a rinunciare sbrigativamente a progetti complessivi, ma ci invita a ripartire con maggior decisione da ciò che meglio conosciamo e che sicuramente non deve mai abbandonare il centro del discorso sulla globalizzazione: l'uomo.

Se infatti ci si chiede qual è il soggetto, il futuro della globalizzazione, una prima acquisizione di consapevolezza dovrebbe spingerci a individuare la risposta non nell'economia, nella finanza o nell'internazionalizzazione della politica ma, banalmente, nell'uomo, compreso nel pieno esercizio della propria molteplice capacità di agire, inteso come essere costitutivamente plurivoco e irriducibilmente complesso, sempre rinnovantesi nella propria posizione di sé, capace di suscitare domande di senso, di dar vita a coesioni profonde ma, anche, a conflitti latenti. La questione della globalizzazione – e della complessità e indeterminanza che la connota al fondo – si presenta dunque come del tutto omologa alla domanda dell'antropologia; si presenta e si offre anzi come un'occasione per ripensare a quell'essere che la abita, la vive, ne sfrutta le opportunità, ne sopporta le conseguenze.

Cercando di seguire la linea di una possibile riproposizione della domanda antropologica, appare pertanto opportuno inquadrare e motivare la riconfigurazione della nozione di *confine* che la globalizzazione porta con sé (§ 1). In secondo luogo, ci si proporrà di mettere a fuoco il tema del confronto con e del riconoscimento della *differenza* che tale riconfigurazione rende inaggrabile (§ 2). Si vorrebbe quindi tratteggiare un percorso che proceda oltre – ma non prescinda da – tale riconoscimento, valorizzando la *dimensione universalistica* e sovra-contestuale (§ 3), per terminare indicando un contesto di rinnovata posizione e, insieme, un possibile esito della *domanda antropologica* nell'età globale (§ 4).

1. Spostare i confini

Riprendendo la paradigmatica definizione di Nicola Matteucci, con il termine *Stato* – e *Stato moderno* in particolare – si deve intendere «una forma storicamente determinata di organizzazione del potere o delle strutture dell'autorità, contrassegnata dal fatto che una sola istanza, quella statale appunto, detiene il monopolio legittimo della costrizione fisica. [...] Lo Stato, così, è una particolare forma di organizzazione coattiva, che tiene unito un gruppo sociale su un determinato territorio, differenziandolo da altri gruppi, a esso estranei; esso generalmente viene caratterizzato da tre elementi: il potere sovrano, che dà sostanza all'autorità; il popolo, che nei diversi tempi storici ha ruoli diversi; e infine il territorio o meglio l'unità territoriale su cui esercita il proprio dominio (lo Stato ha un centro – la capitale – e ben precisi e delimitari confini), donde la territorialità dell'obbligazione politica»².

È indubbiamente questo il concetto di Stato nel quale la modernità occidentale può riconoscersi, quale frutto di un percorso storico amplissimo, complesso e tortuoso, ovviamente non solo dal punto di vista intellettuale. È però proprio l'elaborazione intellettuale di esso che ci consente di giungere al nostro discorso. Tra le molteplici istanze politiche e correnti di pensiero, è forse a quello che siamo soliti chiamare *contrattualismo classico* che si deve attribuire il ruolo e il contributo più rilevante rispetto alla definizione storica del concetto di Stato³.

Considerato in senso lato e complessivo, il *contrattualismo* intende cogliere l'origine della società e il fondamento del potere politico in un contratto, che sancisce il passaggio da uno

2. N. Matteucci, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Bologna 21997 [1993], p. 15.

3. All'interno di una letteratura sterminata, mi limito a segnalare due contributi di indubbio riferimento per il panorama italiano: N. Bobbio-M. Bobbio, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Milano 1979; G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano 21998 [1987].

stato di natura a una condizione di convivenza civile. Come è noto, tutti gli elementi ora menzionati – il contratto, lo stato di natura, lo stato civile, il passaggio dall'uno all'altro – sono stati variamente interpretati, ma pur sempre considerati momenti, ora ideali ora storicamente verificatisi, funzionali all'edificazione di *ogni* Stato e immediatamente legati alla fondazione dell'istanza giuridica che esso incorpora in maniera esclusiva.

Il ragionamento di fondo che soggiace alle differenti ma non divergenti varianti teoriche del *contractualismo* unisce dimensione antropologica e istanza normativa. Il punto di partenza, in altri termini, è costituito da una teoria descrittiva dell'uomo, in quanto essere dotato di una capacità di agire e di desiderare potenzialmente illimitata. Tale capacità potrebbe ovviamente rivolgersi contro ogni suo simile, danneggiandolo in misura più o meno rilevante, fino a privarlo della vita stessa. Per di più, tale danno non avrebbe alcuna possibilità di giudizio e di risarcimento e il pericolo di patirlo incomberebbe su ogni uomo. A partire da tale condizione antropologica, sembra dunque ragionevole mettere in campo un accordo, ovvero un contratto, consistente in una rinuncia dotata di carattere obiettivo e vincolante per ognuno. Interviene a questo livello l'elemento normativo-costrittivo. Tale rinuncia consiste infatti nel sacrificio di una porzione della propria libertà al fine di ottenere la garanzia della parte restante, attraverso l'istituzione di una figura (il *sovrano*, variamente inteso) che detiene il monopolio dell'esercizio legittimo della forza ed è in grado di garantire l'integrità e la libertà (pur limitata) di ogni consociato, ovvero di ogni persona che ha sottoscritto quel contratto. La rinuncia, di cui il contratto è espressione, comporta per ogni soggetto coinvolto gli stessi vantaggi e gli stessi svantaggi ed è l'origine di ogni potere politico *giusto*. Per di più, la rinuncia da parte di ognuno a una porzione della propria libertà coincide con l'ottenimento, per tutti, di una maggiore sicurezza rispetto alla convivenza civile e al godimento dei propri beni.

Da un certo punto di vista, l'epoca della globalizzazione sembra riproporre in maniera analoga e in scala amplificata

la condizione antropologica tipicamente descritta dalle teorie contrattualiste. L'uomo contemporaneo si trova di fronte a un cospicuo allargamento delle proprie possibilità di azione⁴, delle proprie capacità di movimento, della gamma di prodotti e beni a sua disposizione. Intesa in senso volutamente generico, *la libertà* dei soggetti coinvolti nel fenomeno *globalizzazione* (e, del resto, chi può consapevolmente chiamarsene fuori?) sembra essersi ampliata in maniera considerevole e in tutte le direzioni, grazie, innanzitutto, allo sviluppo tecnologico. In maniera analoga alla situazione dello stato di natura, a controbilanciare l'ampliamento dell'intera gamma delle nostre libertà subentra un corrispondente incremento del nostro grado di insicurezza, anch'essa scandita su molteplici livelli, rispetto ai quali la minaccia del terrorismo internazionale costituisce solo un aspetto, per quanto, sicuramente, quello *prima facie* più evidente⁵.

La nostra, per unire in un unico slogan terminologia del passato e linguaggio del presente, non è più una *società civile*, derivante dal consapevole abbandono di uno stato di natura più o meno mitico, ma una *società del rischio* (*Risiko-gesellschaft*), conseguenza del largamente inconsapevole ricadere delle nostre società in una inedita, probabilmente più insidiosa forma di stato di natura⁶. La più lineare conseguenza che saremmo tentati di ricavare da tale condizione sarebbe una rinnovata ri-

4. Com'è ampiamente noto, esse giungono addirittura a provocare modificazioni micro- e macro-climatiche e a compromettere la possibilità di intervento sul proprio patrimonio genetico.

5. Sul nesso tra globalizzazione e sicurezza si veda il saggio di P. Foradori, *Sfide globali e risposte nazionali: le trasformazioni della sicurezza nell'era dell'interdipendenza*, in P. Foradori-R. Scartezini (a cura di), *Globalizzazione e processi di integrazione soprannazionale...*, cit., pp. 179-207.

6. Utilizzo qui l'espressione divenuta ormai celebre di Ulrich Beck (U. Beck, *Risiko-gesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. 1986 [tr. it. *La società del rischio*, a cura di W. Privitera, Roma 2000], ma cfr. anche A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge 1990 [tr. it. *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna 1994, spec. pp. 125-149]).

proposizione dello schema contrattualista: l'istituzione di un *pactum societatis* che vada a configurare una nuova istituzione giuridico-politica in grado, ad altro livello, di offrire riscontro al nostro bisogno di sicurezza. A fronte di una analoga descrizione antropologica di partenza, per quanto decisamente integrata sul piano delle possibilità tecnologicamente esperibili, si evidenzia un'analoga esigenza normativa di regolamentazione costruttiva, che si ritiene in grado di supportare il ristabilimento di un maggiore livello di fiducia e sicurezza.

Tuttavia, considerata da un altro punto di vista, la globalizzazione sembra distanziarsi decisamente dalla situazione di partenza di matrice contrattualista. Sembra in altri termini necessario pensare a una nuova articolazione della dialettica tra stato di natura e stato civile, che tenga conto di alcuni fattori obiettivi, ovvero, innanzitutto, della consapevolezza della distanza. La teoresi contrattualista era sorta nel XVII secolo con l'obiettivo di edificare e legittimare quello che siamo soliti definire il modello dello *Stato-nazione*. Tale modello appare oggi, per molepla e non motivi, non più attuabile o, meglio, decisamente non riproponibile, proprio a partire dalla difficoltà di identificare, sul contemporaneo scenario globale, quegli stessi elementi che, nella definizione di Matteucci sopra riportata, giungevano a comporre il concetto moderno di Stato.

Esiste infatti un'indubbia difficoltà a riconoscere già negli Stati attualmente esistenti la presenza di un unico «gruppo sociale pressoché omogeneo» e «differenziato da altri gruppi» – il tentativo di operare un tale riconoscimento sullo scenario trans-nazionale sembrerebbe a dir poco contraddittorio. Non meno ardua risulta la ricerca di un unico «potere sovrano» che darebbe «sostanza all'autorità» di un'istituzione statale globale; per nulla immediata sarebbe anche la ridefinizione del concetto, degli ambiti di applicazione e dei limiti della «sovranità» di tale potere; difficile inoltre circoscrivere un concetto globale di «popolo» e, nondimeno, di «cittadinanza», ovvero individuare i criteri che definirebbero il cittadino di un ipotetico Stato globale. Infine, anche intorno al concetto di «territorio» di uno

Stato siffatto, o meglio di «unità territoriale» su cui esso eserciterebbe il suo dominio e, quindi, sui suoi «confini», l'unanimità di vedute sembra di là da venire⁷.

