SAGGI E RICERCHE

Nuova Umanità
XXI (1999/2) 122 207-263

BABELE/KOINÈ
lo spazio politico tra mondialità e comunità

PARTE II
LA DIMENSIONE «INFRAMONDIALE»

> «Abbiamo altra idea di pace che non questa di armonia? Che altro per noi è Pace se non il connettersi delle parti che finalmente si destano dal loro sogno di dormienti ignari della vita (...) e riconoscono il *comune*, la *Xynòn*, il *Cum* originario?»
> (Massimo Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*)

I. TRA LEVIATHAN E LILLIPUT

A. STATO MONDIALE E CRISI DELLO STATO

1. *Fine dello «Stato mondiale»*

Caduto ormai il modello del presunto «ordine mondiale» fondato sull'equilibrio del terrore (e, prima, sul bilanciamento delle potenze); non avveratasi, se non in casi patologici, l'ipotesi pessimistica dell'anarchia mondiale dopo la dissoluzione dei blocchi, abbiamo anche visto tramontare, per fortuna, il modello dello «Stato mondiale» (che non era per nulla fondato su una concezione *uni-plurale* dei rapporti tra i popoli e delle relazioni interna-

zionali). Si pensava che, come gli Stati moderni (occidentali e «decolonizzati» degli anni 60) erano arrivati ad una struttura unitaria nel corso delle *rivoluzioni nazionali* (violente e non) del XIX e XX secolo, ora si dovesse assistere ad un analogo processo su scala planetaria (la cosiddetta *domestic analogy,* che prevede la concentrazione del potere coercitivo in istituzioni politiche centralizzate [1]). Nulla di tutto questo è avvenuto; anzi, proprio dalla frizione tra spinte integratrici e esigenze di autonomia sono scaturite immani tragedie (basti pensare alla ex-Iugoslavia), ed in ogni caso è stato impressionante il moltiplicarsi di nuovi Stati sulla scena internazionale a partire dal 1991 (e cioè dalla «terza ondata» di democratizzazione di cui parla Huntington, scaturita dal disfacimento di quello che è stato definito *l'ultimo grande impero formale*, e cioè l'Unione Sovietica).

Questo Stato mondiale avrebbe inevitabilmente corso il rischio di presentarsi come Cosmopolis, cioè come *civitas maxima*, con un volto totalizzante e avrebbe preteso di diventare Pantapolis (non è forse questa la vera aspirazione tecnocratica, raggiungere la condizione in cui, come dicono gli slogan pubblicitari, nessuna delle forze della natura è fuori del nostro controllo?). Ad un certo punto della storia occidentale (tra il 1600 ed il 1650), l'Europa sceglie come scopo della Modernità «un programma intellettuale e pratico che rinunciava alle posizioni scettiche e tolleranti degli umanisti del Cinquecento e si concentrava nella ricerca – tipicamente seicentesca – di precisione matematica, rigore logico, certezza intellettuale e purezza morale» [2]. La critica della ragione tecnocratica ha qui uno spazio di espressione [3].

Nell'analisi di Ernst Jünger, invece, un complesso ragionamento portava alla conclusione (per nulla convincente) che proprio la «mondializzazione» dello Stato avrebbe consentito maggiori spazi di espressione del sociale.

[1] Cf. Danilo Zolo, *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Milano 1995, p. 9.

[2] Stephen Toulmin, *Cosmopolis. La nascita, la crisi e il futuro della modernità,* Milano 1991 [New York 1990], p. 9.

[3] Cf. Marcos García de la Huerta, *Crítica de la razón tecnocrática*, Santiago del Cile 1985.

Jünger trovava che la categoria di pensiero «Stato» (prima ancora che la forma-Stato) si stesse imponendo come un universale, sino ad aspirare ad una sua globalità. Una medesima visione della «tecnica» accomunava i due blocchi durante la Guerra fredda; a suo modo, si trattava già di uno stato mondiale «mentale», benché si presentasse in forma duale. «Chi guardi in maniera più spregiudicata – osservava Jünger – noterà con stupore una notevole e crescente uniformità che va estendendosi al di sopra dei singoli paesi, e non in quanto monopolio dell'una o dell'altra delle due potenze concorrenti, ma in quanto stile globale» [4]. Si trattava, in realtà, delle due metà di un'unica forma: lo Stato mondiale. La dinamica «drammatica», per Jünger, è quella che riguarda non tanto la dimensione concreta dello Stato, quanto il rapporto tra organismo e organizzazione che essa rivela. «Per effetto di una legge generale, le difficoltà dell'organizzazione sono tanto maggiori quanto più è elevato il livello di sviluppo degli organismi... Spesso si ha l'impressione che l'organismo opponga resistenza all'organizzazione. Già gli organi di struttura più semplice sembrano sottrarsi ad essa per costituirsi; il *bios* tende essenzialmente a preferire formazioni sferiche, ovali, a forma di calice o goccia, oppure, ancora, gli stati fluidi. Per effetto dell'organizzazione si introducono invece modelli lineari, a raggiera, rettangoli» [5]. Pertanto, il «gemere» delle organizzazioni statali rivela la loro inadeguatezza a rispondere alla crescente complessità dell'organismo sociale. Questo spiegherebbe perché la dimensione statuale tenda ad «allargarsi», quasi volesse compensare con uno strumento quantitativo un'incongruenza qualitativa. La tesi di Jünger è paradossale: per liberare l'organismo sociale dalle limitazioni dell'organizzazione statuale, occorre che quest'ultima compia fino in fondo la propria traiettoria verso l'universalizzazione, con il «riconoscimento» formale dello Stato mondiale già attuato dalla tecnica. «L'ordine planetario è compiuto, tanto nel modello quanto nella realizzazione. Manca solo il suo riconoscimento, la sua dichiarazione... L'ulteriore estensione dei grandi spazi nell'ordine

[4] Ernst Jünger, *Lo Stato mondiale. Organismo e organizzazione*, Parma 1998 [1980], p. 30.

[5] *Ibid.*, pp. 59-60 e 66.

globale, l'estendersi delle potenze mondiali in direzione dello Stato mondiale, o meglio, dell'impero mondiale, si connette al timore che la perfezione conquisti una forma definitiva al prezzo della libertà del volere» [6]. In realtà, sarebbe proprio l'estensione massima della struttura statuale a rendere alle «individualità» la propria libertà e creatività. «Con il raggiungimento della sua grandezza finale, lo Stato non conquista soltanto la sua massima estensione spaziale, ma anche una nuova qualità. Lo Stato in senso storico cessa di esistere. Esso si avvicina perciò alle utopie anarchiche o, almeno, la loro possibilità non contraddice più la logica dei fatti. Le questioni di potere sono risolte» [7].

Conclusione non condivisibile, ma tipica dell'approccio jüngeriano della «svolta che elude» (Quirino Principe): l'oppressione dell'organismo sociale da parte degli Stati sarebbe dovuta alla loro molteplicità. «L'oppressione è uno strumento del sospetto e della rivalità all'esterno: per difendersi dalle insidie di un potenziale nemico, ciascuno Stato mette in opera tremendi mezzi di coercizione all'interno» [8].

In questo senso, l'esistenza di un unico Stato universale, in un mondo privo di forme simboliche plurime di appartenenza, garantirebbe la prevalenza della libertà dell'individuo: lo sviluppo dell'organismo sarebbe tutelato proprio dal gigantismo finale e definitivo della struttura di dominio.

2. *Cosmopolis, Lilliput* e *Alice in Wonderland*

Per la prospettiva dei *Western globalists*, come sostiene Danilo Zolo, «solo a Cosmopolis troveremo la salvezza e la pace. Ma si tratta di un'aspettativa troppo elementare rispetto alla crescente complessità e turbolenza dei rapporti internazionali» [9].

In realtà, Cosmopolis si costuituisce in perfetta continuità con l'approccio olistico del «modello di Westfalia», che accomuna, per

[6] *Ibid.*, p. 77.
[7] *Ibid.*, p. 78.
[8] Quirino Principe, *Introduzione* a Ernst Jünger, *Lo Stato mondiale*, cit., p. 13.
[9] Danilo Zolo, *Cosmopolis*, cit., p. 11.

Zolo, i vari modelli asseritamente integrativi in campo internazionale. Per la verità, dal 1648 in poi, il compito di mantenere la pace è stato assunto (senza conferimento né delega) da un piccolo nucleo di superpotenze; in quest'ottica, anche i tentativi della Società delle Nazioni e delle Nazioni Unite rappresentano adattamenti del «modello cosmopolitico della Santa Alleanza». È una forma politica internazionale che ha assunto, per citare una formulazione dello stesso Zolo, le fattezze di un «principato democratico» [10].

Non sembrerebbe fondata, per questa prospettiva analitica, la tesi che vede la compresenza di due modelli normativi all'interno dell'attuale sistema delle organizzazioni internazionali: accanto al citato «modello di Westfalia», si sarebbe affermato un «modello della Carta delle Nazioni Unite». Con una «logica statista» ed un «individualismo degli Stati» convive, nel sistema internazionale, una logica «comunitaria» e cooperativa [11].

Ha però sinora avuto la meglio la prima delle due configurazioni.

Si tratta di un modello che presenta alcune caratteristiche salienti:

a) il compito di promuovere e mantenere la pace viene attribuito ad un apparato di potere fortemente accentrato;

b) la dimensione «federativa» è limitata, in pratica, alla gestione dell'uso collettivo della forza militare;

c) il potere di intervento per la risoluzione coattiva delle controversie internazionali si configura come un monopolio dell'uso della forza internazionale accordato all'istituzione, e cioè alle superpotenze che in essa sono dominanti;

d) la pace stabile e universale tende a coincidere con il congelamento della mappa geopolitica, economica e militare;

[10] Danilo Zolo, *Il principato democratico. Per una teoria realista della democrazia*, Milano 1992.

[11] Danilo Zolo, *Cosmopolis*, cit., pp. 117-120. Cf. anche R.A. Falk, *The Interplay of Westphalia and Charter Conceptions of International Legal Order*, in C.A. Blach, R.A. Falk (a cura di), *The Future of International Legal Order*, I, *1969*, Princeton 1969 e A. Cassese, *Il diritto internazionale nel mondo contemporaneo*, Bologna 1984.

e) assenza di una teoria generale di *peacemaking* alla base dei progetti istituzionali, al di là di generici riferimenti ad un pacifismo «attivo» (diritti umani, sviluppo, sicurezza sociale);

f) assenza di uno specifico contenuto di filosofia politica o di teoria sociale [12].

A partire da una critica di questo modello associativo, ritenuto insufficiente, si tenta di configurare un processo evolutivo che dovrebbe rendere più «effettuale» il potere dell'organizzazione universale. Un esempio di questo schema è il «pacifismo cosmopolitico» di Norberto Bobbio, che comporterebbe, secondo la ricostruzione di Danilo Zolo, quattro passaggi:

1) un patto preliminare e negativo di non aggressione fra gli Stati che si propongono di costituire fra loro un'associazione permanente *(pactum societatis, I)*;

2) un secondo patto positivo in cui gli Stati concordano una serie di regole comuni per la risoluzione delle controversie, evitando così il ricorso alla forza *(pactum societatis, II)*;

3) l'assoggettamento a un potere comune che sia in grado di far rispettare i due patti precedentemente sottoscritti, ricorrendo eventualmente all'uso della forza *(pactum subjectionis)*;

4) il riconoscimento e la protezione dei fondamentali diritti di libertà, in modo da impedire al potere consensualmente costituito di diventare dispotico [13].

Si tratterebbe, per quanto concerne quest'ultimo punto, della prospettiva del *global constitutionalism* come veicolo di una *transnational democracy*, alla cui base vi sarebbe una *global civil society*.

Il dibattito sulla riforma delle istituzioni e delle organizzazioni internazionali dopo il 1989 fa registrare, per Zolo, due tendenze.

La prima è quella che può definirsi «cosmopolitismo autocratico», con le seguenti caratteristiche:

1) aumento del numero dei membri permanenti del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite;

[12] Danilo Zolo, *op. cit.*, pp. 32-34.
[13] Cf. *ibid.*, p. 50.

2) organizzazione di una forza militare permanente alle dipendenze di uno Stato Maggiore delle Nazioni Unite, con la costituzione di una *humanitarian rapid intervention force* (v. casi Somalia, Ruanda, Haiti);

3) attribuzione al Segretariato Generale delle Nazioni Unite di maggiori poteri e maggiore autonomia;

4) riorganizzazione del finanziamento e della gestione amministrativa delle Nazioni Unite, che liberi l'istituzione dalle costanti difficoltà di bilancio;

Le proposte di riforma in senso più democratico contemplano:

1) abolizione (o attenuazione) del potere di veto dei Cinque Grandi, eventualmente associata ad un allargamento del Consiglio di Sicurezza;

2) costituzione, accanto all'Assemblea Generale o in sua vece, di un'assemblea eletta a suffragio universale;

3) rafforzamento della giurisdizione internazionale, attraverso l'attribuzione ai popoli, alle associazioni internazionali e agli individui della capacità di agire in giudizio nelle controversie internazionali; in questo senso va la recente costituzione a Roma del Tribunale Penale Internazionale (giugno-luglio 1998);

4) riforma delle istituzioni finanziarie internazionali, disancorandole dal riferimento alle politiche economico-sociali dei Paesi del blocco occidentale;

5) rafforzamento delle competenze e degli strumenti operativi per controllare a livello planetario la produzione ed il traffico di armi, in vista di un graduale disarmo generale [14].