Appare dunque necessario per un verso, urgente per l'altro, *spostare i confini* della teoria e provare a resistere alla tentazione di riproporre su scala globale o su un piano decisamente sovranazionale l'identica dialettica tipica del contrattualismo; riproposizione che appare troppo facile da un lato – perché consentirebbe semplicemente di applicare un vocabolario politico già a nostra disposizione, in quanto elaborato dalla tradizione occidentale –, troppo esigente dall'altro – perché pretenderebbe implicitamente di *ingabbiare* l'attuale situazione, rapidamente evolventesi, entro uno schema che appare troppo restrittivo e parzialmente *cieco* rispetto alle contemporanee emergenze problematiche⁸.

Non deve inoltre essere dimenticato che il modello contrattualista, sorto con l'evidente obiettivo di legittimare la forma-

7. Non si pretende certo di offrire qui una presentazione articolata di tali aspetti problematici, rispetto ai quali esiste già una bibliografia amplissima. Per un più esteso inquadramento delle trasformazioni dell'idea di Stato, (e dei suoi elementi costitutivi) mi permetto di rimandare a F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, Roma-Bari 1996; G. Cunico-A. Pini (a cura di), *Spazio globale: politica, etica e religione*, Reggio Emilia 2005; D. D'Andrea-E. Pulcini (a cura di), *Filosofia della globalizzazione*, cit.; tra le posizioni più discusse dal Podemo dibattito cfr. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1996 [tr. it. *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, Milano 2002 (1998)], spec. pp. 117-173 e Id., *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt a.M. 1998 [tr. it. (parziale) *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, a cura di L. Ceppa, Milano 1999].

8. Otfried Höffe sembra a tratti indulgere nei confronti di tale riproposizione (cfr. in particolare O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 2002 [1999]), anche se la complessità della sua interessante posizione teorica non può in questa sede essere affrontata. Su questo punto mi permetto di rimandare ai seguenti miei studi: *La globalizzazione in prospettiva giuridico-politica. Il contributo di Otfried Höffe*, «Storia, Politica e Società», 5, 2004, pp. 89-94 e *Filosofia pratica e sfera pubblica. Percorsi a confronto*, Reggio Emilia 2005, pp. 27-80.

zione degli Stati nazionali nell'Europa del XVII secolo, riesce difficilmente ad essere *esportato* al di fuori del proprio terreno di origine per essere avvicinato, ad esempio, ai complessi processi di *nation building* e di formazione dell'autonomia statale che hanno attraversato e, in larga parte, ancora stanno attraversando gli Stati africani a partire dalla seconda metà del XX secolo. Da questo punto di vista, più convincente sembra essere il tentativo di procedere per macro-blocchi continentali, soffermandosi innanzitutto sull'individuazione di un'identità giuridico-politica comune, il cui riconoscimento risulta funzionale alla concreta definizione, realizzazione ed effettivo funzionamento di una struttura istituzionale avvicinabile all'idea di uno Stato sovranazionale. E, questo, ad esempio, il ragionamento che si sta da più parti articolando a proposito dell'Europa?⁹

A partire da queste premesse, sembra dunque opportuno – e per altro inevitabile – prendere le mosse dal bagaglio concettuale elaborato dalla nostra storia particolare, con la consapevolezza che, nell'affrontare il banco di prova politico e insieme giuridico che l'epoca della globalizzazione ci ha posto di fronte, esso si rivela ben presto limitato, inadeguato, difficilmente riproponibile. Tra i molti possibili punti di analisi e verifica di tale convincimento, vorrei qui concentrarmi unicamente su un aspetto, ovvero sulla definitiva messa in scacco di una delle fondamentali categorie della politica: quella di *confine*.

Da sempre considerato il margine estremo – e perciò particolarmente sensibile – della dignità di ogni Stato; fonte di innumerevoli guerre e luogo di edificazione di quasi insormontabili barriere al fine di garantirlo e preservarlo dagli attraversamenti indesiderati; baluardo della difesa – non di rado narcisistica – della propria identità culturale e politica; garanzia di giurisdizione del potere centrale e di tutela giuridica per i singoli

cittadini; punto di origine della sicurezza e dell'incolumità per chi si trovasse nel territorio da esso circoscritto e, al tempo stesso, fonte di insicurezza e inquietudine per chi si trovava al di là, fuori, allo scoperto, in balia di altri popoli, altri dei, altre leggi ... – questa idea di confine è forse quella che più di ogni altra l'epoca della globalizzazione ha contribuito a rendere inattuale e a relegare in un passato all'apparenza remotissimo.

Si chiarisce ulteriormente in questi termini la metafora dello spostamento dei confini, che intende innanzitutto alludere alla necessità di mettere nuovamente in moto la teoresi politica, che deve tentare di ampliare il proprio territorio di riferimento, provando a ridefinire e a innovare il proprio linguaggio e la propria capacità progettuale. In secondo luogo, quella metafora vorrebbe indicare il destino degli Stati nazionali, che già sono e sempre più saranno costretti a ridefinire i propri confini, non tanto territoriali, quanto soprattutto culturali e valoriali, in una costante per quanto non lineare né immediata dinamica di inclusione delle molteplici figure e forme di *alterità* che si affacciano all'orizzonte delle democrazie occidentali.

Tra altri esponenti del dibattito contemporaneo, Onora O'Neill ha colto questa figura e questo destino epocale in maniera a mio avviso paradigmatica, attraverso l'immagine dei *confini porosi (porous boundaries)*¹⁰. La tesi di fondo che l'autrice sviluppa è che l'età contemporanea non deve rinunciare all'idea di avere, istituire e mantenere confini statuali; questi ultimi, tuttavia, non possono più essere pensati come gli unici confini legittimi della giustizia; essi devono anzi risultare sostanzialmente *porosi*, ovvero attraversabili non soltanto per soddisfare esigenze economiche, ma anche – e soprattutto – di giustizia, di legittima rivendicazione e garanzia di diritti universalmente riconosciuti. Gli Stati e i loro confini restano pertanto giustifica-

9. All'interno di una letteratura ormai sterminata, mi limito a segnalare

F. Cerutti-E. Rudolph (eds.), *A Soul for Europe. On the Political and Cultural Identity of the Europeans*, 2 voll., Louvain 2001 e B. Henry-A. Loretoni (eds.), *The Emerging European Union. Identity, Citizenship, Rights*, Pisa 2005.

10. Cfr. O. O'Neill, *Bounds of Justice*, Cambridge 2000, specc. capp. 9 e

10. Su Onora O'Neill mi permetto di rimandare ad A. Pirri, *Filosofia pratica e sfera pubblica*, cit., pp. 117-174.

bili solo nella misura in cui riescono a non creare ingiustizia nei confronti delle persone che si trovano al di fuori di essi.

Provando a fare un non piccolo passo indietro, per soffermarci ancora una volta su uno dei più importanti ispiratori dei contemporanei dibattiti, risulta forse non inutile tornare su una celebre distinzione di Kant tra *limiti* (*Grenzen*) e *confini* (*Schranken*) che, per quanto riferita alla possibilità della «ragione pura» o «speculativa», consente di essere estesa anche al nostro discorso¹. Partendo da Kant, dunque, mentre il *limite* «presuppone sempre uno spazio», che si trova al di là di sé e del luogo che da questo è racchiuso, il *confine* semplicemente nega tale spazio e circoscrive dall'interno un territorio determinato, non concependo che possa esistere qualcosa al di là di esso. Se il *limite* circoscrive il proprio terreno di legittimità e, al tempo stesso, guarda oltre di sé, alla ricerca di comprendere ciò che si trova all'esterno e al di fuori di quel terreno, consapevolmente dell'alterità di esso ma pur sempre pronto a lanciarsi quasi oltre se stesso, a porsi in discussione in vista di uno sperato allargamento, il *confine* si attesta invece esattamente su quel terreno, determinandolo certo con una precisione maggiore ma, soprattutto, una volta per tutte. Se, per così dire, il concetto di *limite* è costitutivamente orientato al di fuori e al di là di se stesso,

11. Nel paragrafo 57 dei *Prolegomeni a ogni metafisica futura che si presenterà come scienza*, lo scritto che Kant pubblicò subito dopo la *Critica della ragion pura* con l'intento di fornire una sintesi divulgativa delle tesi articolate in quest'ultima opera, si legge la seguente definizione: «I *limiti* [*Grenzen*] presuppongono sempre uno spazio, che si trova fuori di un certo determinato luogo e lo racchiude; i *confini* [*Schranken*] non hanno bisogno di ciò, ma sono semplici negazioni che affettano una grandezza, in quanto non ha completezza assoluta. La nostra ragione vede, per così dire, intorno a sé uno spazio per la conoscenza delle cose in sé, sebbene non possa mai averne concetti determinati e sia confinata soltanto entro i fenomeni» (I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ss., Bd. IV, pp. 253-383 [tr. it. *Prolegomeni a ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, a cura di P. Carabellse, Roma-Bari 1990, p. 120]).

quello di *confine* non cessa di rivolgere i propri occhi su di sé o, meglio, al proprio interno, evitando di orientarsi al di là di ciò che è in grado di dominare, decretandone anzi l'impossibilità o quantomeno l'irrelevanza della sua esistenza.

L'idea dello *spostare i confini* intende allora alludere a una duplice sfida che la nostra epoca si trova di fronte: significa infatti, da una parte, provare a spostare i termini della nostra teoresi al di là del modello dello Stato-nazione, alla ricerca di un equilibrio che possiamo solo intuire o desiderare ma, certamente, non ancora raggiungere, dall'altra, seguendo la strada (inconsapevolmente) tracciata da Kant, significa provare a operare anche noi il passaggio da *Schranke* a *Grenze*, ovvero provare a rendere il *confine* un *limite*, non un punto di arrivo della nostra riflessione, della nostra integrazione politica: della nostra tolleranza intellettuale ma, all'opposto, il punto della loro rinnovata partenza.

2. Farsi carico della differenza

Se si volesse individuare l'interrogativo che più di ogni altro si è fatto pressante sull'agenda della filosofia politica, credo che esso potrebbe essere rappresentato dalla domanda concernente la *sfida della convivenza* nell'età globale; una domanda, per altro, la cui risposta riguarda non solo e non tanto la filosofia politica ma, innanzitutto, ogni uomo, in ogni parte del mondo. La prova della radicalità e pervasività di tale domanda è costruita dal fatto che essa si applica e si estende oggi non solo, appunto, ai *confini* tra gli Stati, ma anche, in forme sempre rinnovate, *entro i confini* dei singoli Stati, giungendo così a offrire una conferma e *contrario* di quanto si diceva in premessa circa il carattere *globale* della svolta che stiamo attraversando, che non ha più un luogo e un tempo determinato di emergenza fenomenica, ma che riguarda simultaneamente tutti i luoghi e tutti i tempi. I molteplici tentativi di offrire una risposta a quella domanda non possono prescindere da un'idea di fondo, imper-

niata sul riconoscimento dell'infinita pluralità di modelli sociali esistenti e della loro inesausta dinamica di progressiva ulteriore individualizzazione; in una parola, dal riconoscimento della *differenza* che esiste a tutti i livelli del vivere sociale. L'imperativo categorico e al tempo stesso l'obiettivo primo di ogni tentativo siffatto diventa dunque *farsi carico della differenza*.