Rispetto a queste polarizzazioni, è stata proposta una *cosmopolitan-realist synthesis* fra le divergenti tesi del realismo politico, della teoria della 'moralità degli Stati' e della prospettiva cosmopolitica. «Si tratterebbe di accettare come validi gli imperativi dell'etica transnazionale, ma tenendo conto realisticamente che oggi il mondo è organizzato in Stati sovrani» [15].

[14] Cf. *ibid.*, pp. 62-64.
[15] *Ibid.*, p. 87; cf. anche J.S. Nye, Jr. , *Nuclear Ethics,* New York 1986.

In effetti, se si vuole riattualizzare una visione dell'ordine mondiale, esso deve essere rifondato su basi «partecipative», superando le determinanti asettiche (ed in fondo ipocrite) della non ingerenza e della sovranità «assoluta». Il nuovo ordine, secondo la ricostruzione di Bonanate, dovrebbe avere le seguenti caratteristiche: «Svilupparsi tra Stati, i quali accettano di rinunciare a una parte della loro sovranità e contestualmente si impegnano ad ammettere interventi sul proprio territorio o a partecipare ad altri su quelli altrui, intesi ad alleviare quelle situazioni di povertà (o, più in generale, di diseguaglianza) che fossero giudicate inaccettabili dalla comunità internazionale» [16].

Ma una possibile ricomposizione dell'ambito internazionale deve tener conto di alcuni elementi che rendono inattuale la logica integrativa globale:

1) l'assenza di una giurisdizione accentrata in campo internazionale non equivale necessariamente ad anomia e ad anarchia radicale (nel senso hobbesiano);

2) la mancanza di tale giurisdizione non esclude che alcune questioni vengano considerate e trattate unitariamente dalla maggioranza degli attori internazionali;

3) la crescente complessità dell'ambiente internazionale e la crescente interdipendenza fra le sue variabili tende a produrre una situazione che è stata definita *governance without government* [17]. Riguardo a quest'ultima caratterizzazione, «si tratta di una situazione nella quale l'assenza di un governo provvisto di una autorità formale (*government)* è contestuale a estesi fenomeni di aggregazione autoregolativa (*governance*) dei soggetti internazionali. È una situazione, dunque, che contraddice la logica della giurisdizione centralizzata, vincolante ed universale, sostenuta dai giuristi che si ispirano al cosmopolitismo kelseniano» [18].

Questa prospettiva fonda un «pacifismo debole», che rende ragione di un ordine flessibile e policentrico, essenzialmente non

[16] U. Bonanate, *Una giornata del mondo*, cit., p. 39.

[17] Cf. J.N. Rosenau, *Governance, Order, and Change in World Politics*, in J.N. Rosenau, E-O. Czempiel (a cura di), *Governance without Government: Order and Change in World Politcs,* Cambridge 1992; citato in Zolo, *op. cit.*, p. 130.

[18] D. Zolo, *op. cit.*, pp. 129-130.

gerarchico. Un pacifismo le cui garanzie non sono nell'accentramento e nella concentrazione del potere, ma nelle risorse dell'elevata interdipendenza dei fattori internazionali: in altri termini, occorre «passare dalla logica del Leviatano a quella delle mille esili catene di Lilliput» [19].

«Le organizzazioni lillipuziane – scrive Stephen Toulmin – non possono costringere governanti immorali a chiedere scusa in ginocchio, come dovette fare Enrico II; possono però procurare ai governanti che rifiutano di correggersi un grave imbarazzo di fronte agli occhi del mondo. Se l'immagine politica della Modernità è stato il Leviatano, la posizione morale delle potenze e delle superpotenze "nazionali" nel prossimo futuro sarà rappresentata dalla figura di Lemuel Gulliver, che si svegliò da un sonno senza pensieri bloccato da innumerevoli piccoli legami» [20].

Se questo è il ruolo «limitante» delle strutture di Lilliput rispetto a Cosmopolis, non si può non considerare anche la loro funzione creativa, che non mira a precostituire «legami», ma a liberare gli spazi politici della comunità. La metafora, in questo caso, è piuttosto quella di Alice nel Paese delle meraviglie, continuamente confrontata, per intessere relazioni, con la necessità di adeguare le sue dimensioni alle diverse situazioni.

3. *Dottor Jekill e Mister Hyde*

L'idea «espansionistica» di Stato prospettata da Jünger coglie un aspetto essenziale dello Stato moderno. Esso ha mostrato sin dall'inizio due facce discordanti, come interpretando le due personalità del Dr. Jekill e di Mister Hyde.

Storicamente, la democrazia liberale ha posto, nelle relazioni «interne», l'accento sull'individuo e, per quanto riguarda i rapporti internazionali, sulla presunta capacità delle forze economiche razionali (mosse da individui) di promuovere rapporti pacifici tra gli Stati.

[19] *Ibid.*, p. 183.
[20] Stephen Toulmin, *op. cit.*, pp. 275-276.

Da parte loro, i totalitarismi e gli autoritarismi, esaltando valori e concezioni organicistiche (la nazione prima di tutto), hanno promosso l'idea di una presunta e precostituita «armonia» interna, per poi proiettarsi con un volto aggressivo sulla scena internazionale.

In entrambi i casi, il volto «domestico» del Dr. Jekill si è tragicamente trasformato in quello di Mr. Hyde nei rapporti tra i popoli: da entrambi i sistemi è scaturita una valenza bellica. Sembra quasi che una perversa *regola di trasformazione* abbia contribuito a mostrare il *volto demoniaco del potere* [21] anzitutto sulla scena mondiale (con molti – troppi – drammatici esempi, per la verità, anche nelle situazioni interne).

La nazione ha perciò «un volto che guarda verso l'interno, che rileva nei confronti di una popolazione e di una delimitazione territoriale, e un volto che guarda all'esterno, cioè alle altre nazioni (e agli altri Stati *sovrani*)» [22].

Bonanate pone l'accento su un vero e proprio sdoppiamento semantico del concetto di nazione-nazionalismo. «Ben diverso infatti il nazionalismo che *precede* la creazione dello stato nazionale da quello che lo *segue*; il primo si sazia nel raggiungimento dell'obiettivo (così dovrebbe essere); il secondo trae invece dall'avvenuto consolidamento proprio la spinta per avventure espansionistiche e nazionalistiche» [23].

D'altra parte, mentre la nazione, nel bene e nel male, è un fatto storico, il nazionalismo (quasi sempre un male) è un fatto ideologico [24].

Vi è stata poi la confusione tra *popolo* e *popolazione*; ma «il primo è unitario, la seconda è atomistica ed individualistica; il primo ha o crede di avere un destino, la seconda afferma o rivendica dei diritti; il primo è patriottico, la seconda cosmopolitica; il primo è o non può fare a meno di essere egoistico, la seconda è o cerca di dimostrarsi altruistica o quanto meno egualitaria; il pri-

[21] Cf. Gerhard Ritter, *Il volto demoniaco del potere*, Bologna 1971³ [1948].
[22] U. Bonanate, *op. cit.*, p. 65.
[23] *Ibid.*, p. 65.
[24] Cf. *Nazionalismo e Cristianesimo*, editoriale de "La Civiltà Cattolica", n. 3391, 5/10/91.

mo è normalmente xenofobo, la seconda non può neppure immaginare di esserlo» [25].

Non si nega la validità della nazione, ma «etnia e nazione sono soltanto 'diritti transitori' che, una volta raggiunto lo scopo (l'indipendenza), perdono significato e anzi, quando sopravvivono, degenerano, come è stato per i nazionalismi italiano e tedesco, nel secolo scorso, o per l'Algeria, il Vietnam, la Cambogia, o, infine, la Serbia in questo secolo». Pertanto, si può dire che «la nazione è un bene fin tanto che non c'è» [26].

Oggi il problema si pone comunque in termini radicalmente diversi: il tema non è più l'«espansione» dello Stato, quanto il rischio della sua «estinzione».

4. *Statualità e globalizzazione*

L'erosione della statualità è divenuta in effetti una delle tematiche centrali della «globalizzazione», ma non sempre le analisi giungono alle medesime conclusioni.

La globalizzazione è definita come «la partecipazione sempre più intensa di soggetti sempre più numerosi e diversi alle relazioni di mercato su scala sempre più vasta» [27]. Si tratta di una definizione eminentemente economica, che pone l'accento sulla dimensione di mercato della globalizzazione, e che si completa con il riferimento alla transnazionalizzazione e denazionalizzazione dei flussi finanziari. Questa tendenziale «apolidìa» del capitale come si rapporta all'articolazione del potere statuale, per definizione territorialmente circoscritto?

Per Bonanate, mentre «il sistema economico internazionale viene ad acquistare un'autonomia della quale, almeno nel XX secolo, non aveva mai usufruito», lo Stato moderno vive una «crisi territoriale», aggredito com'è da «forme di localismo, decentramento e federalismo fiscale, che mirano a delegittimare i poteri

[25] Cf. U. Bonanate, *op. cit.*, p. 67.
[26] *Ibid.*, p. 34.
[27] Giuseppe Are, *Luci e ombre della globalizzazione*, art. cit.

centrali a favore di forme di democrazia periferiche che dovrebbero anche meglio corrispondere ai progetti macroregionali» [28].

Esisterebbe, così, una relazione diretta tra planetarizzazione dell'economia e crisi dello Stato. Più radicalmente, quest'ultimo «sarebbe ormai svuotato dalla perdita dei suoi stessi fini, l'organizzazione di un potere coercitivo *entro* dei confini, confini che hanno perduto ormai quasi tutto il loro valore, confini ancora più agevolmente scavalcati da flussi finanziari propriamente s-confinati e addirittura planetari, confini comunque penetrati da masse di esuli che fuggono i paesi della povertà, della fame, delle malattie, confini che si vedono sfuggire ogni contenuto di senso storico e lasciano trasparire una questione assolutamente originale: la rappresentanza politica si può ancora porre in termini statuali?» [29].

Per questo arduo interrogativo cominciano a proporsi timide ma innovative risposte, che saranno oggetto di esame successivamente. Quello che qui si propone è comunque un rovesciamento di prospettiva, rispetto alla logica degli ultimi cinque secoli, secondo la quale lo Stato è sempre al primo posto ed il «resto del mondo» è definito in termini residuali rispetto ad esso. «Il nesso – sostiene Bonanate – dovrà quindi venire sovvertito e rovesciato: dal mondo agli Stati (e non viceversa), revocando in dubbio tanto che la più funzionale forma di organizzazione dei rapporti interindividuali sia quella statuale, quanto che essa offra una sistemazione logicamente superiore a ogni altra» [30]. In realtà, oggi «mettere in discussione la sovranità non è scandaloso, ma addirittura l'unico modo per agganciare l'odierna istituzione statuale al procedere della civiltà giuridica internazionale» [31].

Ancora il caso iugoslavo o albanese e la stessa «fatica» dell'Unione Europea devono far pensare ad un rapporto radicalmente diverso tra dimensione interna e ambiente internazionale. Forse mai come nella nostra epoca il mutamento internazionale ha direttamente chiamato in causa le situazioni interne; specularmente, le tensioni

[28] U. Bonanate, *op. cit.*, p. 26.
[29] *Ibid.*, p. 71.
[30] *Ibid.*, p. 89.
[31] *Ibid.*, p. 123.

locali e «civili» si ripercuotono nel sistema internazionale, interrogando la comunità delle nazioni. Un tempo si diceva che gli Stati si sono costituiti sull'ordine interno (stato di diritto), mentre nell'ambito internazionale vige una sorta di «legge di natura» esemplificata dal prevalere dai rapporti di competizione rispetto a quelli di collaborazione (ed era questo il senso del presunto «ordine» bipolare o a diffusione limitata di potenza). Politica nello Stato e politica tra gli Stati erano ambiti rigidamente separati. Peggio, la «politica internazionale» in realtà non esisteva con una vita autonoma: veniva cioè ricavata «residualmente» una volta definita *la larghezza, l'ampiezza e la profondità* della politica statuale. «Politica nello stato e politica tra gli Stati sono apparsi così due dimensioni alternative, per così dire, della vita umana: il bene, il noto, il sicuro, dentro lo stato; il male, il pericoloso, l'incerto, al di fuori, negli altri» [32]. Le mutate condizioni dell'ordine bipolare hanno «liberato» la politica interna, dando vita ad una serie di «perturbazioni»: grandi sommovimenti ideologici; terremoti elettorali; crisi nazionali; rivendicazioni etniche [33].