Addentrando in un'articolazione più minuta di tale imperativo e quindi nella sua applicazione al contesto globale, ci si trova immediatamente di fronte a un fatto difficilmente scalzabile e aggirabile, dal quale, pertanto, risulta ragionevole e soprattutto, necessario prendere le mosse. Per quanto la globalizzazione — in base a un'idea generale e a una consapevolezza diffusa — possa innanzitutto fare pensare a qualcosa di unitario e complessivo, a un processo costantemente auto-implementesi e tendente a instaurare una progressiva omogeneità culturale — è questa la tesi della *mondializzazione* del mondo¹² —, la realtà che tale idea e tale consapevolezza non problematizzano restituisce, invece, l'immagine di un profondo processo di frammentazione che si dispiega a molteplici livelli. La globalizzazione, in altri termini, non consente di essere inquadrata come una sorta di monolite compatta, ovvero come un processo unidirezionale e monodimensionale; essa racchiude al suo interno — implica anzi in modo sistematico — l'attivazione e la reiterata produzione di istanze di frammentazione, che si configurano eminentemente in prospettiva culturale, politica, economica e sociale. La globalizzazione contemporanea dunque, ben lungi dal lasciarsi alle spalle le diverse tipologie di frammentazione che hanno caratterizzato l'epoca ad essa precedente in vista di una prospettiva di sopraggiungente omologazione, contribuisce in maniera decisiva a creare nuove frammentazioni, dalle forme non meno radicali rispetto a quelle del passato. Si origina in questo modo una dialettica tra *frammentazione* e *globalizzazione*, una dialettica che proprio quest'ultima implicitamente

produce e continua a sostanziare. La frammentazione — con le parole di Clark — «è una risposta dialettica alla globalizzazione anziché un reperto atavico: più la globalizzazione si intensifica, più tenaci saranno le sacche di resistenza»¹³.

Qualsiasi tentativo di approccio al *problema globalizzazione* non credo possa prescindere da questo dato di partenza. Un significativo aiuto per una migliore comprensione di questo dato è a mio avviso offerto dalla riflessione di uno dei più importanti antropologi contemporanei quale Clifford Geertz, grazie alla quale è possibile compiere un ulteriore tratto del nostro percorso. Nella caduta del muro di Berlino Geertz individua un evento — «mondo in blocchi contrapposti», con il quale eravamo abituati a confrontarci e che, nel bene e nel male, offriva un orizzonte geopolitico mondiale sostanzialmente strutturato, si sostituisce un «mondo in frammenti», un mondo la cui struttura complessiva, come per altro la configurazione dei suoi «frammenti», risulta ai nostri occhi di difficile individuazione e comprensione. Questo nuovo mondo pare infatti caratterizzato da un'idea più pluralistica dei rapporti fra i popoli ma, allo stesso tempo, la sua forma resta per lo più vaga, come del resto vaghi, irregolari e pericolosamente deresponsabilizzati (ovvero privi del senso di lealtà a un'ideale comunque condiviso che prima li informava) paiono essere i rapporti che i diversi «frammenti» hanno instaurato fra loro. Dal crollo dell'Unione Sovietica alla nascita di nuovi centri di potere nel Sud-Est asiatico e nell'America Latina, dall'inquietudine sociale e istituzionale dell'Africa ai risvegliati nazionalismi dell'Europa centrale, dai problemi relativi alla riunificazione della Germania a quelli connessi alle migrazioni di massa: ovunque si volga lo sguardo pare giustificata l'impressione

12. A questa tesi, tra gli altri, si oppone efficacemente U. Beck (*Che cos'è la globalizzazione?*, cit., pp. 62-67).

13. I. Clark, *Globalizzazione e frammentazione...*, cit., pp. 55. Per un'ampia rassegna di posizioni su questo punto, articolate e messe in dialogo in prospettiva pluridisciplinare cfr. G. de Finis-R. Scarezzini, *Universalità e differenza. Cosmopolitismo e relativismo nelle relazioni tra identità sociali e culture*, Milano 1996.

ne – per restare in metafora – di avere a che fare con «spegge impazzite» o comunque di un dis-ordine generalizzato.

Indubbiamente lo sfaldarsi di contesti più grandi, la ricaduta nella vorticosa dinamica post-bipolare, ovvero lo sgretolamento «di ciò che sembrava un contesto in contesti più piccoli e tenuti insieme da legami disinvolti ha reso molto più difficile l'interconnessione tra realtà locali e sovraregionali»¹⁴. Tuttavia, dalla constatazione dell'esistenza di una radicale differenziazione non si può né si deve dedurre l'impossibilità di provare a instaurare una qualche forma di approccio analitico e di confronto fra gli elementi di tale diversità.

Farsi carico della diversità. Sembra dunque essere questo il nuovo imperativo che promettere una qualche possibilità di orientamento in un mondo al tempo stesso decisamente globalizzato e irrimediabilmente frammentato quale quello in cui ci troviamo. Tale possibilità di orientamento può però sperare di non rimanere delusa solo alla condizione di avvertire la *diversità* non solo – e non tanto – come «un'alternativa a noi»; bensì, innanzitutto come «un'alternativa per noi». Per riprendere un'immagine di Lévi-Strauss¹⁵, risulta oggi troppo limitativo – e rischia inoltre di apparire politicamente clausrofobico – rappresentare noi stessi come «passeggeri sui treni delle nostre culture, ognuna delle quali viaggia sul proprio binario, alla propria velocità e nella propria direzione»¹⁶. Come passeggeri, riusciremo appena a intravedere i treni che passano su binari paralleli al nostro, dotati della nostra stessa direzione e velocità. Tutti gli altri treni, che procedono su binari trasversali, con altre velocità e direzioni, sarebbero per noi soltanto un'immagine

14. C. Geertz, *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*, Wien 1996 [tr. it. (parziale) *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Bologna, 1999, p. 16].

15. C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris 1983 [tr. it. *Lo sguardo da lontano*, Torino, 1984].

16. C. Geertz, *The Uses of Diversity*, in *Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City 1986, vol. VII, pp. 253-275 [tr. it. *Gli usi della diversità, «La società degli individui»*, 8, 2000, pp. 71-89, p. 79].

vaga e per lo più indistinguibile. Un mondo globalizzato non consente più di pensare ai conflitti culturali nei termini di conflitti fra differenti società, ognuna al suo interno culturalmente omogenea e coesa. Tali conflitti – e le questioni giuridico-morali che essi portano inevitabilmente con sé – avvengono fondamentalmente già all'interno di ogni società e in tale sede necessitano innanzitutto di essere affrontati.

L'esigenza fondamentale, allora, si racchiude nello sforzo di comprensione di realtà problematiche che, quand'anche a noi vicine dal punto di vista spaziale, risultano tuttavia immensamente distanti dal punto di vista ideale, ovvero rispetto alla nostra mentalità culturale di fondo. Qui la sfida del comprendere perviene al suo vero banco di prova e, da questione apparentemente accademica, giunge alla sua autentica concretezza esperienziale.

La prima indicazione che ci proviene dalla riflessione e dal lungo lavoro sul campo compiuto da Geertz è dunque di segno eminentemente metodologico, e si sintetizza nel tentativo di allargare e rafforzare la nostra capacità di comprendere ciò che ci sta di fronte e, nel contempo, di aumentare e incentivare la nostra disponibilità a metterci in discussione. In questo senso allora l'antropologia dovrà fungere da *collante* rispetto ai «frammenti»¹⁷: dovrà innanzitutto analizzarli e valutarne la consistenza; individuare e quindi, laddove possibile, cercare di avvicinarne i bordi; considerare, infine, l'applicabilità dei risultati dell'analisi di un frammento a un altro frammento, con la consapevolezza che nessuna analisi può mai dirsi conclusa ed esaurita una volta per tutte, ma ognuna, implicitamente, ne suggerisce una nuova e più completa.

La valorizzazione del momento analitico non implica tuttavia l'arrendersi a una sorta di relativismo a-teoretico, che finisce con lo stemperare e annichilire ogni tentativo di comprensione teorica della situazione generale, arenandosi appunto in una disamina dettagliatissima e interminabile. Appare innanzitutto

17. A. Pirri, *Filosofia pratica e sfera pubblica*, cit., pp. 81-115.

to opportuno individuare e distinguere la peculiarità di ogni singola situazione, con la consapevolezza che «l'astrazione dal particolare non è l'unica forma possibile della teoria»¹⁸. D'altra parte, il riconoscimento della differenza non deve farci dimenticare che essa «non va intesa come negazione della somiglianza»¹⁹. Distinguere e differenziare non significa infatti separare in modo assoluto e una volta per tutte; significa farsi carico della diversità, scendere dalle vette della pura teoria e sporcarsi le mani con la realtà, ma non per perdersi in essa, bensì per tornare a una teorizzazione, per così dire, meno teorica, ovvero più legata alla concretezza e più sensibile alle differenze.

La ricerca antropologica, portando l'attenzione su esempi concreti, si pone come uno strumento di accesso alla diversità – ai «frammenti» – e quindi come un utile contributo alla teoria politica, nel senso di riuscire a fornire strumenti e sensibilità di analisi funzionali a rendere nuovamente *fluidi* concetti quali *nazione*, *cultura*, *Stato*, ormai a tal punto solidificati e consolidati dal dibattito teorico da apparire come costanti terminologiche deterministicamente intese, sul cui concreto significato si tende a non riflettere più.

Il problema di comprendere che cos'è uno Stato si collega per altro immediatamente a un altro e non meno cruciale problema: l'identità. Più che i confini fisici di uno Stato, tema – anche tragicamente – dominante fino alla prima metà del XX secolo, sono oggi i *confini identitari* – che sempre meno coincidono con i confini nazionali – a dover catturare l'interesse del politologo. È infatti intorno a questi ultimi, alla loro tracciatura ma anche al loro spostamento e alla loro costante ridefinizione, che si originano sempre più frequentemente conflitti, di natura e portata differente, ma vissuti ogni volta con grandissima partecipazione e carica emotiva dagli individui coinvolti. Non è infatti più pensabile parlare oggi di *identità nazionale*, daneppure scontata l'esistenza, nello stesso modo in cui non è

più possibile delineare e circoscrivere una *cultura nazionale* – ammesso che prima lo fosse, seppure al prezzo di fortissime generalizzazioni²⁰. Ciò avviene naturalmente anche a causa dell'estrema differenziazione e micro-frazionamento della *sfera pubblica* che è possibile scorgere in molteplici contesti, non solo occidentali. Esiste infatti un indubbio nesso che lega il processo di definizione e ridefinizione dell'identità nazionale – ovvero delle diverse identità nazionali, spesso non solo alternative ma anche apertamente rivali tra loro – al processo di formazione e mutamento della sfera pubblica di uno Stato. Risulta dunque irrefutabile affermare che nel «mondo in frammenti» nel quale ci troviamo la coppia *identità e cultura* assurge al ruolo di un altro binomio concettuale e problematico dal quale non è più possibile prescindere.

La questione della *cultura* rimanda alla domanda sul *sensu*, sul significato di determinate pratiche, costumi, rituali, rappresentazioni dell'esistenza. In maniera reciproca e contraria, l'analisi e l'interpretazione di una determinata cultura si articolerà a partire dall'individuazione del maggior numero possibile di strutture di significazione che la informano e in base alle quali vivono gli uomini e le donne che in essa si riconoscono. Analizzare una cultura e, per suo tramite, la sfera pubblica e quindi la società di cui è espressione, significa allora produrre e articolare una *thick description*, una «descrizione spessa», complessa e virtualmente interminabile; un resoconto che, innanzitutto, non ha timore di perdersi in un'osservazione degli aspetti più minuti del vivere sociale e, in seconda istanza, ricollega a tale osservazione, già sempre implicante il punto di vista dell'osservatore, la disamina dei quadri valoriali d'insieme. L'antropologo che analizza una cultura – questo il nucleo della proposta di *antropologia ermeneutica* di Geertz – cerca innanzitutto di viverla dall'interno, di esserne non uno spettatore (per quanto interessato) ma, per così dire, un co-attore in situazione, speri-

18. Ivi, in: *ib. cit.*, p. 24.

19. Ivi, p. 25.

20. Su questo punto cfr. Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, Roma-Bari, 2003, p. 16 ss.

mentando e incarnando per quanto possibile in prima persona quelle pratiche e strutture di significazione che la costituiscono e la rendono unica e irripetibile.

La *thick description* si oppone così a una descrizione *thin*, «sottile», «magra», nel senso che si ferma all'esteriorità dei fenomeni, a ciò che di essi è in qualche modo misurabile e constatabile da un punto di vista esterno e universale. Quest'ultimo tipo di descrizione, nella maggior parte dei casi, finisce col perdere il significato che l'evento ha per chi lo sta vivendo o per non cogliere le motivazioni – occasionali o profonde – che ne stanno alla base. In altri termini, il rischio che tale descrizione corre è quello di *bypassare* semplicisticamente quelli che Geertz chiama «sentimenti primordiali», ovvero l'espressione di una forma originaria di attaccamento «derivante dal senso di "darietà" dell'esistenza sociale che prova il soggetto e non l'osservatore – come parlare un particolare linguaggio, professare una certa religione, essere nato in una specifica famiglia, provenire da una data storia, vivere in un determinato posto [...]». Simili legami variano nella loro forza da società a società, da situazione a situazione, da persona a persona e, naturalmente, da tempo a tempo, e la loro composizione non è mai la stessa ogni volta. Ma quando essi sono avvertiti, come solitamente accade in qualche misura, con una certa intensità, e in qualche combinazione che varia per ciascuno a seconda del tempo, essi sono percepiti come dotati di una forza coercitiva ineffabile e schiacciante in sé e per sé [...]»²¹.

La nozione di «sentimento primordiale» può essere utilizzata come rinnovato fattore disaggregativo rispetto al logoro binomio Stato-nazione. Permette infatti innanzitutto la disaggregazione del problema etnico da quello nazionalistico. Legittima inoltre lo scorporamento del problema identitario da

quello etnico, consentendo così di evitare la biologizzazione e la semplicistica etnicizzazione dei conflitti di identità. Il risultato complessivo che si ottiene è quello di una maggiore precisione nell'affrontare questioni culturali complesse che possiedono anche importanti risvolti dal punto di vista politico.

Quali considerazioni di fondo è lecito trarre dalla lezione di Geertz? Il complesso insieme di questioni da lui sollevate possono essere utilmente meditate come un contributo offerto dall'antropologia all'analisi della situazione contemporanea e rivolto essenzialmente alla teorizzazione politica. Da questo punto di vista, l'autore di *Mondo globale* non si esime dall'articolare una serie di considerazioni ulteriori, che possono essere pensate come altrettanti appunti presi sull'*agenda* del liberalismo.

La prima fondamentale considerazione consiste nella raggiunta consapevolezza del bisogno di una politica più flessibile. «Sembra che ci sia bisogno di una nuova politica: una politica che nell'autoaffermazione etnica, religiosa, di razza, linguistica o regionale non veda una mancanza di ragionevolezza arcata o imata, da reprimere o da superare, una politica che non tratti questi generi di espressione collettiva come una spregevole follia o un abisso buio, ma sappia invece affrontarli come fa con la disuguaglianza, l'abuso di potere e altri problemi sociali. Una politica, dunque, che in questi fenomeni veda una realtà che vuole essere presa in considerazione e che bisogna analizzare criticamente, una realtà che vuole essere modulata e ordinata»²².

Una politica di questo tipo dovrà acuire una maggiore sensibilità rispetto al luogo in cui tenta di concretizzarsi e non potrà mai sentirsi libera dal compito di articolare una attenta quanto più possibile approfondita *interpretazione della cultura* o delle culture con le quali si deve interagire in *quel* tempo e in *quel* luogo e delle quali si deve tenere conto a livello istituzionale. Tale politica, in grado di immergersi nella particolarità e di instillare confronti tra realtà a prima vista incommensurabili, allo scopo di ricavare istanze di sostegno – ma anche di

21. C. Geertz, *Mondo globale...*, cit., p. 86. Cfr. anche Id., *The Integrative Revolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States*, in Id. (ed.), *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*, New York 1963, pp. 105-157.

22. Id., *Mondo globale...*, cit., pp. 52-53.

critica – alle soluzioni istituzionali articolate per promuovere il massimo grado di convivenza civile e di coesione sociale, si trova a fare di volta in volta i conti con una tendenza per molti versi antitetica al suo scopo. È questa la tentazione di «formare gocciole, per così dire, monocrome di politica e di cultura»²³, ovvero la tendenza quasi ossessiva a sottolineare la (presunta) irriducibile parzialità del luogo e della cultura con la quale la politica deve fare i conti. Questa tendenza, che tradotta sul piano politico finisce secondo Geertz con lo sfociare nei diversi e ugualmente tragici esiti della *pulizia etnica*, da un punto di vista metodologico rappresenta la degenerazione dell'impostazione di analisi che l'autore di *Interpretazione di culture* aveva riassunto nella celebre espressione della *thick description*. Degenerazione in quanto si sofferma su tale descrizione assolutizzandola – atteggiamento legittimo nella ricerca antropologica – ma rifiutandosi in questo modo di instaurare quelle mediazioni e quei confronti sicuramente auspicabili nella teoresi ma decisamente necessari nella prassi politica.

Evitare questa degenerazione significa impegnarsi nello sforzo di escludere una paralizzante assolutizzazione delle differenze proseguendo oltre, alla ricerca di un nuovo modo di prospettare e di affrontare la sfida della convivenza, ovvero alla ricerca di una forma di teoresi politica che, accanto alla necessità di riproporsi e di re-inventarsi su uno scenario distante da quello dello Stato-nazione, non sottovaluti l'ulteriore necessità – divenuta sistematica – di *farsi carico della differenza*, pensando a tale istanza quale parte integrante e sostanziale della propria rinnovata e legittima ricerca di identità.

23. Ivi, p. 71.

3. Oltre la differenza. 1. Quale universalismo?

La constatazione dell'esistenza di un radicato e inaggrabile pluralismo culturale, lungi dal rappresentare un punto di arresto, offre tutti gli elementi e il decisivo punto di partenza di quella che può essere qualificata come la nuova e a sua volta inaggrabile sfida che l'età contemporanea ha posto sull'agenda della riflessione politica. Tale sfida è rappresentata dall'esigenza di non fermarsi – anzi di rinunciare decisamente – all'edificazione di palizzate o recinti difensivi della purezza e dell'auto-determinazione di ogni singola cultura, insomma di abbandonare l'idea di rinnovata costruzione di confini. Essi, per altro, risulterebbero del tutto anacronistici e risibili di fronte a fattori chiaramente incombenti sulla nostra realtà e in grado di attraversare qualsiasi frontiera o palizzata politica e culturale: – basti pensare, solo per retterare alcuni esempi ormai classici in materia di globalizzazione, alle lunghe ramificazioni intercontinentali di cui è oggi dotato il potere economico o alle amplissime conseguenze distruttive che potrebbe avere un disastro ecologico o nucleare o, ancora, alle tragiche e purtroppo frequenti manifestazioni del terrorismo globale.

Quella sfida richiede di procedere oltre quella tentazione e di provare a *spostare i confini* dell'azione politica, ovvero di rendere *porosi* quelli esistenti, avviandosi alla costruzione ed elaborazione – sicuramente più tortuosa, ma forse meno facilmente votata al fallimento – di porte, ponti e varchi che conducano a un attraversamento delle culture, alla possibilità di creare nuove «comunioni» e di riconoscere quelle già da lungo tempo esistenti²⁴.

24. M. Amselle, *Branchement. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris 2001 [tr. it. *Comessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Torino 2001]. Su questo punto cfr. anche F. D'Andrea-A. De Simone-A. Pini, *L'ho allertore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Perugia 2005 [2004], pp. 33-52.

La decisione di abbracciare più decisamente la strada delle «connessioni» implica per altro il tentativo, pur sempre problematico, di passare da un'attenzione per il *particolare* a una tematizzazione dell'*universale*. È tuttavia necessario cercare di dare un contenuto a tale universale, provando a rimanere fedeli alla duplice istanza di inquadrare il *lontano* (il mondo compiutamente globalizzato) con la consapevolezza del *vicino* (la realtà politica ancora effettiva e operante). D'altro canto, proprio la messa in atto di tale istanza dovrebbe contribuire a smorzare la diffidenza e il sospetto che, in epoca post-metafisica, può indurre l'impiego del termine *universale*. Per fare ciò può essere utile provare a «capovolgere il ragionamento abituale, che consiste nell'opporre radicalmente universalismo e relativismo al fine di dimostrare che l'universalismo, lungi dal contrastare la manifestazione delle differenze è, al contrario, il mezzo privilegiato della loro espressione»²⁵.