Ora la polarizzazione rischia di manifestarsi con maggior vigore all'interno degli Stati, che non sono più nemmeno immuni a quell'anarchia che si voleva appannaggio esclusivo dei rapporti tra gli Stati.

«In realtà, la separazione tra politica interna e politica internazionale non esiste: la seconda incide sulla prima ancor più di quanto non sia vero il contrario; se la politica internazionale è "anche" interna, il ben più ricco patrimonio culturale e interpretativo che quest'ultima possiede può essere esteso anche alla prima» [34]. D'altra parte, il sistema internazionale ha influenza sulla configurazione interna degli stati, cioè determina, in modo estremamente complesso, le condizioni ambientali generali che conducono, a seconda dei casi, all'*egemonia* o alla *poliarchia* [35].

Ad esempio, gli Stati europei non sono più veri e propri sta-

[32] *Ibid.*, p. 4.
[33] *Ibid.*, p. 5.
[34] *Ibid.*, p. 13.
[35] Cf. R. Dahl, *Poliarchia. Partecipazione e opposizione nei sistemi politici*, Franco Angeli, Milano 1994 [New Haven 1971].

ti nazionali, senza essere tuttavia ancora diventati una consistente realtà sovra-nazionale. In particolare, il principio di sussidarietà «mescola» l'ambito interno con quello comunitario. La stessa sfera costituzionale di ciascuno Stato incontra dei limiti esterni forniti dagli impegni sottoscritti a livello internazionale; nasce un vero e proprio diritto costituzionale europeo dal quale i singoli membri non possano più staccarsi.

In negativo può dirsi che la violenza del sistema internazionale (sia quella in atto che quella potenziale della dissuasione nucleare o equilibrio del terrore) si sia ritratta dall'ambito internazionale e sembra essersi «internalizzata». Ora il male è *dentro* più che *tra* gli Stati; sembra venir meno la stessa ragion d'essere della forma organizzativa dello Stato moderno, e cioè la capacità di realizzare la pace tra i cittadini [36],

Due tendenze si contrappongono: alcuni vogliono dar vita a *Stati diversi*, a base rigorosamente nazionale (quindi a «nazioni» diverse); altri vogliono la frantumazione di quelli esistenti, cioè vogliono una nazione *più vicina* [37].

C'è dunque una continuità, che emerge per la prima volta con tratti distintivi molto netti, tra i diversi ambiti della vita umana, dal nucleo affettivo e famigliare sino al confronto con altri popoli e nazioni.

L'unica plausibile «ricostruzione» dell'idea di «ordine» consiste, secondo Bonanate, nell'«ammettere che anche quella internazionale sia politica, riconoscere che ogni politica esprima dei valori, acconsentire che il confronto tra questi ultimi si sviluppi più grazie al dibattito che allo scontro, comprendere che la migliore tecnica di dibattito finora sperimentata è quella democratica, la cui virtù politica, che prevale persino sulla sua portata procedurale, è rappresentata dalla tolleranza» [38]. Conclusione, se vogliamo, «minimalista», che forse mortifica il senso profondo della domanda solidaristica e partecipativa delle unità politiche ai loro diversi livelli di articolazione.

[36] Cf. U. Bonanate, *op. cit.*, pp. 55-57.
[37] Cf. *ibid.*, pp. 57-59.
[38] *Ibid.*, p. 45.

5. *Evans e la «statualità alta»*

Ma sul «ritiro» dello Stato dalla scena mondiale non tutte le opinioni sono concordi.

Peter Evans, ad esempio, sostiene che la retorica dell'eclissi dello Stato, che ha preso vigore da un «mix» ideologico formato dall'idea di una nuova stagione di fede nel libero mercato e dalla riscoperta della società civile, non trova riscontro nella realtà della tanto invocata globalizzazione. In realtà, gli aspetti critici dell'assetto dello Stato non devono focalizzarsi tanto sulla convinzione che esso sia destinato a divenire una «istituzione marginale», quanto sul pericolo che forme più repressive di organizzazione statale potrebbero essere invocate come l'unico modo per evitare il collasso delle pubbliche istituzioni. La globalizzazione in se stessa, può condurre in effetti sia ad una statualità minima, sia ad una statualità rafforzata e riformulata. Le forti sollecitazioni del mercato globale e della finanza transnazionale sembrano infatti talvolta richiedere, nell'ottica degli stessi operatori, un ruolo maggiore, più incisivo, competente e specialistico per lo Stato. Una statualità «alta», certo assai diversa da quella tradizionale, può fare molto di più che isolate popolazioni esposte a tutte le influenze mondiali, specie in relazione a fenomeni traumatici e può essere addirittura una fonte di vantaggi competitivi nell'economia globalizzata. Si può persino ritenere che ridurre il potere degli Stati di «interferire» nell'economia esporrebbe la collettività a rischi maggiori delle opportunità che invece si aprono per gli individui e per le imprese. La versione «neo-utilitarista» della politica economica neoclassica ha forgiato eleganti modelli che spiegano l'interventismo statale di stampo keynesiano come distorsivo, e perfino veicolo di corruzione e venalità da parte degli operatori pubblici. Ma gran parte delle economie occidentali si fondano sempre più su idee più che su beni, e perciò stesso sono sempre più esposte a fenomeni di contraffazione e violazione della proprietà intellettuale. In quest'ottica, uno Stato attivo e competente può rappresentare un elemento di forza proprio per le imprese che operano nel settore delle risorse immateriali (ad esempio, software, design). Questa prospettiva propone la nascita di nuove forme di re-

lazione tra la statualità e la società civile, suggerendo sinergie tra la dinamica socio-economica transnazionale e un esercizio competente del pubblico potere [39].

6. *Gli Stati-regione di Ohmae*

Un'altra interpretazione, di stampo economico, sancisce risolutamente la «*fine dello Stato nazione*» (Kenichi Ohmae) e afferma che lo Stato tradizionale è addirittura divenuto un'unità organizzativa *innaturale* – o fonte di disfunzioni – per l'attività economica. Emergerebbero degli «Stati regione» con una propria autonomia di funzionamento, ove i quattro più importanti fattori dello sviluppo economico e sociale (le quattro «I»: Investimento, Industria, Informatica, Individui) non sono ormai più vincolati da limiti geografici formali, considerati come mera «illusione cartografica».

Più in generale, si tratta, da una parte, di una planetarizzazione dell'economia, in base alla quale il sistema economico internazionale viene ad acquistare un'autonomia della quale, almeno nel XX secolo, non aveva ancora mai usufruito; dall'altra, si può parlare di una vera e propria *crisi territoriale* dello Stato moderno, «aggredito da forme di localismo, decentramento e federalismo fiscale, che mirano a delegittimare i poteri centrali a favore di forme di democrazia periferiche che dovrebbero meglio corrispondere ai progetti macroregionali» [40].

Per Ohmae la resistenza che gli Stati Nazione oppongono a questa riorganizzazione su base regionale è dovuta alle regole della logica elettoralistica e delle aspettative popolari, in virtù delle quali i governi sarebbero costretti a sacrificare sempre il vantaggio generale, indiretto e a lungo termine a risultati immediati, concreti e mirati a singoli gruppi di interesse. Gli Stati si configurano perciò come «ostaggi consenzienti del passato, perché il futuro è un elettora-

[39] Cf. Peter Evans, *The Eclipse of the State? Reflections on Stateness in an era of Globalizations*, "World Politics", Ottobre 1997.

[40] U. Bonanate, *op. cit.*, p. 26.

to che non porta voti» [41]. In questa tesi di Ohmae si adombra un'inaccettabile «insofferenza» per la procedure e le determinanti della democrazia, e il suggerimento, altrettanto inaccettabile, di «sacrificare» un'intera generazione, in nome di principi tecnocratici, al dio economico della globalizzazione.

L'unica alternativa che Ohmae ritiene praticabile è una prescrizione per lo Stato-nazione: «abbracciare in toto l'economia globale, reagire con soddisfazione agli sviluppi che caratterizzano i porti di entrata a quell'economia e fare tutto quanto è possibile per favorire e promuovere una gestione efficace di quei porti – vale a dire, degli Stati-regione. In altri termini, gli Stati-nazione possono ancora svolgere un ruolo sano e vitale: fungere da potenti catalizzatori per le attività delle regioni» [42]. Per Ohmae, gli Stati-regione rappresenterebbero oggi una scelta obbligata. Con una buona dose di ottimismo, ritiene che «se otterranno un adeguato margine di autonomia, grazie alla loro esclusiva capacità di mettere al primo posto la logica globale, potranno rappresentare esattamente il tipo di agente del cambiamento di cui la nostra epoca ha bisogno: saranno efficaci motori della prosperità e di una migliore qualità della vita per i popoli dell'economia globale» [43].

7. *Darhendorf ed il «livello-comunità»*

Nell'analisi di Dahrendorf, se è vero che la globalizzazione scompagina, in molti casi, le società tradizionali, è anche vero che essa può incentivare nuove forme di aggregazione territoriale. Se globalizzazione significa centralizzazione, si tratta comunque di un processo che al tempo stesso «individualizza e centralizza». «Le pressioni simultanee verso l'individualizzazione e verso la centralizzazione possono essere contrastate valorizzando il potere locale» [44].

[41] Kenichi Ohmae, *La fine dello Stato-nazione. L'emergere delle economie regionali,* Milano 1996 [1995], p. 73.
[42] *Ibid.*, p. 212.
[43] *Ibid.*, p. 232.
[44] Ralf Dahrendorf, *Quadrare il cerchio*, cit., p. 63.

Contrariamente alla tesi di Ohmae, il fattore di dinamismo non è rappresentato da de-identificate macroregioni che attraversano trasversalmente i confini degli Stati, né da «regioni» interne agli Stati pensate come situazioni di impermeabilità. Dahrendorf tende a rivalutare il livello-comunità, sottolineando che, sul piano economico, «le comunità locali possono fornire occasioni di addestramento professionale, di iniziative economiche piccole e medie, di coinvolgimento e partecipazione personale, di valorizzazione della sfera pubblica, in breve, di inserimento nella società civile – e ciò senza nulla togliere alla forza degli imperativi economici» [45]. Per favorire l'*inclusione* delle persone nel contesto sociale, occorrono, per Dahrendorf, più che i processi di integrazione regionale a livello continentale e sub-continentale, «governi snelli ma efficienti», o meglio, *autorità* snelle ma efficienti. Ciò prevede sia un governo locale forte che un governo nazionale con programmi definiti, in un contesto di cooperazione internazionale.

L'analisi di Darhendorf coincide, in parte, con la prospettiva degli autori che mirano a rivalutare, affidando loro un ruolo importante della defizione dello spazio politico, le «comunità substatuali», dedicando particolare attenzione alle tradizioni civiche (sul «modello» di Tocqueville) e alla loro capacità di generare un «capitale sociale» [46].

Si tratta di un'impostazione che aderisce, nella sostanza, alla teoria del «*limited Government*» che assegna una funzione imprescindibile alle comunità intermedie «come baluardi contro gli eccessi dell'individuo e del centralismo» [47].

In particolare, il merito di questo approccio «risiede nel monito a non dimenticare il ruolo della società civile nel quadro dei fenomeni di globalizzazione e nel tentativo di conciliare l'esigenza della partecipazione democratica e della identità personale e collettiva con le urgenze sovranazionali della civilizzazione materiale» [48].

[45] *Ibid.*, p. 64.

[46] Cf. Robert D. Putnam, *Bowling Alone: America's Declining Social Capital*, "Journal of Democracy", Gennaio 1995, pp. 65-78.

[47] V. Grassi, *Il dibattito accademico ed il nuovo ordine politico mondiale*, cit., p. 6.

[48] *Ibid.*, p. 7.

8. *Frammentazione etnica ed economia globale: la visione di Thurow*

Thurow vede nelle «singolarità» politico-culturali crescenti rischi di un esasperato etnicismo ed un incontrollato scompaginamento socio-economico.