È da questo punto di vista sicuramente prezioso il contributo teorico di Michael Walzer che, in un saggio giustamente famoso, distingue due tipologie di universalismo. Egli individua, da una parte, un universalismo «della legge generale» (*co-venting law universalism*), il cui significato d'insieme si articola nel convincimento in base al quale esiste «un solo Dio, una sola legge, un solo modo di intendere il bene o la società buona o il buon regime, una salvezza, un messia un millennio per tutta l'umanità»²⁶; dall'altra un «universalismo reiterativo» (*reiterative universalism*), che si compendia invece nell'affermazione del fatto che «non c'è un solo esodo, una sola redenzione divina, un solo momento di liberazione per tutta l'umanità, al modo in cui secondo la dottrina cristiana c'è un solo sacrificio di redenzione. La liberazione è un'esperienza particolare, che si ripete

per ciascun popolo oppresso [...] Ciascun popolo ha la propria liberazione per mano di Dio»²⁷.

Al di là del suo costante riferirsi al testo biblico²⁸, l'argomento walzeriano restituisce qui una dicotomizzazione tra due modi di intendere l'universalismo indubbiamente stimolante per il discorso ora affrontato. Se infatti alla prima forma può essere fatto risalire un atteggiamento esclusivista e poco o per nulla incline al riconoscimento di altre verità al di fuori di quella da esso stesso rappresentata, nella seconda forma si racchiude un insopprimibile riconoscimento della *differenza* e della *particolarità* di ogni *differente*. Tuttavia, tale riconoscimento si inquadra pur sempre in una cornice universalistica nella quale risultano riconoscibili almeno due componenti caratteristiche: da una parte, quella che Walzer chiama «l'autorizzazione a reiterare» – il fatto che non siamo i soli a dovere e potere avanzare esigenze di liberazione o di auto-determinazione, ma le stesse devono e possono essere avanzate anche da altri individui e da altri popoli – e, dall'altra, «le occasioni della reiterazione» – ovvero il mai definitivo raggiungimento della liberazione e, al tempo stesso, l'ammissione dell'esistenza di sempre nuove esperienze di oppressione da cui fuggire e, quindi, di sempre nuove «occasioni» di ricerca emancipativa. L'*Esodo* di Israele dall'Egitto non è un fatto unico e conclusosi una volta per tutte; esso è piuttosto «un fatto esemplare, cardinale di una storia particolare, che altre genti possono ripetere – devono ripetere, perché l'esperienza appartenga ad esse – a modo loro»²⁹. Un nuovo Egitto, una situazione di oppressione e di mancato riconoscimento è sempre possibile – ogni *differente* costituisce una rinnovata interpretazione di un identico tema –; deve pertanto essere contemplata una «pluralità di esodi» virtualmente interminabile.

25. M. Amselle, *Connessioni...*, cit., p. 46.

26. M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame-London 1991 [tr. it. *Geografia della morale. Democrazia, tradizione e universalismo*, a cura di G. Palombella, Bari 1999, p. 128]; cfr. inoltre Id., *Due specie di universalismo*, «Mikromegas», 1, 1991, pp. 127-145.

27. Ivi, tr. it. cit., p. 130.

28. Paradigmatico, al proposito, è il volume di M. Walzer, *Exodus and Revolution*, New York 1985 [tr. it. *Esodo e rivoluzione*, Milano, 1986].

29. M. Walzer, *Geografia della morale*, tr. it. cit., p. 131.

La risposta a tale universale esigenza di liberazione sarà inevitabilmente particolare e particolaristica, costitutivamente inscritta nella storia individuale e collettiva, nelle tradizioni, nei differenti modi di intendere il bene di chi rivendica tale esigenza; l'esigenza stessa – ovvero innanzitutto il diritto alla vita e alla propria libera espressione, come per altro il diritto a fuggire la sofferenza e l'oppressione – si colloca dunque a un livello universale, nel senso di essere universalmente condivisibile e, soprattutto, universalmente esigibile. Se la particolarità della risposta rimanda quindi, in senso generale, a una morale costitutivamente *thick*, *spessa*, ovvero necessariamente calata in un contesto determinato e irripetibile, l'esigenza di liberazione – che di volta in volta può essere declinata come fondamentale richiesta di giustizia, di libertà, di ridistribuzione delle ricchezze e quant'altro – si configura in termini invece strutturalmente *thin*, *sottile*, cioè condivisibili da ognuno e immanenti a ogni cultura.

Non bisogna tuttavia pensare che la morale *spessa* e quella *sottile* – ovvero, nei termini di Walzer, «massimalismo morale» e «minimalismo morale» – sussistano come due vettori e due istanze morali al fondo distinte, separate e non comunicanti: «ci sono elementi di una moralità "sottile" e universalista – afferma Walzer in un altro contesto – dentro ogni moralità "spessa" o particolaristica [...]»³⁰. Le due morali si presentano dunque strutturalmente connesse l'una all'altra e anzi la tesi è che i significati *minimi* si trovino già incorporati in ogni morale *massima*, anche se non potranno che trovare la loro naturale espressione in termini sempre *thick*, massimalisti, ovvero incarnati e immanenti a quella determinata cultura. Sarebbe infatti errato pensare che vi sia a monte o sia esistita in qualche momento una morale *sottile*, che è stata via via riempita di contenuti particolari: la morale, per così dire, è *spessa* fin dall'inizio e non consente, in condizioni *normali*, di essere *distillata* allo scopo di fare emergere quello che sarebbe il suo *puro minimalismo*.

30. Ivi, p. 11.

Spesso è però necessario appellarsi proprio agli elementi minimi – a quella «moralità di tutti» proprio «perché non è di nessuno in particolare»³¹ – per salvare il *massimalismo morale*, la specificità individuale e culturale. Quello che si potrebbe definire una sorta di appello al *minimalismo morale*, volto a ottenere che quest'ultimo si liberi dalla sua materializzazione *spessa* e si manifesti indipendentemente da essa, può risultare efficace solo «nel corso di una crisi personale o sociale o di un conflitto politico»³². In ognuna di queste situazioni estreme, il minimalismo si esprime in quello che è da Walzer qualificato nei termini di un «universalismo negativo», ovvero un universalismo che afferma innanzitutto ciò che *non* bisogna fare, senza determinare la direzione in cui bisogna agire; che sostanzia con fermezza divieti invece di fornire prescrizioni e comandi in positivo. Si tratta dunque di un universalismo che, per un verso, non dimentica la propria origine – e dunque, «nella sua forma minimalista e negativa, cresce dal particolarismo delle esperienze, piuttosto che essere un cappello estraneo ad esse che viene loro imposto»³³ – e che, per altro verso, fissa in maniera indefettibile un *minimum* di principi intangibili, ovvero decreta in ultima istanza ciò a cui ogni uomo non può rinunciare. Esso rifugge così decisamente l'immagine di un universalismo *includente*, che pretende di contenere in sé ogni forma di liberazione offrendone una lettura deterministica e preconfezionata circa l'itinerario e l'esito, e riesce anzi a presentarsi come un *universalismo escludente*, impegnato nella denuncia e nella proibizione di comportamenti e assunzioni di pratiche difficilmente equivocabili sul piano del rispetto umano.

Ciò che può risultare immediatamente chiaro da un'impostazione di questo tipo è l'implicito eppure inaggrabile riferimento

31. Ivi, p. 19.

32. Ivi, p. 15.

33. M. Rosati, *Un pregiudizio a favore della speranza. Michael Walzer e l'idea di critica sociale*, in P. Costa-M. Rosati-I. Testa (a cura di), *Ragionevoli dubbi. La critica sociale tra universalismo e scempi*, Roma 2001, pp. 144-159, p. 152.

al tema dei diritti umani. Non è ovviamente possibile trattarsi qui su questo tema con l'estensione che esso meriterebbe. È tuttavia opportuno provare a sgombrare il campo da una facile retorica, provando innanzitutto a rinunciare all'idea che i diritti umani possano essere presentati come un monolitico *corpus* di principi giuridico-morali da esportare *sic et simpliciter* a tutte le altitudini, alla stregua di una cassetta di pronto soccorso da portare sempre con sé e utile in ogni situazione di emergenza. La condivisibile indicazione che, tra gli altri, sembra provenire proprio da Walzer, va invece nella direzione del riconoscimento di un nucleo minimale di principi universalmente esigibili, ovvero nell'individuazione di *standard* minimi che hanno il loro punto di partenza nel rispetto della vita e dell'integrità individuale.

Deve infatti essere ricordato lo spirito che ha guidato l'elaborazione della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* del 1948: la promozione e la salvaguardia della capacità di azione autonoma di ogni singolo uomo come di ogni gruppo di uomini, ribadita con grande forza sulle ceneri ancora fumanti del totalitarismo nazionalsocialista. Se l'idea di fondo del discorso sui diritti umani risiede nella tutela – a livello individuale e collettivo – del fondamentale principio di autodeterminazione, in base ad essa devono allora innanzitutto essere rispettati quegli insiemi di pratiche e quelle forme di vita collettiva o individuale che ci appaiono anche molto distanti dal nostro orizzonte di riferimento, senza brandire la Dichiarazione come un'arma dalla quale esplodere un'ampia gamma di manifestazioni avversative, che vanno dall'espressione di giudizi morali denigratori al diretto intervento (armato) nella vita degli Stati che consentono pratiche distanti dalle nostre, anche in presenza dell'esplicito favore e consenso di chi, trovandosi all'interno di quegli Stati, le esercita e le sopporta per i più svariati motivi religiosi, culturali e politici.

Il variegato radicalizzarsi di tale atteggiamento ha provocato nei confronti di chi lo sostiene la reiterata accusa di imperialismo culturale, che celebrerebbe una riproposizione, sia pure in termini morali, delle identiche pretese di omogeneizzazione occidentali-

stiche tipiche della lunga stagione del colonialismo. Per cercare di evitare tale accusa può dunque risultare efficace recuperare lo spirito originario del discorso sui diritti umani che, al tempo stesso, riconosce l'ineeliminabile molteplicità di visioni del mondo e ne legittima il perseguimento a livello sia individuale sia collettivo. A efficace supporto di tale recupero sembra collocarsi il tentativo di scorgere nei diritti umani non un insieme immo-difendibile di principi da esportare e realizzare in ogni luogo e a tutti i costi, bensì, innanzitutto, al pari dell'*universalismo negativo* di Walzer, una cornice comune, un insieme di punti di riferimento che può essere impiegato come una sorta di linguaggio – politico – condivisibile e per lo più condiviso. Il condividere un linguaggio politico non implica però né garantisce di per sé un più facile o immediato raggiungimento di un accordo.