La mancanza di una visione ideale comune della società provoca infatti il manifestarsi di forti tendenze alla frammentazione, spesso innescate, paradossalmente, proprio sulla base di principi democratici come l'autonomia e la partecipazione. «Senza alcuna visione alla sua portata, qualsiasi società prima o poi si ritira nell'etnicismo. Il suo collante sarà rappresentato dall'odio per il diverso o per qualche minoranza che deve essere sottoposta a 'pulizia etnica'. Eliminando chi ha religione, lingua, eredità etnica diverse, chissà come il mondo migliorerà all'istante, come per magia» [49]. D'altra parte, si chiede provocatoriamente Thurow, «perché non frammentarsi in gruppi etnici tribali e tentare di farcela da soli? Sono istinti giustificati, vista l'attuale struttura dell'economia mondiale. Ormai tutti hanno capito che non è necessario essere una grande economia con un grande mercato interno per avere successo. Città-stato come Hong Kong o Singapore possono ottenere ottimi risultati. Prima tutti pensavano che la frammentazione di un paese comportasse un peggioramento del tenore di vita; oggi tutti sanno che non è così. Di conseguenza, ognuno può andarsene per conto proprio senza aver bisogno di cooperare con gli altri gruppi etnici per avere un tenore di vita elevato. Con questa consapevolezza sparisce uno dei fattori che finora avevano contribuito a impedire il conflitto etnico» [50].

9. *Kennedy ed il trasferimento di autorità*

Gli sviluppi transnazionali dei processi produttivi, della *apolidia* del capitale finanziario e della rivoluzione delle comunicazioni cambiano, per Paul Kennedy, la concezione stessa di sicu-

[49] Lester Thurow, *I limiti del capitalismo*, cit., p. 282.
[50] *Ibid.*, p. 264.

rezza e di minaccia che gli Stati-nazione hanno nel mondo attuale. «Se in passato si riteneva che i nuovi mezzi di comunicazione avrebbero accresciuto il potere dei governi nazionali (come sostenuto da Orwell nel 1984), recentemente il loro effetto è stato esattamente opposto: essi hanno infatti spezzato il monopolio statale dell'informazione, oltrepassato ogni possibile confine, permesso alla gente di vedere e conoscere usi e costumi di popoli diversi» [51].

Inoltre, mentre per il passato la minaccia poteva provenire da un altro Stato desideroso di accrescere il proprio potere, o da un coalizione di avversari, oggi gli «attacchi» possono venire, ad esempio, dalla stessa configurazione economica. Con la fine della guerra fredda alle rivalità militari ed alla corsa agli armamenti (mai tuttavia arrestatasi veramente) sono subentrati gli antagonismi economici. «Di conseguenza, il linguaggio oggi impiegato per descrivere la finanza e il commercio internazionale ha finito con l'acquisire un carattere marcatamente militare; le industrie vengono 'assaltate', i mercati 'catturati' o 'ceduti al nemico', e i tassi comparati di spesa nella ricerca e sviluppo o le percentuali di prodotti ad alta tecnologia vengono analizzati con la medesima ansia con cui alla vigilia del 1914 si studiavano capacità e dimesioni delle diverse flotte navali» [52].

Tuttavia nell'immaginario politico lo Stato continua a rimanere un riferimento centrale, impegnato nell'acquisizione di vantaggi a spese di altri Stati. Ma fenomeni «transnazionali» quali la sovrappopolazione (vera e propria «fissazione» di Kennedy), i flussi migratori, i cambiamenti nell'ecosistema, la nuova divisione internazionale della produzione e del lavoro, la rivoluzione finanziaria internazionale mettono i causa la stessa «utilità» della Nazione-stato.

«Il principale protagonista degli affari politici e internazionali degli ultimi secoli rischia di perdere non soltanto e semplicemente il proprio controllo o la propria integrità, quanto piuttosto di sembrare il tipo sbagliato di organizzazione per far fronte alle nuove

[51] Paul Kennedy, *Verso il XXI secolo,* cit., p. 423.
[52] *Ibid.*, p. 168.

circostanze. Per alcuni problemi, essa è troppo vasta per poter agire in modo efficace; per altri, è eccessivamente ristretta» [53]. La soluzione può consistere, per Kennedy, nei processi di «trasferimento di autorità» – non privi di rischi ed incognite – sia vero l'alto ed all'esterno della Nazione-stato che a favore di entità minori e subnazionali.

In una prospettiva economica, il livello sovranazionale e transnazionale è ritenuto più adatto a veicolare il cambiamento degli assetti sociali che non gli ambiti nazionali; conseguentemente, si suggerisce di spostare l'opera di «liberalizzazione» a tale livello superiore. Con quali rischi concreti per la democrazia è superfluo sottolineare [54].

B. PER UN'EPISTEMOLOGIA DEL «NUOVO MONDO»

È certamente arbitrario voler estendere concetti e principi scientifici agli eventi ed agli accadimenti umani; ma non è illegittimo trarre da essi indicazioni e percorsi di approfondimento (con le dovute «trasformazioni») utili anche per le «scienze umane». D'altra parte – per restare nel settore internazionalistico – non furono proprio le ricerche in campo cibernetico ad influenzare, negli anni settanta, i modelli politologici delle relazioni internazionali, con la grande fortuna epistemologica di un concetto come quello di «sistema»? [55]

Qui di seguito esaminerò brevemente tre nuove possibili «piste» analitiche per lo studio delle relazioni internazionali e del loro rapporto con l'ambito infrastatuale, con l'avvertenza che nulla è più distante da questo tentativo che l'indicazione di «modelli» da applicare o «appiccicare» alla complessità della vita sociale nel mondo della dimensione «continua».

[53] *Ibid.*, p. 173.

[54] Cf. Harold James, *Globalization: is it the death of Leviathan?*, "The Times", 25/1/97.

[55] Karl Deutsch, *I nervi del potere*, Milano 1972 [1963, The Free Press].

1. *Caos*

La struttura del mondo, per riprendere una metafora introdotta da Massimo Cacciari, non è più «continentale», ma evolve, sia pur faticosamente, verso l'*arcipelago*.

Lo schema integrativo tradizionale, fondato su unità, subunità o meta-unità politiche non è più adeguato a descrivere i fenomeni che viviamo. Che si tratti di una «rifeudalizzazione» del mondo a partire da pochi principali punti di riferimento, dell'ipotesi della democrazia limitata o protetta (a partire da un «Direttorio») o, infine, di una sorta *di pilotata anarchia telematica* [56] o economica, gli schemi proposti appaiono insufficienti.

Ipotesi suggestive ci provengono dalla teoria matematica del Caos. Non si tratta, ovviamente, della nozione comune di caos come sinonimo di disordine, di confusione o di «brodo primordiale» dell'indistinto, ma di un *caos paradossalmente regolato da leggi (benché imprevedibili),* ove l'evoluzione degli eventi è fortemente influenzata anche da *piccole variazioni delle condizioni iniziali dei sistemi* (definita come *dipendenza sensibile dalle condizioni iniziali).* Qui c'è tutto lo spazio operativo della micro-etica! Infatti, il paradosso più noto della teoria del *caos* si esprime con la domanda, formulata da Edward Lorenz: *Un battito d'ali d'una farfalla in Brasile influenza la formazione di un tornado in Texas?* [57].

Questo tipo di caos si descrive con un ossimoro, e cioè come *instabilità persistente.* La teoria del caos deterministico combina il determinismo classico (rapporti di causa-effetto) e il calcolo probabilistico. Tutto quello che si può fare quando si considerano gli

[56] Non mi pare infatti da condividere l'ottimismo sul "salto quantico" che l'umanità starebbe compiendo, con ripercussioni anche sulla forma politica, tra atomi e *bits*, di cui parla Nicholas Negroponte in *Being Digital* (Vintage Books, New York 1996): la decentralizzazione che la tecnologia a fibre ottiche può assicurare appare solo illusoriamente come libertà di scelta, finché la scelta rimane condizionata dalle immissioni "decise" da pochi centri di articolazione dell'informazione.

[57] Cf. Edward Lorenz, *Predictability: Does the Flap of a Butterfly wings in Brazil set off a Tornado in Texas?,* relazione al convegno annuale dell' "American Association for the Advancement of science" (Washington, 29.12.79); citato in James Gleick, *Caos. La nascita di una nuova scienza,* Milano 1997[2] [New York 1987].

effetti prodotti da una causa iniziale, quando però operino possibilità di «perturbazioni» anche infinitesimali ai vari stadi del processo, è disegnare una «mappa logistica» del comportamento dei sistemi, e cioè, in buona sostanza, prendere nota di tutti i risultati non coincidenti prodotti da un medesimo evento iniziale. «La caratteristica che distingue i sistemi che si comportano in modo caotico dagli altri è che il più piccolo cambiamento porta alla fine ad uno sviluppo diverso, se osservato in dettaglio» [58]. Esistono dunque sistemi matematici che sono al contempo deterministi ed imprevedibili. Le misure finali dei processi condizionati da estrema sensibilità ai valori iniziali convergono tutte, senza però coincidere puntualmente, verso valori ed ordini di grandezza assimilabili, ai quali è stato dato l'affascinante nome di «attrattori».

L'elemento più interessante della «filosofia» del Caos è che finalmente le «irregolarità» della natura ed il suo carattere spesso discontinuo e incostante cessano di essere «una mostruosità» per acquisire un significato autonomo. La vera sorpresa è che gli studiosi di «dinamica caotica» scoprirono che il comportamento disarticolato di sistemi semplici agisce come un processo creativo che genera complessità. Il messaggio vero delle ricerche sul caos è anch'esso sorprendente: il caos è onnipresente; è stabile; è strutturato.

Le dinamiche interne del caos sono prodotte dal contemporaneo operare di due effetti, noti come *effetto Noè* ed *effetto Giuseppe*. Il primo significa discontinuità: quando una quantità muta, può mutare con una rapidità quasi arbitrariamente grande. In altri termini, la «gradualità» nel cambiamento è solo una delle modalità di trasformazione dei sistemi; stesso «diritto di cittadinanza» hanno però i salti qualitativi, le eccelerazioni, gli effetti a cascata.

L'effetto Giuseppe implica persistenza: 7 anni di carestia seguono ordinatamente 7 anni di abbondanza. «L'effetto Noè e l'effetto Giuseppe tendevano in direzioni diverse, ma significavano questo: le tendenze in natura sono reali, ma possono svanire con la stessa rapidità con cui si presentano» [59].

[58] David Tritton, *Il caos nelle oscillazioni di un pendolo*, in Nina Hall (a cura di), *Caos. Una scienza per il mondo reale*, Padova 1992, p. 20.

[59] J. Gleick, *op. cit.*, p. 96.

Per passare al piano delle scienze umane, è da osservare che, tutto sommato, la recente tesi formulata da Fernando Savater sulla validità di forme di cittadinanza «caospolitica» in luogo della cittadinanza «cosmopolitica» assume una concezione del caos di tipo classico, in cui prevale l'indistinto e il *migma*. L'epitaffio di Meleagro di Gadara («L'unica patria, o straniero, è il mondo in cui viviamo, un unico caos ha prodotto tutti i mortali») tronca le radici esclusive della socialità «nazionalistica», per fondarla sull'appartenenza ad una condizione liminare, agghiacciante, che non consente alcuna ricostruzione univoca. È una sorta di «cinismo» abbinato ad un'etica laica e individualistica, quasi autistica e «speculare» (ogni uomo dovrebbe infatti non considerare l'altro in quanto termine di relazione, ma considerarlo un mezzo per «imparare a riconoscere la *sua* propria umanità» [60]). L'uomo è accomunato all'uomo non in virtù dell'appartenenza ad un ordine naturale o politico (*cosmopolis*), ma in quanto partecipe della condizione umana, che Savater definisce come l'«essere nato ed essere nato *umano*, quindi cosciente della morte e dotato di un linguaggio che serve ad esprimere la paura ed il desiderio. A tale scopo, qualsiasi luogo è patria e tutte le patrie sono la stessa cosa, la stessa patria» [61]. Ad una doppia appartenenza all'ordine dato dall'unione di *cosmos* e *polis* Savater sostituisce un relativismo politico fondato, se si vuole, sulla «disperazione»: non a caso, non v'è luogo per alcun elemento «chenotico» nella relazione interumana (i due poli restano la *paura* ed il *desiderio*). «Noi umani non siamo figli di ciò che è fisso, stabile, ordinato, pieno di senso – scrive Savater. Al contrario, cerchiamo di fissare, stabilire, ordinare e introdurre progetti là dove tutto è accidentale; proprio perché tutto è caotico, insondabile. Balliamo sull'abisso, ma tenendoci per mano. Il cerchio deve farsi sempre più ampio, senza escludere nessuno. Quello che importa non è il luogo da dove veniamo, e neppure il luogo in cui ci troviamo, ma il *viavai*. Ciò che

[60] Fernando Savater, *Dal cosmopolitismo al caospolitismo,* in "Micromega" n. 2/98, p. 165.

[61] *Ibid.*, pp. 157-158.

legittima la nostra cittadinanza umana è l'andare e il venire, non lo sbocciare né il perdurare» [62].

Senonché, come vedremo subito, il *caos* di cui ragioniamo non ha nulla in comune con queste suggestive immagini dantesche:

> *«E come li stornei ne portan l'ali*
> *nel freddo tempo, a schiera larga e piena,*
> *così quel fiato li spiriti mali*
> *di qua, di là, di giù, di su li mena;*
> *nulla speranza li conforta mai,*
> *non che di posa, ma di minor pena»* [63].

Le strutture del caos nello spazio politico non fondano «la comunità degli sradicati» [64] i quali si riconoscerebbero «fratelli nell'assenza di senso iniziale e di punto d'arrivo» [65]: ma dimostrano come le trasformazioni «oblative» che implicano dissipazione, entropia, *dolore*, indicano nuove forme di associazione e di organizzazione che comprendono sia le ragioni dell'identità che i diritti della differenza. Il caos matematico, contrariamente al caos «post-moderno» di Savater, fa esattamente ciò che questi esclude che possa fare: *sboccia* e *perdura*.

2. *Frattali*

È probabilmente vero anche per lo spazio politico mondiale che, come afferma Mandelbrot, «tra il dominio del caos incontrollato e l'ordine eccessivo di Euclide si estende ormai una nuova zona d'ordine frattale» [66]. Questa regione rappresenta le varie fasi della transizione da una dimensione zero alla tridimensionalità e viceversa, ed è descritta non più in termini «provvisori», cioè come potenziale passaggio a dimensioni ben definite, ma come una dimensione autonoma, e cioè la dimensione frattale (D).

[62] *Ibid.*, p. 163.
[63] Dante Alighieri, *Inferno*, Canto V, vv. 40-45.
[64] È un'espressione di Giacomo Marramao richiamata da Savater.
[65] Fernando Savater, *art. cit.*, p. 160.
[66] Benoit B. Mandelbrot, *Gli oggetti frattali*, Torino 1987, p. 12.

Mandelbrot indica valori di D compresi tra 0 e 1, 1 e 2, 2 e 3. La dimensione frattale, in termini semplificati, misura il grado di irregolarità e di interruzione dell'oggetto [67]. Mentre le forme della geometria classica sono ben definite e precise, e si presentano come linee e piani, cerchi e sfere, triangoli e coni, la geometria frattale, che Mandelbrot definisce «geometria della natura» per la sua maggiore attinenza con le forme «reali», appare riflettere un universo irregolare, e dà vita ad una geometria del «bucherellato, butterato e rotto, del contorto, aggrovigliato ed intrecciato.... i buchi ed i grovigli non sono solo imperfezioni che distorcono le forme classiche della geometria euclidea. Sono spesso le chiavi dell'essenza di una cosa» [68].

In effetti, «le forme semplici sono disumane. Non sono in risonanza col modo in cui la natura organizza se stessa o col modo in cui la percezione umana vede il mondo» [69].

Applicando questo concetto alla transnazionalità (o a quella che potremmo definire «inframondialità»), si può dire che tra la dimensione individuale e locale ed i successivi livelli di ampliamento organizzativo, sino alla mondialità, esistono zone autonome di operatività: la dimensione, cioè, non è più quella della singola unità (in termini di geometria frattale, D # 1 o, più precisamente, D > 1), senza però poter essere ancora definita come bi- o tridimensionale. I *frattali,* oggetti geometrici strani e bellissimi, hanno la caratteristica di essere *irregolari in ogni parte* e di *conservare lo stesso livello di irregolarità a tutte le scale di grandezza* [70].

[67] Esistono sistemi precisi di misurazione della dimensione frattale, come la formula della "dimensione di Hausdorff-Besicovitch".

[68] J.Gleick, *op. cit.,* pp. 96-97.

[69] *Ibid.*, p. 120.

[70] Questa particolarità è stata definita come *proprietà dell'autosimilarità* o *dimensione di omotetia interna.* Questo concetto viene esemplificato con il paradosso della "lunghezza della costa della Bretagna", che è descritta come una curva connessa di dimensione superiore a uno. Prendendo un tratto di una costa accidentata, la misura varierà a seconda del "metro" e della "scala" utilizzata per la misurazione. Il metodo più semplice sarebbe quello di tracciare una linea retta tra le estremità della curva accidentata disegnata dalla costa. La sorpresa è che, variando il metodo di misura, per esempio dal chilometro al metro, al millimetro, «la lunghezza finale risulterà talmente grande da potersi, senza inconvenienti

Questo schema concettuale può avere applicazioni anche all'ambito di analisi delle dimensioni della socialità, dalla dimensione del «Leviatano» a quella di «Lilliput». Con una complicazione: che l'autosimilarità non riproduce forme simili, ma si esplica come similarità di processi, che però danno vita a forme diverse.

In effetti, mentre le estrapolazioni geometriche generano figure perfettamentente autosimilari, come il cosiddetto «triangolo di Sierpinski» prodotto dalla frantumazione di un triangolo in triangoli sempre più piccoli, la descrizione del mondo reale è più complessa, e richiede forme più elaborate. Una di queste è il modello di crescita casuale di Witten Sander, chiamata aggregazione a diffusione limitata (ADL). Il suo meccanismo interno dà origine a forme di complessità sconcertante. Gli ammassi ADL sono frattali e quasi-autosimilari: ciò significa che piccoli cambiamenti nei parametri danno luogo a processi simili, ma a esiti irregolari e imprevedibili. Questi oggetti assumono la forma di una felce o di un fulmine, e sembrano più vicini alla complessità delle aggregazioni umane che non i modelli perfettamente autosimilari «astratti».

La proprietà della «ricorsione», altra caratteristica delle forme frattali (una struttura contenuta in un'altra struttura) opera con una sua logica «creativa», dando luogo a strutture tra loro simili eppure originali e uniche, dette «dendriti». I *dendriti* sono una manifestazione della diversità all'interno di una similarità di fondo.

pratici, considerare infinita». (Mandelbrot, *op. cit.*, p. 20). Poiché ciò non è possibile, deve esistere una dimensione diversa da quella unitaria che possa descrivere il riprodursi delle irregolarità della costa a scale sempre più piccole, che è appunto la dimensione frattale. Nella ultilizzazione di carte geografiche della costa a scale via via inferiori, «non si può andare avanti all'infinito, ma si può andare molto lontano, e si scoprirà che, per quanto le diverse carte corrispondenti ai livelli di analisi successivi siano molto differenti in quello che hanno di specifico, esse presentano tuttavia il medesimo carattere globale, gli stessi tratti generici. In altri termini si è indotti a credere che, a meno della scala, lo stesso meccanismo abbia potuto generare tanti i minuti dettagli quanto i caratteri globali delle coste. Si può vedere questo meccanismo come una specie di cascata, o meglio come un fuoco d'artificio a stadi successivi, in cui ogni stadio genera dettagli più piccoli dello stadio che lo ha preceduto. Nel caso in cui ogni pezzetto di costa sia così, omotetico al tutto – fatti salvi alcuni particolari di cui scegliamo di non occuparci – si dirà che la costa possiede un'omotetia interna» (*ivi*, pp. 26-27).

3. *Entropia*

Il caos e le strutture aggregative dei frattali hanno permesso di rivelare, tra l'altro, che la seconda legge della termodinamica, in base alla quale in ogni processo meccanico macroscopico almeno una parte dell'energia viene dissipata come calore, è solo parzialmente «una cattiva notizia». L'entropia, come è definita questa tendenza dissipativa, aumenta sempre nell'universo e in tutti i sistemi aperti (con scambio di energia e di materia con l'ambiente esterno) ma anche in qualsiasi sistema isolato (che non scambia con l'esterno né materia né energia) o chiuso (con scambio di energia ma non di materia).

L'entropia, in realtà, non è mera distruzione o disordine. Se la tendenza di tutti i sistemi è verso stati di stabilità o «stazionari» (ove la dissipazione è minima), si è anche dimostrato che più i sistemi sono lontani dallo condizione di equilibrio, più possono manifestarsi, improvvisamente, stati estremamente organizzati. La novità consiste che, al di là di un primo punto di crisi, in questi sistemi possono darsi infiniti comportamenti possibili, vere e proprie biforcazioni e ramificazioni di soluzioni, con l'apparizione di quelle che Ilya Prigogine ha chiamato «strutture dissipative» con forme di evoluzione spontanea definita «auto-organizzazione».

«Dobbiamo, di conseguenza, rivedere l'associazione della direzione del tempo con la degenerazione uniforme verso la casualità, almeno a livello locale; alla 'fine' del tempo, all'equilibrio, la casualità può avere l'ultima parola, ma in scale temporali più brevi possiamo assistere allo sviluppo di strutture meravigliosamente ordinate che durano fino a che si mantiene i flusso di materia ed energia» [71].

Una conclusione apparentemente paradossale è che in effetti il caos è solo una forma particolare ma assai interessante di auto-organizzazione in sistemi lontani dallo stato stazionario o di equilibrio, in cui troviamo *un sovraccarico di ordine.*

Pertanto, la dipendenza sensibile dalle condizioni iniziali, caposaldo della teoria del caos, serve non a distruggere, bensì a

[71] Peter Coveney, *Caos, entropia e la freccia del tempo*, in *Caos. Una scienza per il mondo reale*, a cura di Nina Hall, Padova 1992, p. 207.

creare. La complessità caratterizza così ogni trasformazione che dipenda dal tempo, e la tendenza all'entropia massima non impedisce all'universo di creare strutture di straordinaria bellezza e organizzazione.

I suggerimenti che queste idee possono fornire ad una teoria dello spazio politico mondiale, in un'epoca caratterizzata dalla fine dell'illusione dell'ordine e dalla moltiplicazione di fattori di instabilità, sono estremamente interessanti, fermo restando che i processi associativi e relazionali umani non sono ovviamente riconducibili a leggi fisiche, per quanto avanzate ed «ipotetiche». La conoscenza di questi principi consente comunque di relativizzare radicalmente i concetti oppositivi di *ordine* e *disordine*, che dopo la fine della Guerra fredda pullulano in tutte le ricostruzioni dell'ambiente internazionale.

Indicazioni epistemologiche della stessa natura «relativizzante» provengono dalla logica «*fuzzy*», che ricerca «verità grigie» al di là dei procedimenti dicotomizzanti e binari (del tipo sì/no, bianco/nero, ordine/disordine, interno/esterno). È un approccio scientifico teso ad evidenziare la regione del «chiaroscuro», con le sue caratteristiche di polivalenza (contro bivalenza) e precisione (contro semplificazione). «*Fuzzy*» indica proprio la compresenza di tre o più opzioni, forse uno spettro infinito di opzioni invece che due sole alternative estreme [72].

La logica *fuzzy* (che ha applicazioni nelle tecnologie avanzate, nell'informatica e nella robotica), ad esempio, sul piano dell'organizzazione della vita associata propone principi anziché regole precise e granitiche. Senza seguire il fuzzy-pensiero nelle sue forme estreme di «relativizzazione del mondo» e dell'etica, nonché nel suo riecheggiare un certo sincretismo stile «New Age», mi pare che la sottolineatura di un mondo «continuo» anziché «binario» e dicotomico sia da assumere come un utile contributo per un'analisi delle realtà sociali più rispondente alle indicazioni della mondialità. In altri termini, non c'è nella realtà dello spazio politico mondiale nessun «nodo di Gordio» da tagliare, ad

[72] Bart Kosko, *Il fuzzy-pensiero. Teoria e applicazioni della logica fuzzy*, Milano 1997 [orig. americano 1993].

esempio, tra ambito interno ed ambito esterno; così come impossibile da *de-cidere* è, nel grande dibattito «a distanza» tra Jünger e Schmitt, la distinzione tra Oriente e Occidente, tra democrazia politica europea e «dispotismo asiatico» [73].

II. Pluralismo culturale e forme politiche

1. Multiculturalismo e liberalismo

I mutamenti nello scenario internazionale e delle strutture sociali «interne», impongono l'esigenza di una revisione, al tempo stesso radicale e realistica, della «grammatica politica occidentale» [74]. In effetti, la democrazia «liberal-democratica», ammesso che abbia davvero funzionato come «integratore» sociale e come «moltiplicatore» delle potenzialità individuali (ma solo per un'*élite*), era stata comunque concepita per una società molto più elementare di quella nella quale ci troviamo a vivere. Ma c'è di più: non è solo un problema di procedure e di garanzie, ma soprattutto di «contenuto minimo» che la democrazia dovrebbe prevedere, una volta «sprovincializzatasi» dalle sue determinazioni eurocentriche e positivistiche.

L'evoluzione in senso multiculturale delle società occidentali (ma non solo), solleva il problema della compatibilità di una cultura pluralistica all'interno di un contesto sociale. Il multiculturalismo è cioè confrontato con l'idea e la pratica del pluralismo politico. E un requisito minimo per il funzionamento del sistema considerato è un accordo su alcuni *fundamentals* o principi generali, come, ad esempio, l'impegno a risolvere pacificamente le controversie ed il confronto su specifici temi rilevanti per i diversi approcci cul-

[73] Cf. Ernst Jünger, Carl Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, Bologna 1987 [1953 e 1955].