Come opportunamente affermato da Ignatieff, «un largo consenso sulle valutazioni riguardanti i diritti umani può essere una condizione necessaria, ma non sufficiente, per raggiungere decisioni condivise. Ci sono altri fattori politici essenziali per giungere a una conclusione: la comune stanchezza di conflitto, il manifestarsi di un rispetto reciproco, raggiungere il mutuo riconoscimento [...]». Un discorso condiviso sui diritti umani può contribuire a riconciliare le parti, a patto che ciascun contendente ascolti con rispetto l'altrui versione particolarista di istanze universali. [...] Quando le due fazioni riconoscono le reciproche rivendicazioni di diritto, la disputa cessa di essere – ai loro occhi – un conflitto tra giusto e sbagliato, e diventa un conflitto tra diritti in competizione. [...] I diritti umani non sono altro che una forma di politica, che deve ricondurre i fini morali alle situazioni concrete e deve essere pronta a sottoscrivere compromessi spiacevoli non solo tra fini e mezzi, ma anche tra un fine e l'altro»³⁴.

34. M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Ideology*, Princeton 2001 [tr. it. *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, con Interventi di S. Veca e D. Zolo, Milano 2003, pp. 26-27. Sull'interessante prospettiva di Ignatieff, qui richiamata solo per quanto riguarda la tesi dei *diritti umani come politica*, si è

Da questo punto di vista, se i diritti umani, abbandonata la loro pretesa di *corpus* unitario, possono innanzitutto essere intesi come una forma di linguaggio politico, risulta scontato scorgere in essi motivi di conflitto prima che di accordo, proprio per il carattere costitutivamente complesso della loro dichiarazione e formulazione, che tiene insieme diritti politici e civili accanto a diritti economici e sociali, in una sintesi già difficilmente attuabile entro i *confini* occidentali, ma di sicuro difficilmente riproponibile al di fuori di essi. Una prima approssimazione all'accordo potrebbe sorgere dalla messa in atto di una forma allargata di quello che Rawls ha paradigmaticamente qualificato con l'espressione di *consenso per intersezione* (*overlapping consensus*)³⁵, in base al quale individui e gruppi di individui, differenti per i più svariati motivi politici, religiosi, culturali, potrebbero, per ragioni anch'esse differenti, giungere all'accordo su uno stesso gruppo di principi, riconoscendoli validi e irrinunciabili per ognuno.

Un ulteriore passo in vista di un accordo (fondamentalmente politico) potrebbe però giungere dall'iniziale consapevolezza della necessità di distinguere con chiarezza i *diritti* che si considerano universalmente esigibili dalle *giustificazioni* valoriali che soggiacciono alla loro legittimazione e, ancora, dalle differenti *forme giuridico-normative* che quei diritti – in origine astratti – possono assumere nei molteplici contesti statuali. Il risultato è un universo di discorso molto più ampio, sicuramente *thick*, spesso e profondamente radicato nella particolarità che, proponendosi di non perdere di vista nessuna di quelle direttrici

sviluppati un ampio dibattito. Cfr. innanzitutto gli interventi di S. Veca (*I diritti umani e la priorità del male*) e di D. Zolo (*Fondamentalismo umanitario*), che accompagnano la traduzione italiana del volume. Un vasto arco di interventi è quindi proposto dal *forum* dedicato a Ignatieff e curato da L. Marchetoni, apparso sul sito del Centro *Jura Gentium – Center for Philosophy of International Law and Global Politics*, diretto dallo stesso Zolo (<http://dex1.tsd.unifi.it/juagendum/it/>).

35. J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993 [tr. it. *Liberalismo politico*, introduzione di S. Veca, Torino 2-1999 (1999)], pp. 31 e 132-139].

fondamentali, risulta costitutivamente disponibile a mettere in discussione i contenuti di tutte.

L'ostacolo principale di tale messa in discussione risiede nella persistente incapacità – tipicamente occidentale – di considerare la propria come una cultura accanto a molte altre. La pretesa superiorità dell'Occidente si fonda in gran parte sul convincimento che la sua cultura (innanzitutto, ma non solo) giuridica sia la diretta conseguenza della caduta dell'*ancient régime*, il frutto dell'affrancamento da una precedente tradizione oscurantista e libericida; chiunque non abbia compiuto tale percorso, ovvero chi non abbia rinunciato alla propria tradizione lungo un itinerario simile, semplicemente non può essere giunto al livello culturale dell'Occidente – è questo il ragionamento che si ritrova all'origine di quell'auto-sopravvalutazione dell'Occidente che tende a escludere o quantomeno a emarginare la diversità.

Il punto di partenza per tentare di superare tale ostacolo nasce dalla messa in atto di una strategia continuista, ovvero dal riconoscimento che nella rinnovata cultura emersa dalla Rivoluzione Francese sia da individuare un esito della nostra tradizione più che la conseguenza dell'abbandono di essa; una qualcosa preparato dalla storia che l'ha preceduta e che non sarebbe stato – per noi – possibile altrimenti. Tale riconoscimento deve per altro accompagnarsi alla presa d'atto che culture "altre" si sono «modernizzate a modo loro», seguendo una strada per molti versi alternativa a quella occidentale, e non possono pertanto essere comprese inserendole semplicemente all'interno dello schema occidentale alla modernità. Esistono dunque *modernità alternative* (*multiple modernities*) alla nostra, per comprendere le quali è necessario rinunciare al naturale istinto di valutarle sulla base dei nostri metri di giudizio³⁶.

Il tentativo di giungere all'accordo sul terreno (politico) dei diritti umani necessita pertanto di essere indirizzato a partire dal non facile raggiungimento di una diffusa consapevolezza su

36. Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham-London 2004 [tr. it. *Immaginari sociali moderni*, Roma 2005].

quest'ultimo punto e, lungi dall'esigere come condizione del consenso una rinuncia alla propria cultura e un allontanarsi dalla propria tradizione, nasce proprio dal reciproco riconoscimento di queste ultime e fiorisce «attraverso reimmersioni creative di differenti gruppi, ognuno nella propria eredità spirituale», lungo percorsi costitutivamente differenti e, al tempo stesso, costitutivamente indirizzati verso un'identica meta³⁷.

4. *Oltre la differenza 2: riproporre la domanda antropologica*

Il percorso argomentativo propiziato da Walzer legittima un ulteriore possibile sviluppo del discorso che, originandosi dalla prospettiva dell'*universalismo negativo*, consente di riproporre per alta via la domanda antropologica nell'età globale. La forma di *universalismo* che Walzer chiama *negativo* non si ferma al riconoscimento di un duplice livello morale (*thick* e *thin*, massimalismo e minimalismo morale), distinguibile in teoria ma indistinguibile in pratica; esso riesce anche a dar vita e a stimolare una peculiare forma di solidarietà, che si distende a livello trans-contestuale – ovvero al di là degli *ipotesici* confini di una cultura e di uno Stato (inteso in senso tradizionale) –, ma che, emergendo soltanto in momenti di crisi personale, sociale o politica, risulta circoscritta a particolari problemi e limitata dal punto di vista temporale. La forma di solidarietà alla quale si allude rimanda all'idea di una molteplicità di *sodales*, ovvero alla condivisione spaziale e alla coesistenza temporale di più compagni di un unico destino, di soggetti irriducibilmente differenti e tuttavia accomunati al fondo dall'identica necessità di interpretare la *sfida della convivenza* globale. Tale forma di solidarietà, pur nella sua limitatezza e provvisorietà, rappresen-

ta dunque un'importante ponte concettuale in direzione di un ripensamento della nozione di *legame sociale*, prospettandone per altro una sua urgente ridefinizione su scala globale.

Da questo punto di vista, si prospetta con chiarezza l'esigenza di mettere alla prova il concetto di legame sociale in relazione alla configurazione inevitabilmente *plurale* dell'odierna sfera pubblica³⁸. Tale pluralizzazione, che si configura in maniera già evidente a livello dello Stato tradizionale, risulta potenzialmente estremizzata nel contesto globale e lascia trasparire un esito di segno paradossalmente ambiguo. Siamo infatti abituati a scorgere nella pluralità sempre qualcosa di positivo, di arricchente e, addirittura, costituente una delle più importanti conquiste della modernità, in quanto essa fa direttamente pensare alla lotta per la libertà di coscienza e di espressione che è alla base delle moderne democrazie.

L'idea di pluralità rimanda dunque direttamente a quella del moderno individualismo il quale, tuttavia, se da un lato ha causato un'importantissima emancipazione dai quadri di riferimento tradizionali e dai vecchi orizzonti morali, non è stato in grado, dall'altro, di evitare il *rinchiudersi* dell'individuo in se stesso, ovvero non è riuscito a far seguire a quello segreto-lamento la ricostruzione di un comune tessuto di socialità; un insieme di legami che, pur preservando l'idea di individualità e le sue molteplici espressioni di autonomia e libertà, riuscisse a mantenere una significativa e qualificata dimensione *corale* e pubblica³⁹.

L'idea di pluralità si è così assolutizzata e radicalizzata, diventando il baluardo del relativismo e dell'indifferentismo sociale; costituirsi come un ambiguo ombrello che consente il permanere della differenza – intesa in senso eminentemente culturale – rischia oggi di non saper più trovare risorse morali e

37. Ch. Taylor, *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights*, in J.R. Bauer-D.A. Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge 1999, pp. 124-144; su questo punto cfr. B. Henry-A. Pini, *La via*

identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre, Soveria Mannelli 2006,

38. Ho cercato di delineare un più ampio ragionamento su questo punto in A. Pini, *Filosofia pratica e sfera pubblica...*, cit.

39. Mi sono trattato con maggiore ampiezza su questo tema in F.D'Andrea-A. De Simone-A. Pini, *L'io ulteriore...*, cit. pp. 347-405.

intelletuali sufficienti per farsene carico nel senso che sopra ho provato a descrivere. In altri termini, tale forma di pluralismo risulta chiaramente esposta al pericolo di garantire la *sopravvivenza* della differenza – e di chi la incarna –, nel senso più limitativo del termine.

È questo un pluralismo che, per altro verso, non riesce più – o riesce sempre più difficilmente – a porre in dialogo chi si riconosce in esso; è un pluralismo che potremmo definire *silenzioso*, nel quale ognuno, evitando ormai strutturalmente di porsi la domanda sulle ragioni degli altri, rischia di non riuscire a comprendere più neppure le ragioni del proprio agire e di non avere più motivazioni per provare a esplicitarle a se stesso e a quelli che lo circondano. La consapevolezza circa l'intangibilità della *sfera privata*, che certamente registra il successo della società democratica uscita dalle ceneri dei totalitarismi e il trionfo del liberalismo politico, nel suo radicalizzarsi segna però anche un'importante sconfitta di ogni etica del dialogo, che contempla e aspira alla condivisione ma non esclude il conflitto fra i diversi soggetti che compongono la *sfera pubblica*.

A quest'ultimo livello si ripropone dunque la questione relativa alla *sfera della convivenza*, che giunge ora a coinvolgere la domanda sul soggetto della globalizzazione alla quale si faceva sopra riferimento. La prospettiva di fondo entro la quale sembra oggi possibile collocare il soggetto della globalizzazione, ovvero chi contribuisce a crearla ma anche ne subisce in prima persona gli effetti, appare sostanzialmente dominata da due opposte tendenze. Da una parte, si riscontra una narcisistica e smisurata vocazione auto-affermativa che, in maniera spesso inconspicua, tende a sostanziale situazioni di omologazione, in-differenza e perdita di comunità, tutte ugualmente convergenti nel porre in seria crisi l'idea stessa di legame sociale. Dall'altra, l'«io globale» si trova a dover constatare un rinnovato e quasi antitetico bisogno di identità che, tuttavia, si esplica spesso nella forma di quello che è stato opportunamente definito un «comunitarismo tribale», ovvero un *revival* del legame sociale,

ma in forma escludista ed endogamica, che si presenta non di rado in maniera violenta e aggressiva⁴⁰.

Queste due tendenze, che, pur in forma speculare, presentano un'identica patologia del legame sociale, consentono tuttavia di non abbandonare la *chance* emancipativa che la globalizzazione sembra portare con sé, che si pone come una scommessa e insieme un tentativo in favore di una riconfigurazione del legame sociale in forma planetaria, capace di conciliare una molteplicità indeterminata di individui che *condividono* un'irriducibile *diversità* accanto a una costitutiva debolezza e a un uguale destino⁴¹.

Soggiace a tale prospettiva la chiarificazione di una condizione antropologica persistente, che si ripropone oggi in una veste e con una radicalità del tutto inedita rispetto al passato. La situazione dell'io globale si configura infatti come dominata da due fondamentali aspetti: da un lato l'*illimitatezza* – che rimanda alla smodata e perenne velleità autoaffermativa, assecondata e incrementata oggi dall'incontenibile sviluppo tecnologico –, dall'altro l'*insicurezza*, accresciuta nell'epoca presente dalla crisi

40. E. Pulcini, *Uio globale: crisi del legame sociale e nuove forme di solidarietà*, in D. D'Andrea-E. Pulcini (a cura di), *Filosofie della globalizzazione*, cit., pp. 57-83, p. 57 e 68. Un'ampia articolazione delle premesse storiche e teoriche di tale prospettiva è stata sviluppata in E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino 2001.

41. Pulcini, proponendosi di offrire riscontro a questa patologia sociale, interpreta tale esigenza di riconfigurazione nella prospettiva del dono, inteso «nelle sue molteplici e concrete manifestazioni (dalle organizzazioni no-profit del cosiddetto Terzo settore alle semplici pratiche soggettive di donazione: di tempo, di vita, di corpo, ecc.)» (Ivi, p. 76). Il dono si costituisce così quale «evento intrinsecamente globale» che, da un lato, «varca oggi i confini della sfera intima e privata [...] per estendersi alla sfera pubblica e sociale» e, dall'altro, non appare riducibile alla dimensione caritatevole dell'altruismo, ritendendo pur sempre a esprimere un interesse dell'individuo nei confronti della creazione del legame sociale «detratto dalla fiducia nella risposta dell'altro. Laddove "altro", appunto, non coincide affatto necessariamente con il nostro particolare donatario, ma con un qualunque altro, con chiunque risponda, con altrettanta fiducia, al nostro desiderio di appartenenza e di socialità» (Ibidem).

del progetto moderno di razionalità, ordine e progresso e, insieme, dal concretizzarsi dello sgretolamento di un assetto politico-economico-sociale fino a pochi anni fa impensabile, senza che dalle sue ceneri si intraveda una qualche avvisaglia di un nuovo ordine stabile. È in particolare proprio quest'ultima condizione, ormai immanente all'uomo contemporaneo e identificata, tra le altre, nell'immagine della «società del rischio», che ripropone l'esigenza originaria di uno Stato, ovvero di un organismo giuridico-politico che si presenti quale fonte di sicurezza, fiducia e pace per ogni suo membro.

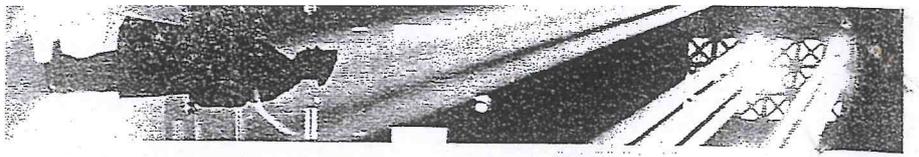
Per cercare di offrire riscontro a tale esigenza è forse necessario valorizzare un elemento di dinamicità, ovvero «riattivare la paura, senza cadere nella rete paralizzante e indifferente dell'angoscia, e senza cedere alle sue spinte regressive e arcaiche»⁴². Si tratta, in altri termini, di contribuire a sviluppare una più diffusa consapevolezza dei rischi che caratterizzano l'età contemporanea: una consapevolezza che implica la loro fuoriuscita da quella patina di intangibilità e indeterminanza che li caratterizza e li loro rivela quali concreti pericoli, minacce chiaramente incombenti su ogni uomo e dagli esiti decisamente rilevanti, quando non definitivi o letali. Si tratta di pericoli esperiti innanzitutto a livello individuale – come quello relativo all'impossibilità di un'autodeterminazione personale e autentica, che si sviluppi in senso né smodatamente autoaffermativo né claustrofobicamente tribale – ma incombenti anche a livello collettivo – come le gravi emergenze per la salute e la stessa sopravvivenza provenienti da un uso sconsiderato delle risorse ambientali o dall'impiego irresponsabile della tecnologia, ovvero le minacce che giungono da un terrorismo e da una criminalità organizzati su scala decisamente planetaria. Sono questi pericoli la cui pervasività non consente più il perpetuarsi di quegli atteggiamenti di inerzia o disimpegno figli del relativismo; sono anzi minacce nei confronti delle quali deve essere stimolata la ricerca di nuove energie morali in grado di contrastare proprio

42. Ivi, p. 73.

quella radicalizzazione del pluralismo che confina con l'incunicabilità e l'indifferenza dei soggetti coinvolti.

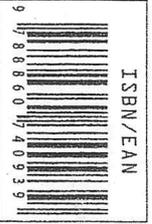
È questa una condizione epocale che suggerisce e sembra anzi necessariamente implicare l'idea di una «comunità di destino» (*Schicksalgemeinschaft*)⁴³, racchiudente in sé l'intero genere umano e dalla quale nessuno può sentirsi immune o escluso. E proprio tale idea conduce nuovamente alla prospettiva del *l'universalismo negativo*, che implica, da una parte, l'indeterminabile esigenza di quel rispetto che non ignora ma valorizza le differenze, integrandole effettivamente nel dibattito pubblico e, dall'altra, la contestuale salvaguardia di uno standard minimale di legittimità, di una soglia sotto la quale l'accettazione della convivenza non può scendere. È questa una prospettiva che fa tutt'uno con la condivisione di un'identica situazione di insicurezza e pericolo che coinvolge l'intero genere umano e che può dunque essere legittimamente riscattata al livello di una condizione antropologica universale, caratterizzante quell'uomo che, trovandosi a vivere e ad agire nella post-modernità globalizzata, cerca di comprenderne il senso e interpretarne le sfide.

43. O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, cit., pp. 15-16.



Il volume, ricostruendo e interpretando trasversalmente i nessi problematici che segnano morfologicamente il rapporto tra diritto, giustizia e logiche del dominio, si presenta come una "guida critica" per leggere e comprendere le trasformazioni che attraversano il legame sociale, la giuridicità e la socialità della norma, il linguaggio dei diritti e le lotte per il riconoscimento nel contesto della modernità e della globalizzazione. Entro gli orizzonti interculturali della complessità umana, essi si radicano nelle pratiche sociali e nel contempo esprimono una propensione critica a mettere costantemente in questione le forme del dominio, a reagire a situazioni di oppressione, a rivendicare autonomia, dignità e libertà della vita umana.

In questo quadro di sintesi, la riflessione filosofico-politica e sociologico-giuridica contemporanea si confronta con la complessità paradigmatica del diritto moderno e con le sfide che la questione normativa pone alla ragione critica e al progetto di emancipazione del singolo per la realizzazione dei diritti umani e di una società di giustizia nel paesaggio accidentato della nostra epoca.