[74] D. Zolo (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti,* Roma-Bari 1994, p. IX.

turali. Ma questo «minimo comun denominatore» non è certo in grado, da solo, di trasformare una società frammentata in una società pluralistica. Esso deve piuttosto caratterizzarsi come «collante» essenziale, che non può essere confuso con la definizione o discussione di singole misure politiche. La distinzione che vi è in inglese tra *consensus* e *consent* rende l'idea di una differenza tra uno «stato diffuso di consenso» e un «puntuale e concreto consentito».

Questo collante può assumere anche la configurazione di un coesistere di «comunità integrative» differenziate, una volta che si affievolisce l'elemento integratore tradizionale, che è la «comunità nazionale». Comunità pluralistiche, che abbiano al loro interno un divenire della diversità e che al contempo si rapportino in quanto istanza della differenza ad altri centri integratori di identità. Comunità dei «vicini» e dei «simili» che però abbiano la capacità di aprirsi a più ampie «comunità simboliche» [75].

Sul piano concreto delle forme politiche e delle soluzioni istituzionali, la cultura liberale si interroga, dinanzi alla forte istanza di «riconoscimento» delle identità culturali, su come rendere compatibili il principio di uguaglianza con la «messa in valore» delle singolarità socio-culturali. Per la prima volta due modi di fare politica, basati entrambi sulla nozione di eguale rispetto, entrano in conflitto. «Per uno, il principio dell'eguale rispetto impone di trattare gli essere umani in un modo cieco alle differenze: l'intuizione fondamentale, cioè che questo rispetto è dovuto agli umani, ha il suo punto focale in ciò che è identico in tutti. Per l'altro, dobbiamo riconoscere la particolarità e addirittura coltivarla... Ciò che si afferma con la politica della pari dignità è voluto come universalmente uguale, come un bagaglio universale di diritti e dignità; la politica della differenza ci chiede invece di riconoscere l'identità irripetibile, distinta da quella di chiunque altro, di questo individuo o di questo gruppo» [76].

[75] Cf. G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei,* in "Rivista italiana di scienza politica", n. 3/97.

[76] Charles Taylor, *La politica del riconoscimento*, in Jürgen Habermas, Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano 1998, pp. 24 e 29.

Questa formulazione è precisata da Charles Taylor nel senso che esiste la necessità di concedere «cittadinanza» culturale alle manifestazioni delle differenza, presumendo che tutte le culture umane che hanno animato intere società per un lasso di tempo considerevole abbiano qualcosa di importante da dire ad ogni essere umano. Ciò che si chiede, pertanto, non è un rispetto formale, ma attribuire uguale valore – d'accordo con le conclusioni cui è giunta, per suo conto, l'antropologia culturale – ad ogni cultura, riconoscendo che tutte e ciascuna sono preziose.

Jürgen Habermas non condivide l'impostazione di Taylor. Egli assume anzitutto che la politica del riconoscimento sposta l'ottica del rispetto dei diritti dall'individuo a nuove identità collettive. Taylor ritiene, da parte sua, che per giungere a questo risultato occorra aggiungere ad un «liberalismo 1» (garanzia dei diritti e delle libertà soggettive) un «liberalismo 2» (richiesta di riconoscimento che mira ad eguagliare l'integrità delle forme di vita e delle tradizioni in cui si riconoscono gruppi discriminati o svantaggiati).

Senonché, per Habermas questa visione del liberalismo «in due fasi» non risponde al concetto di autonomia in senso liberale, che prevederebbe la *cooriginarietà* di autonomia privata e autonomia pubblica. In termini di democrazia procedurale, si assume che «l'autonomia privata dei cittadini eguali vuole sempre essere assicurata parallelamente all'attivazione della loro autonomia civica» [77].

In tal modo, non vi sarebbe necessità di compensare il «liberalismo 1» con un liberalismo dei diritti collettivi «supplementari». Per Habermas ciò discende direttamente dalla concezione dialogica dei diritti e del loro effettivo esercizio in democrazia.

Sul piano pratico, la pluralità culturale diviene problematica quando il federalismo o il separatismo, come nel caso della ex Iugoslavia, non è realizzabile (a meno che non si voglia giustificare l'idea di «pulizia etnica»!) perché la differenza non è localizzata chiaramente su un territorio, ed anzi su di esso convivono culture

[77] Jürgen Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Jürgen Habermas - Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, cit., p. 73.

egualmente desiderose di riconoscimento in quanto *distinctive societies*.

Habermas propone una soluzione in linea con la sua concezione liberale dialogica e «consensuale», distinguendo un momento di integrazione politica (regole del gioco – come la reciprocità di riconoscimento – condivise da tutti i membri di una comunità più vasta delle identità collettive che la compongono) da un momento di integrazione etico-culturale nell'ambito di gruppi di appartenenza. Si tratterebbe, in questo caso, del famoso «collante» di cui la teoria liberale affannosamente ricerca: «Il contenuto etico di un'integrazione politica che lega insieme tutti i cittadini deve quindi restare 'neutrale' rispetto alle differenze sussistenti – all'interno dello Stato – tra le comunità etico-culturali variamente integrate su concezioni specifiche del bene. A prescindere dalla disgiunzione tra questi due livelli di integrazione, una nazione di cittadini può tenere in vita i suoi istituti di libertà soltanto nella misura in cui riesce a produrre un certo grado di lealismo nei confronti del *proprio stato* – un lealismo mai giuridicamente coercibile» [78].

2. Per una nuova cittadinanza

Le riflessioni sul multiculturalismo non possono però limitarsi all'esame quasi «etologico» di ciò che accade e diviene nella «riserva indiana». Si tratta di promuovere una riflessione ben più profonda, fondamentale e fondante. Dai legami tra multiculturalismo e integrazione politica discende la discussione della crisi della cittadinanza «liberale» come principio organizzativo dell'identità politica [79].

L'analisi della cittadinanza si sposta così da una prospettiva statualistica ad una «sociale», che consente di riformulare la teoria democratica non più *ex parte principis* ma soprattutto *ex parte*

[78] *Ibid.*, p. 97.

[79] Cf. Matteo Gianni, *Cittadinanza differenziata e integrazione multiculturale*, in "Rivista italiana di scienza politica", n. 3/97, p. 497.

populi, e di verificarne la natura e la portata reale con i due criteri della titolarità dei diritti (*entitlement*) e del loro effettivo godimento (*endowment*) [80].

a) *La cittadinanza differenziata*

In questo contesto, emerge la centralità della nozione di *cittadinanza differenziata*: contrariamente al postulato liberale dell'eguaglianza «formale» degli individui, «il riconoscimento delle differenze presuppone che le istituzioni politiche non siano 'cieche' nei confronti delle specificità culturali ma che, invece, le prendano, seriamente, in considerazione» [81].

La cittadinanza differenziata multiculturale si fonda così sull'idea di un riconoscimento pubblico delle differenze culturali. Questa concezione «politologica» e ampia del multiculturalismo «permette di cogliere un aspetto importante delle tensioni che attraversano le democrazie liberali: la messa in causa della cittadinanza come principio costitutivo dell'identità politica e, quindi, come fattore di integrazione dei vari attori sociali nello spazio pubblico. Il problema del multiculturalismo non investe solo il modo di integrare coloro che non dispongono della cittadinanza e desiderano ottenerla, ma anche coloro che, pur possedendola, non si riconoscono nei valori culturali e nel tipo di identità espressi da questo *status* formale e nello Stato che lo attribuisce [82].

Rispetto alla cittadinanza, occorre distinguere almeno quattro diversi atteggiamenti collettivi:

«1) i gruppi di *cittadini integrati*, che riconoscono e considerano legittimi i valori espressi dalla cittadinanza;

2) i gruppi di *cittadini differenti* che, per varie ragioni, non si riconoscono nella cittadinanza e contestano i valori espressi da essa;

[80] D. Zolo, *La strategia della cittadinanza*, in D. Zolo (a cura di), *La cittadinanza*, cit., p. 4.

[81] Matteo Gianni, *Cittadinanza differenziata e integrazione multiculturale*, art. cit., p. 501.

[82] *Ibid.*, p. 501.

3) i gruppi di *non cittadini integrati* che, malgrado non dispongano della cittadinanza, perseguono una strategia di integrazione nella nuova comunità;

4) i gruppi di *non cittadini non integrati* che, per scelta o a causa delle difficoltà incontrate nella loro integrazione, difendono una strategia comunitaria e 'differenzialista'» [83].

Il multiculturalismo implica un riconoscimento pubblico della diversità, che produce un cambiamento nella visibilità politica di una minoranza culturale. «Il gruppo, da entità culturale, diventa un'entità politica» [84].

Ma questo stesso riconoscimento può attuarsi perseguendo due diversi obiettivi: la centralità dell'eguaglianza o la considerazione della differenza.

Il primo tipo di riconoscimento si rivolge agli individui «estranei», ai quali viene concesso il diritto di integrarsi e divenire nuovi membri della comunità (nazionale) e l'accesso ad una serie di diritti politici. Si tratta, in effetti, della concezione liberale tradizionale, che però non tiene in alcuna considerazione fenomeni come il mancato perseguimento della cittadinanza proprio in ragione dell'affermazione dell'eguale diritto a «professare» culture diverse e a «rappresentare» civiltà autonome.

Il secondo tipo di strategia inclusiva punta a sottolineare il riconoscimento della differenza in quanto tale. «Se il riconoscimento implica una concezione individuale dell'integrazione, la riflessione sul riconoscimento si focalizza prioritariamente sulla dimensione collettiva dei gruppi di esclusi. Gli individui non sono considerati come atomi sparsi che si tratta di integrare singolarmente, ma come appartenenti a delle minoranze culturali» [85].

Questo approccio a due livelli si concretizza nell'ipotesi di una «cittadinanza differenziata». «Il modello della cittadinanza differenziata ha come scopo di cercare di limitare l'impatto delle tendenze centrifughe proprio alla comunità dei cittadini (e dei futuri cittadini). Per fare questo, ritiene che, oltre ai diritti indivi-

[83] *Ibid.*, p. 501.
[84] *Ibid.*, p. 501.
[85] *Ibid.*, p. 507.

duali, l'individuo deve beneficiare di un *surplus* di diritti che gli sono attribuiti in funzione della sua appartenenza a una minoranza culturale» [86]. Si tratta, in sostanza, dell'applicazione dei principi del «liberalismo 2» di cui parla Taylor.

La politica del riconoscimento comporta perciò dei cambiamenti sostanziali nella concezione liberale della cittadinanza. «Il più significativo risiede nel passaggio da un modello di integrazione basato sui diritti individuali a un modello nel quale i diritti collettivi occupano uno spazio importante. Più precisamente, occorre concepire delle modalità di integrazione dei gruppi minoritari che non neghino completamente le loro appartenenze e identità di gruppo e quindi definire un modello di cittadinanza democratica che consideri anche (ma non solo) le differenze culturali... È questo il senso della cittadinanza differenziata: a partire da un'entità complessa, composta da membri aventi delle affiliazioni conflittuali, si tratta di stabilire delle modalità politiche che non neghino, ma neanche capitolino di fronte all'espressione delle identità culturali» [87].

È in questo quadro complesso che va ripensato il concetto della cittadinanza come cardine delle teoria politica democratica. La cittadinanza può quindi essere riformulata non più in termini di affinità etnico-culturali, e quindi non come un fatto etico ed organico, ma in termini funzionali rispetto alla partecipazione civile ed alla comunicazione politica, fondata non solo e non tanto sui diritti, quanto sui doveri del cittadino così ridefinito verso la comunità. Ma anche questa riformulazione della cittadinanza non consente di uscire dalle ristrettissime maglie di un «monismo culturale», che assume come fondamento etico il quadro di riferimento della teoria democratica liberale e borghese, senza spingersi, come pure sarebbe necessario, ad una ridiscussione critica delle sue caratterizzazioni aperta e senza pregiudizi ideologici.

[86] *Ibid.*, p. 515.
[87] *Ibid.*, p. 513.

b) *Cittadino/persona*

Nella complessità politica contemporanea, «la cittadinanza non è più, come all'origine dello Stato moderno, un fattore di inclusione e di eguaglianza. Oggi, al contrario, dobbiamo ammettere che la cittadinanza dei nostri ricchi paesi rappresenta l'ultimo privilegio di *status,* l'ultimo fattore di esclusione e discriminazione, l'ultimo relitto premoderno delle diseguaglianze personali in contrasto con la conclamata universalità e uguaglianza dei diritti fondamentali» [88]. Con la fossilizzazione della cittadinanza e dei processi che consentono la sua acquisizione e trasmissibilità, essa è divenuta, nella realtà multiculturale, *una forma di negazione dell'eguaglianza*, contraddicendo paradossalmente le ragioni della propria genesi, e cioè proprio quella necessità di configurare forme inclusive di convivenza.

Si è trattato, all'origine, di una lenta evoluzione normativa, partita dalla riflessione sul diritto della «*communitas orbis*» di Francisco de Vitoria, che identificava come universali i diritti «*peregrinandi, emigrandi, degendi*» [89].

L'utopia giuridica che è alla base della cittadinanza deve perciò essere riformulata, senza tradirla. «Prendere sul serio questi diritti vuol dire allora avere il coraggio di disancorarli dalla cittadinanza in quanto 'appartenenza' (a una determinata comunità statale) e quindi dalla statualità. E disancorarli dalla cittadinanza significa riconoscere il carattere sovra-statale nel duplice senso delle loro due garanzie, costituzionale e internazionale, e quindi tutelarli dentro ma anche fuori e contro gli Stati, ponendo fine a questo grande *apartheid* che esclude dal loro godimento la grande maggioranza del genere umano, in contrasto con il loro conclamato universalismo. Significa, in concreto, trasformare in diritti della persona i due soli diritti di libertà oggi riservati ai cittadini: il *diritto di residenza* ed il *diritto di circolazione* nei nostri privilegiati paesi» [90].

[88] Luigi Ferrajolo, *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, in D. Zolo (a cura di), *La Cittadinanza*, cit., p. 288.

[89] *Ibid.*, p. 288.

[90] *Ibid.*, p. 289.

D'altra parte, nella tradizione giuridica si è sempre distinto tra lo *status personae* e lo *status civitatis*. Alla prima condizione sono riconducibili i diritti della personalità o diritti umani in senso stretto, mentre la situazione del cittadino comprende alcuni particolari diritti-potere e diritti-aspettativa [91].

La cittadinanza cosmopolitica è legata alla teoria del «cosmopolitismo giuridico», che a sua volta richiama tre aspettative normative: il centralismo giurisdizionale; il pacifismo giuridico; il «*global constitutionalism*».

Sul piano concreto, è necessario esplorare gli spazi operativi e direi normativi di una ridefinizione della cittadinanza non in termini di appartenenza sulla base di qualità immodificabili (lingua, cultura, razza), ma in termini di contributo alla costruzione di un'ipotesi di comunità. Rimettere in discussione, quindi, il rapporto tra *Ethnos* e *Demos*.

Il problema è che lo Stato non accetta ancora che delle singolarità facciano comunità senza rivendicare un'identità, che degli uomini co-appartengano senza una rappresentabile condizione di appartenenza [92].

c) *Da «meteci» a cittadini*

Will Kymlicka ha indicato tre grandi aree di riflessione legate al multiculturalismo, costituite dalle minoranze nazionali, dall'immigrazione legale e dai fenomeni di immigrazione clandestina. Ognuna di queste aree tematiche richiede risposte differenziate. Se per le minoranze nazionali e territoriali, stabilite da molto tempo e dotate di una propria caratterizzazione in senso linguistico-culturale, il problema è quello di spazi di autonomia e il pericolo è quello di rivendicazioni secessionistiche, per il vasto universo dell'immigrazione e della mobilità umana si pongono problematiche assai più complesse. Tutte le società occidentali ten-

[91] *Ibid.*, p. 273.

[92] G. Agamben, *La comunità che viene*, Torino 1990, pp. 58-59, in P. Zanini, *Significati del confine*, Milano 1997, p. 67.

dono anzitutto a creare una rigida suddivisione tra gli immigrati «regolari», ai quali è consentito di accedere, a determinate condizioni, alla cittadinanza, e immigrati illegali, esclusi in ogni caso da qualunque forma di «riconoscimento» e di politica «inclusiva».

La prima tipologia dell'immigrazione può dar vita a veri e propri «cittadini immigrati», per i quali si adottano politiche di multiculturalismo strutturato, in cambio, per così dire, di lealtà «costituzionale», apprendimento della lingua e dei fondamenti della storia politico-sociale del Paese di accoglimento. Si tratta di una strada «a doppio senso di marcia. Così come ci si aspetta che i cittadini immigrati si impegnino nella loro nuova società (imparandone la lingua, la storia ed il funzionamento istituzionale), ci si deve aspettare anche che la società si impegni nei confronti dei cittadini immigrati (adeguando le istituzioni alle loro identità e costumi). Così come ci si attende che i cittadini immigrati mettano su casa nella loro nuova società, ci si deve attendere che la società ospitante faccia sì che si sentano a casa loro» [93]. Questo adeguamento del Paese di accoglimento conosce però, nella teoria liberal-democratica, precisi limiti, identificati attraverso la distinzione, all'interno delle politiche multiculturali, tra *tutele esterne* e *restrizioni interne*. Al primo tipo di diritti collettivi a base culturale il gruppo si appella nei confronti della società nel suo insieme, affinché siano riconosciuti spazi di espressione della diversità; al secondo tipo i gruppi fanno invece riferimento per invocare una sorta di «delega di autorità» nei confronti dei propri membri. In quest'ultimo caso si tratterebbe di tutelare, in base a principi di tipo costituzionale, la libertà dei singoli a sottrarsi a imposizioni di tipo religioso o a pratiche obbligatorie fondate sulla tradizione.

Infine, la categoria a più alto rischio sociale e giuridico è rappresentata dagli immigrati illegali. Kymlicka ricorre, significativamente, al concetto di «meteci», preso in prestito dall'antica Grecia, per indicare persone che, pur risiedendo stabilmente sul territorio, sono però esclusi dalla *polis*. Una democrazia liberale, argomenta Kymlicka, non dovrebbe consentire la formazione di

[93] Will Kymlicka, *Le sfide del multiculturalismo*, "il Mulino" n. 370, marzo-aprile 1997.

categorie di individui strutturalmente esclusi da forme di partecipazione alla vita sociale. «Accettare residenti permanenti che sono soggetti allo stato, ma che non possono votare, significa creare un sistema di caste che indebolisce le credenziali democratiche dello stato stesso» [94].

Non solo: insistere per non considerare gli immigrati non «integrabili» come un referente di fatto delle politiche pubbliche crea delle pericolose *enclave* di emarginati strutturali, che finiscono per nutrire verso la società «legale» risentimento e avversione. Il paradosso è che l'esclusione degli immigrati e la loro caratterizzazione anti-sistema non dipendono da fattori endogeni (come l'integrismo), ma sono un prodotto di politiche pubbliche miopi in materia di residenza e cittadinanza [95]. «Il clandestino può riuscire a sfuggire alle autorità per molti anni, non solo perché evita di avvalersi di programmi pubblici diretti ad agevolare l'integrazione degli immigrati. I clandestini non iscrivono i loro figli a scuola, o quanto meno rinunciano ad occuparsi attivamente di questioni scolastiche, in quanto temono di essere individuati. Inoltre, anziché essere tutelati dalla discriminazione del mercato del lavoro, agli immigrati illegali è espressamente vietato avere un'occupazione; essi non possono ricorrere a vie legali qualora subiscano discriminazioni nel mercato delle abitazioni. Insomma, gli immigrati illegali non possono avvalersi di alcun programma o istituzione preposta alla loro integrazione» [96]. La conclusione di questa analisi rigorosa è che una democrazia liberale, sia per motivi di giustizia sia di convenienza, dovrebbe accordare ad ogni immigrato la possibilità di diventare cittadino.

In effetti, «varcare la soglia della cittadinanza significa essere riconosciuto come cittadino, entrare con diritto all'interno dell'edificio statale ed è per molti l'unico modo per uscire dalla clandestinità» [97].

La questione democratica nel futuro si giocherà anzitutto sul riconoscimento del diritto di partecipazione democratica delle

[94] *Ibid.*, p. 203.
[95] *Ibid.*, p. 205.
[96] *Ibid.*, p. 205.
[97] P. Zanini, cit., p. 65.

persone là dove si trovano, e in particolare con l'ammissione al voto degli stranieri residenti. «Dal diritto di voto sgorgherà la necessità di garantire forme di rappresentanza che siano effettivamente pluralistiche e che lascino sviluppare una democrazia sociale fondata sull'eterogeneità delle culture, delle religioni, delle risorse lavorative. Non sarà facile – prevede Bonanate – trasformare i requisiti minimi di una democrazia formale in strutture che abbiano portata sostanziale»; tuttavia, è «difficile sostenere, alla luce delle grandi trasformazioni conosciute dal mondo negli ultimi anni, che tutto ciò sia inimmaginabile» [98].

Il pluralismo etnoculturale, prima ancora che una «concessione» dello Stato contemporaneo, è una realtà che si impone autonomamente. In negativo, perché oggi l'internazionalizzazione della guerra provoca «guerre civili» le cui cause interne provocano effetti nell'ambiente «esterno» (le relazioni internazionali); in positivo, perché le esigenze di una democrazia attraverso il dialogo, cioè di una democrazia «comunicativa», impongono, generalizzando Habermas [99], che il «discorso» della democrazia internazionale si svolga senza limitazioni spazio-culturali.

Anche Dahrendorf osserva che «i valori di una società 'illuminata' e civile esigono che al privilegio subentrino dei diritti generalizzati – in ultima analisi, se non una cittadinanza cosmopolita, almeno dei diritti di cittadinanza per tutti gli esseri umani nel mondo» [100].

Per quanto avanzate, queste tesi sulla «nuova» cittadinanza non colgono, a mio avviso, il vero significato delle sfide poste dalla mobilità umana.

Il loro presupposto è che il sistema liberal-democratico, compiuti alcuni necessari adattamenti nella direzione del multiculturalismo (anche sul piano istituzionale), sia di per sé sufficiente a «metabolizzare» il cuneo della diversità culturale, a rendere «familiare» il *confine interno*. Come scrive Cacciari, «il Tiranno che lo *homo*

[98] U. Bonanate, *Una giornata del mondo*, cit., p. 137.

[99] Cf. Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Bologna 1997.

[100] Ralf Dahrendorf, *Quadrare il cerchio*, cit., p. 12.

democraticus alleva in sé non esaurisce il proprio compito nell'esercizio, in qualsivoglia forma, del potere. La sua missione è spirituale: fare del cosmo una città, di tutti i luoghi uno spazio, di tutte le convinzioni la convinzione sull'efficacia della Tecnica per il raggiungimento di qualsiasi fine – e di tutte le fedi un'etica sola» [101].

Questa prospettiva di «tirannia liberal-democratica» fa perdere alla riflessione sulla democrazia una preziosa occasione, costituita forse proprio dallo sviluppo, nella direzione della «reciprocità», dell'idea di «percorso a due vie» introdotta nel contesto del multiculturalismo. Le «due vie» non possono infatti solo limitarsi, in pratica, ad una flessibilità delle regole, che dovrebbe essere in verità garantita a tutte le espressioni «substatuali» indipendentemente dalle caratterizzazioni di diversità etnoculturale: è questo già, ad esempio, lo stesso terreno di dibattito del federalismo, di per sé insufficiente a prefigurare un'autentica «novità» nel «nocciolo duro» del pluralismo.

3. Lessico essenziale per una «politica uniplurale»

La globalità della dimensione politica ha avviato, in realtà, una «lunga marcia» verso le sorgenti del politico, alla ricerca di una *sua continuità a tutte le scale di grandezza.*

L'idea centrale è costituita dalla realtà di uno *spazio politico mondiale* le cui gradazioni di scala e configurazioni organizzative interessano l'intero universo della socialità. Si tratta, per così dire, di *un'ecologia del politico* che, come i fenomeni ambientali planetari, non si lascia «confinare» in ambiti completamente circoscrivibili.

Una prova «in negativo» di questa «permeabilità» è costituita, ad esempio, dalla scarsa efficacia complessiva delle misure miranti a rendere effettive le «sanzioni» internazionali imposte nei confronti di uno Stato e le varie forme di «embargo».

La dimensione politica si amplia e soprattutto si «complica», sino a rendere possibile descrivere il mondo a partire da uno

[101] Massimo Cacciari, *L'Arcipelago*, Milano 1997, p. 128.

spazio politico unico (ma non certo uniforme!), che si specifica in una miriade di coniugazioni spazio-temporali, e che solo in casi limitati coincidono totalmente con gli ambiti statali.

La politica internazionale e la politica interna si collocano su un *continuum* che potremmo definire «politica inframondiale» o «uniplurale». Lo «statuto» di questa dimensione è da ricostruire nella sua interezza; tuttavia, si possono raccogliere alcune suggestioni da un primo nucleo di termini, destinati a formare un «lessico essenziale» per questa inedita condizione della socialità.

a) *Limes*

Agli albori del mondo contemporaneo, si pone l'idea «nuova» di confine, non più inteso, come nella tradizione imperiale antica, come «difesa» o delimitazione dello spazio della conquista, ma come strutturale elemento di divisione. «Dopo che per millenni i fiumi avevano collegato e unito i popoli – scrive Bonanate – il 20 settembre 1792 essi si trasformarono in un minaccioso strumento di separazione: l'idea che un confine naturale come il Reno separi due nazioni nasce sui campi di Valmy ed è destinata ad un successo inimmaginabile nella cultura cosmopolitica del tempo. Possibile che la natura (un fiume) e la cultura (una nazione) abbiano dovuto fondersi in modo tanto perverso?» [102].