ISBN/EAN

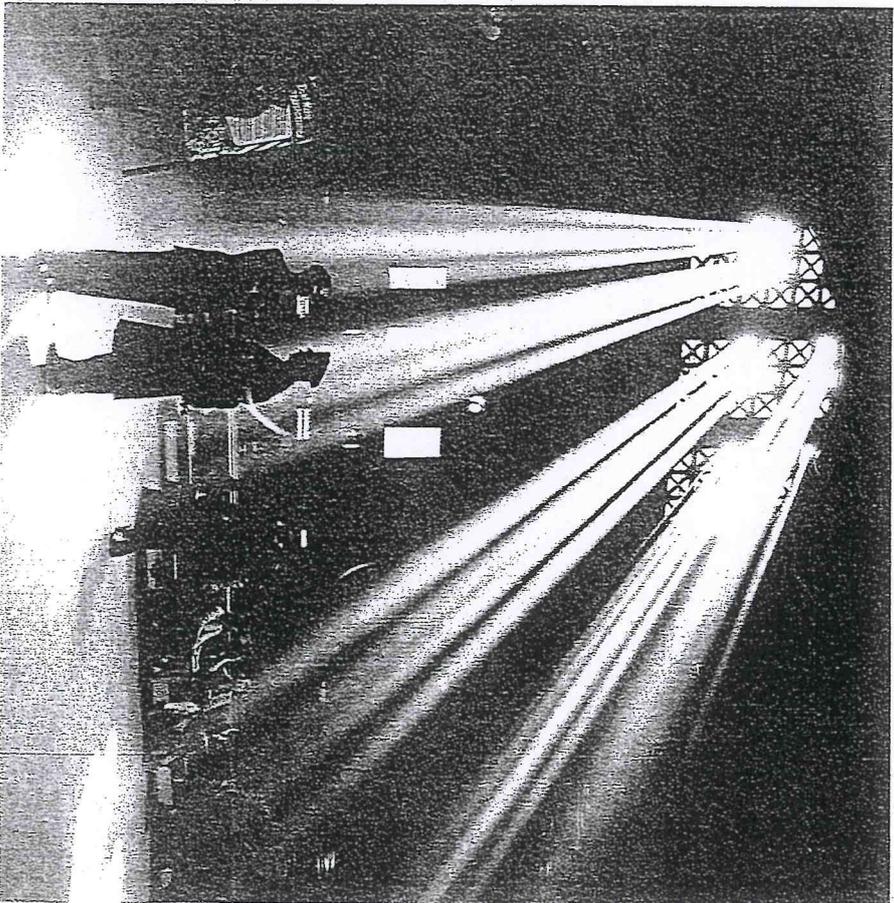
9 788800 409391

Morlacchi Editore

Diritto, giustizia e logiche del dominio, a cura di A. De Simone

Diritto, giustizia e logiche del dominio

a cura di
Antonio De Simone



Morlacchi Editore

BIBLIOTECA DI CULTURA MORLACCHI
diretta da Antonio De Simone

- I. *Lo allentore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, di Fabio D'Andrea, Antonio De Simone e Alberto Pini
- II. *Tra Dilthey e Habermas. Esercizi di pensiero su filosofia e scienze umane*, di Antonio De Simone, Fabio Di Clemente, Fabio D'Andrea e Fabrizio Fornari
- III. *Istantanea. Filosofia e politica prima e dopo l'Ottantanove*, di Francesco Fisetti
- IV. *Il Novecento negato. Hayek filosofo politico*, di Paolo Ercolani
- V. *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, a cura di Antonio De Simone

FILOSOFIA E TEORIA SOCIALE CONTEMPORANEA
fondata da Antonio De Simone

- I. *Lo allentore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, di Fabio D'Andrea, Antonio De Simone e Alberto Pini
- II. *Tra Dilthey e Habermas. Esercizi di pensiero su filosofia e scienze umane*, di Antonio De Simone, Fabio Di Clemente, Fabio D'Andrea e Fabrizio Fornari

Bruno Accarino, Luigi Alfieri, Giuseppe Cacciatore, Fabio D'Andrea,
Antonio De Simone, Paolo Ercolani, Francesco Fisetti, Gregor Fitzi,
Emanuela Fornari, Fabrizio Fornari, Domenico Losurdo,
Giacomo Marramao, Bruno Milone, Cristina Pasqualini,
Alessandro Pinzani, Alberto Pini, Francesca R. Recchia Luciani,
Irene Strazzeri, Marcello Strazzeri, André Tosel

Diritto, giustizia e logiche del dominio

a cura di Antonio De Simone

In copertina: Jack Delano, Chicago, Illinois. In the waiting room of the Union Station (1943). Farm Security Administration / Office of War Information / Office of Emergency Management / Resettlement Administration; Library of Congress, 101 Independence Ave. SE, Washington, D.C. 20540-4730.
www.wikimedia.org

Prima edizione: 2007

Ristampe

1
2
3

ISBN: 978-88-6074-093-9

Indice

Nota del curatore

xi

Parte I.

DIRITTO, GIUSTIZIA E PROBLEMI DI LEGITTIMITÀ

Tra classici e contemporanei nelle traiettorie della modernità

Bruno Milone

Diritto e giustizia in Dostoevskij

3

1. Il doppio abisso; 2. La questione penale; 3. Diritto e Positivismo;
4. La questione della responsabilità; 5. La critica del sistema penale.

Bruno Accarino

Jus integri: diritto, giustizia e maggioranza in Georg Simmel

43

1. Dalla vendetta alla responsabilità; 2. Intervallo e decenza; 3. Atomismo e consenso; 4. Soggetto moderno e contratto.

Antonio De Simone

Razionalità e diritto in Max Weber

71

- Introduzione; 1. Il diritto negli scritti storici e sociologico-giuridici di Max Weber; 2. Aspetti e problemi della "Rechtssoziologie" weberiana; 3. Sul processo di formalizzazione del diritto; 4. Razionalizzazione del diritto e innovazione giuridica: aspetti e problemi introduttivi; 5. Diritto razionale-formale, capitalismo e stato moderno.

Gregor Filzi

Comunità e società nella crisi di legittimazione dello Stato nazionale

133

copyright © 2007 by Morlacchi Editore, Perugia.

Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la copia fotostatica, non autorizzata.

Progetto grafico: del volume: Raffaele Marciano.
editore@morlacchilibri.com - www.morlacchilibri.com

Chiuso in redazione il 6 giugno 2007.

Finito in stampa nel mese di luglio 2007 da Digital Print-Service, per conto di Morlacchi Editore.

LOGICHE DEL DOMINIO, FILOSOFIE DELLA STORIA E NORMATIVITÀ
Parte II
Transiti filosofico-politici e sociologici

- Domenico Losurdo
Logica del dominio e errore nella contemporaneità.
Filosofia della storia contro morale? 159
1. Filosofia della storia hegeliana e *Manifest Destiny*; 2. Etica e filosofia della storia: plurale e singolare; 3. Etica, filosofia della storia e violenza; 4. Conflitto e limitazione del conflitto.

- Paolo Ercolani
1902-2002: la logica del dominio occidentale da Hobson a Stiglitz.
Un bilancio storico e sociologico del liberalismo contemporaneo 189
1. Le tre fasi del liberalismo moderno e contemporaneo; 2. Il fantomatico «libero scambio» delle merci. I casi inglese e americano; 3. La fine del liberalismo classico e lo sfruttamento dei paesi poveri; 4. Il Novecento: il liberalismo e gli esiti della storia; 5. La globalizzazione tra «fondamentalismo del mercato» e nuove forme di dominio.

- Luigi Alfieri
Sovranità, morte e politica 217

- Fabrizio Fornari
Itinerari dell'azione e giustizia: la questione normativa tra verità e funzione 247

1. Le logiche del potere e il linguaggio; 2. La giustizia come problema; 3. L'identità tra «giuridico» e «legale» come *factio iuris*; 4. Il concetto di regola di condotta e l'irriducibilità del normativo alla logica dichiarativa.

CORPO, SOGGETTIVITÀ, POTERE
Parte III.
Decostruzioni giuridiche, figurazioni di giustizia, ontologia politica

- Marcello Strazzeri
Decostruzione giuridica e orizzonti di giustizia 271
1. L'inversione cronotopica della colpa e della pena nel *Processo di Kafka*; 2. Punizione, riabilitazione, perdono ne *I miserabili* di Victor Hugo.

- Alessandro Pinzani
Verso una nuova ontologia politica?
Soggettività e potere tra Luhmann e Foucault 311
1. Due storie, un unico tema; 2. Luhmann: il potere come *medium*; 3. Foucault: il potere come relazione tra forze; 4. Osservazioni conclusive.

- Francesca R. Recchia Luciani
«Concepts l'équilibre»: la forza, la giustizia, l'obbligo e il loro legame con la corporeità attraverso Simone Weil 341
1. Il prodigioso potere trasfigurativo della forza; 2. L'insopprimibile tensione tra la «forza» e la «giustizia»; 3. La «naturale» vulnerabilità del corpo e la giustizia «sopranaturale».

- Fabio D'Andrea
Doppio gioco. Logica del dominio e astuzia in Michel Maffesoli. 389
1. A guida di introduzione. Le piccole cose; 2. Potenza/Potere; 3. In arabesco: il *quantum* soggettivo; 4. Astuzia; 5. In arabesco: la «piccola epopea» di Peppone e don Camillo.

Parte IV.

RATIO JURIS. DIRITTI UMANI E DIALETTICA DEL RICONOSCIMENTO

Figure, temi e linguaggi della contemporaneità

Giuseppe Cacciatore

Riflessioni sui diritti umani nel pensiero di Giuseppe Capograssi 439

Emanuella Fornari

Aporie della ragione giuridica. Transiti habermasiani 463

Irene Strazzeri

Diritto e riconoscimento in Axel Honneth 481

1. Il riconoscimento nell'idea originaria di Hegel; 2. Amore, diritto, solidarietà: gli elementi strutturali del riconoscimento; 3. Violenza, privazione dei diritti, offesa: riconoscimento e integrità personale.

Cristina Pasqualini

Violenza del mondo e diritti umani.

La proposta ri-formatrice di Edgar Morin

513

1. Premessa; 2. Dominazione/emancipazione: i due volti dell'era planetaria; 3. Tre parole chiave nella proposta moriniana: politica, uomo e civiltà.

Parte V.

DIRITTI, GIUSTIZIA, DIFFERENZE

Antropologia e filosofia politica della globalizzazione

Giacomo Marramao

Passato e futuro dei Diritti Umani. Dall'ordine postobbesiano al cosmopolitismo della differenza

545

Francesco Fistetti

Giustizia sociale, giustizia globale e obbligo del dono

561

1. Il paradosso dell'eguaglianza moderna: eguali e diversi; 2. Due tradizioni rivali della giustizia; 3. La giustizia procedurale pura; 4. Giustizia e legittimazione; 5. Lo slittamento regressivo del programma di ricerca di Rawls; 6. La giustizia globale; 7. La critica di A. Sen al "liberalismo politico" di Rawls; 8. Il Principio di Differenza come articolazione della teoria del dono; 9. Giustizia globale ed egoismo democratico; *Appendice*: Giustizia globale e paradigma del dono.

Alberto Pini

La globalizzazione della differenza, tra etiche e diritti

609

1. Spostare i confini; 2. Farsi carico della differenza; 3. Oltre la differenza. Quale universalismo?; 4. Oltre la differenza. Riproporre la domanda antropologica.

André Tosel

Nuovo Stato di diritto e trasformazione del Soggetto Giuridico.

Elementi per una antropologia della globalizzazione.

647

Ipotesi di lavoro

1. Il nuovo Stato di diritto proprio del capitalismo globalizzato; 2. Una nuova forma-soggetto egemonica: l'individuo solvibile e il suo corpo; 3. La manifattura del corpo sessuato e il venir meno della *charis*; 4. Il diritto alla desimbolizzazione del diritto e i suoi antidoti comunitari; 5. Conclusione: quale riscossa etico-politica?

Indice dei nomi

669

Notizia sugli autori

677