Ci sono due categorie semantiche opposte a proposito di confine: la prima coppia è quella *frontiera-recinto* (aggressiva e conquistatrice); la seconda è quella *confine-ponte* (distingue ma riconosce l'identità). Nella lingua inglese di distingue tra *frontier* e *border*: il primo termine indica la «fine della terra», il limite ultimo oltre il quale avventurarsi; il secondo indica il confine, e cioè una separazione tra spazi contiguii [103].

È su questo secondo piano, quello dei ponti e degli spazi che si «implicano», che va ripensato il significato e la ricchezza del «luogo» della diversità. Non a caso le guerre ripropongono

[102] U. Bonanate, *Una giornata del mondo*, cit., p. 1.
[103] P. Zanini, cit., p. 10.

spesso il rituale della distruzione dei ponti (pensiamo a quello sulla Drina, nella città di Visegrad, distrutto nel 1914 e a quello sulla Neretva a Mostar, bombardato nel 1993: forse che il Novecento comincia e finisce con l'abbattimento dei ponti, questi originali «arcobaleni» di pietra posti tra due diversità?).

Ma il confine può «stare» anche come una delle possibili strade da percorrere; è quella che porta a riattivare, forse a ricomporre quegli spazi che fino ad oggi sono stati prevalentemente di ostacolo tra le culture. Il *confine* quindi, come spazio dove tutte le identità che si incontrano sono allo stesso modo costituite e rappresentative, dove ogni identità esiste proprio in quanto confermata dalle altre. «Il confine è quello strano spazio che si trova 'tra' le cose, quello che, mettendo in contatto, separa o, forse, separando mette in contatto, persone, cose, culture, identità, spazi tra loro differenti» [104]. Il confine va poi inteso anche come dimensione culturale, come enfatizzazione artificiosa degli aspetti caratterizzanti dell'*in group* rispetto all' *out group*.

Il confine di sposta così dal campo della geopolitica a quello dell'antropologia politica.

Per ridare un senso al politico bisogna perciò riflettere sullo spazio del simbolico «come uno spazio che non separa le culture le une dalle altre, ma come spazio di possibile transito tra le culture» [105].

A confrontarsi non devono essere più «modelli persuasivi argomentativi», ma «esperienze reali» di donne e uomini concreti che vivono in diversi contesti. Altrimenti subiremo «l'incubo ad occhi aperti che ci viene promesso da un'idea di differenze blindate, regolate unicamente da modelli draconiani di correttezza politica» [106].

È la presenza di un confine (spaziale, mentale, culturale, ideologico) la condizione che trasforma qualcuno in straniero.

[104] *Ibid.*, p. XIV.

[105] Giacomo Marramao, *Universalismo e differenza*, Intervista, in "L'Unità", 1/12/97; cf., dello stesso autore, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*, Torino 1995.

[106] Giacomo Marramao, *Universalismo e differenza*, cit.

Il confine diviene così «interno», e attraversa le compagini umane anche a prescindere da un riferimento spaziale. La *città di frontiera* non è quella che «sta» su un confine, ma quella che è mèta della mobilità: «È una città dove provare a comprendere e affrontare quell'insieme di questioni come l'immigrazione, l'occupazione, la gestione delle risorse, l'ospitalità, la cittadinanza, la tolleranza, che vengono necessariamente a trovarsi a cavallo tra la dimensione locale, quella metropolitana e quella internazionale, intrecciandosi profondamente e condizionandosi a vicenda» [107].

La situazione «liminare» della ex-Iugoslavia, considerata nella sua dimensione sociologica prima ancora che di anomia, «rappresenta l'immagine di quello che sarà sempre più, e in parte lo è già, il nostro spazio di domani: una realtà plurietnica, sempre più spazio di confine e sempre meno spazio esclusivo. Del resto, l'identità è sempre sostanzialmente conseguenza di un'interazione, e non di una separazione» [108].

b) *Hospes*

La dialettica alterità-identità è la causa ultima del disagio delle civiltà, dell'ossessione «noi-centrica» suscitata dal confronto con l'*out group*. «Che il noi abiti davvero un'isola o si trovi invece collocato in una situazione pluri-etnica, l'immagine che spesso ne abbiamo è quella della sfera o di un cerchio, all'interno del quale si è propensi a credere che regnino ordine e pace, mentre all'esterno del confine circolare del noi si sviluppano di solito ostilità e guerra. Dentro il noi vi sarebbero compattezza e solidarietà; e il noi è tale proprio in quanto, privo di lacerazioni interne, tende a distinguersi e separarsi dagli altri soprattutto mediante l'ostilità. Si ritiene così che la lacerazione sia inevitabile, ma questa non divide il noi, non attraversa il noi, bensì lo costituisce inserendosi all'esterno del noi, tra noi e gli altri» [109]. L'illusione «noi-centrica» richiede l'ammissione di

[107] P. Zanini, cit., p. 155.
[108] *Ibid.*, p. 117.
[109] F. Remotti, *L'essenzialità dello straniero,* in AA.VV., *Lo straniero. Ovvero l'identità culturale a confronto* (a cura di Maurizio Bettini), Roma-Bari 1992.

valori relativizzanti, un'iniezione di cospicue dosi di ipotesi corrosive. L'ambiguità dello straniero, dell'altro, è, costitutivamente, l'essenzialità, l'intrinsecità di esso nel confronto-dialogo tra le civiltà. La rinunzia all'idea di noi come «ben rotonda Verità» è l'unica via strategica per la riduzione delle possibilità di conflitti diffusi e definitivamente incontrollabili. «Non un noi corposo e reificato – come quello che aveva in mente Nietzsche –, ma un noi mobile e radicalmente situazionale si presenta come la prospettiva migliore per riconoscere ed accogliere lo straniero, senza cadere nelle angosce torbide e oscure delle minacce di imbarbarimento, e *rivalutando, al contrario, come tipica della cultura, una buona dose di eterogeneità, di confusione, di dissonanze e di contrasti, insomma proprio quella cosa fatta di stracci e toppe di cui parlava Lowie.* Questa forma, inizialmente non prevista, di *disagio culturale* – un certo qual disordine – *è il prezzo che si dovrebbe essere disposti a pagare per consentire a tutti, agli altri quanto a noi, non soltanto di intervenire nel gran discorso che l'umanità continua a fare con se stessa e di se stessa, ma anche di sperimentare collaborativamente ciò che gli uomini possono ancora essere o divenire*» [110].

Lo straniero «irrompe» nel cuore della «compatta» unicità e interroga l'identità evocando l'alterità e rimandando all'ulteriorità. La sua condizione è percepita in termini di ambiguità, come una situazione liminare tra *hostis* e *hospes*, come dialettica tra *Hermès* ed *Hestìa*, tra il viaggio e l'*oikos*, la dimora, il centro della casa [111].

«L'idea di 'estraneità' nella civiltà classica è legata, prima ancora che all'appartenenza alla 'grecità', ad un *topos* linguistico: e *bàrbaros* è un termine che nasce 'per onomatopea imitativa e reduplicativa (in modo quindi simile al verbo latino *balbutio*) a indicare un linguaggio non articolato e un parlante eterofono, incomprensibile'» [112]. Ma ancora prima dei Greci la figura dello straniero appa-

[110] *Ibid.*

[111] Mi permetto di rimandare ai miei lavori *L'uno Plurale*, Roma 1992 e *Critica della ragion pratica ad uso dei diplomatici*, in "Affari Sociali Internazionali", n. 4/97.

[112] Remo Ceserani, *Lo straniero*, Roma-Bari 1998, p. 19: «Questo è un dato interessante e peculiare dei greci. Essendo la loro cultura fondata su principi linguistico-logici e sull'idea rappresentata dal termine *lògos*, che indica al tempo

re avvolta da una densità semantica e da una problematicità concettuale presso gli Ebrei, che hanno tre termini diversi: *ben necar* (lo straniero, figlio di pellegrino e quindi lui stesso pellegrino: si applicava al soggiornatore temporaneo, come ad esempio può fare un mercante); *ghêr* (lo straniero venuto a vivere nel territorio di Israele e accolto stabilmente in una tribù); *tosab* (straniero residente ma non integrato, escluso dal banchetto pasquale) [113]. La condizione

stesso il discorso parlato e la ragione, i greci hanno basato la propria identità (e la definizione della diversità degli altri) sul possesso di quello che a loro pareva il proprio linguaggio articolato e intellegibile, attrezzato per comprendere l'"ordine del mondo, e l'identità degli altri su un loro presunto possesso di un linguaggio non articolato e incomprensibile"».

[113] In molte lingue esiste una griglia terminologia e ideologica complessa riferita allo straniero, con una serie di coppie oppositive:

POLO NEGATIVO	POLO POSITIVO
Straniero (di altro paese)	Nazionale (cittadino, dello stesso paese)
Straniero (strano, estraneo, sconosciuto)	Familiare (abituale, usuale)
Straniero (ostile, minaccioso, prepotente)	Pellegrino (povero, mendicante, fratello in Cristo, Cristo stesso)
Straniero (primitivo, selvaggio, barbaro)	Uomo appartenente alla civiltà (membro della tribù o della nazione)
Straniero (uomo che viene "dall'esterno" e porta novità e cambiamento)	Tradizionale, conservatore, radicato
Straniero (essere liminare, viandante potenziale, elemento interfacciale, appartenente contemporaneamente a due gruppi, possibile traditore)	Fedele, ancorato alla comunità, socialmente vincolato
Straniero (eccezionale, incomprensibile)	Solito, noto, familiare

L'unico caso in cui questo rapporto si inverte riguarda la considerazione dello straniero come "salvatore" rispetto alla decadenza della società "domestica":

POLO POSITIVO	POLO NEGATIVO
Straniero (essere liminare, proveniente dal passato, dalla natura, dal mondo sovrannaturale, salvatore)	Peccatore, dubbioso, corrotto dalla civiltà moderna

(Cf. Remo Ceserani, *Lo straniero*, Roma-Bari 1998).

di grandi masse di immigrati, nei Paesi occidentali, rischia di assomigliare sempre più, come ha sottolineato Kymlicka, a quella dei *tosab*.

Nella sua essenza, essere straniero significa che una diversità supposta lontana si è fatta vicina, «quindi che la differenza è lì, magari per la prima volta a portata di mano, ben visibile davanti a noi, sottolineata dal fatto di sapere che in comune si hanno solo poche cose generali... Lo straniero è infatti qualcuno fuori luogo, qualcuno che non si sa né come né dove collocare, incompreso sia nel luogo di arrivo sia in quello d'origine» [114].

Rispetto a questo «sconvolgimento», a questa «irrimediabile» novità, la teoria democratica liberale, per quanto «corretta» in senso «culturalista», non sembra possedere in sé la chiave dell'autentico «incontro», del vero «discorso dialogico» con lo straniero, inteso nella sua costitutiva «irriducibilità». Non sarà precisamente lo statuto ideologico della democrazia dell'Occidente a rendere radicalmente impossibile questo *dis-correre* tra culture? Come scrive Massimo Cacciari, «l'ubiquità dello *homo democraticus*, la sua planetaria affermazione, rendono (...) inconcepibile, prima ancora che intollerabile, l'esistenza stessa dello straniero. E, con essa, quella di un *logos* comune in quanto *diá-logos* tra *hospes* e *hostis*. L'unicità onnivora del linguaggio dello Spazio dello *homo democraticus* annulla l'idea di *Xynón* in quanto *Cum* dei perfettamente distinti. Per un verso, si tratta dell'Utopia realizzata – ma, per l'altro, quest'esito mette a nudo proprio la dimensione utopistica dell'Utopia: esso rivela l'*impossibile*: conferire fondamento assiologico all'illimitata pretesa di autonomia e di protezione insieme, che costituisce il soggetto del processo democratico» [115].

Per superare un'opposizione che si vuole irriducibile, occorre ricostruire «una comunità di 'amicizie stellari', dove '*philìa*' si dia veramente nei termini della '*xenìa*', come legame di accoglienza, vincolo di ospitalità nei confronti di chi è veramente straniero, di chi ci rimane 'irraggiungibile' dove la presenza di fronte a noi di quel *pròblema*, di quello *skandalon*, che lo straniero esprime, ci

[114] P. Zanini, *op. cit.*, p. 61.
[115] M. Cacciari, *L'Arcipelago*, cit., pp. 123-124.

appaia come un dono: inesauribile motivo di interrogazione, e cioè appunto donazione di senso» [116].

L'inaudito consiste nel fatto che Dio si presenta come *theòs Xénos:* Dio rivela se stesso come *straniero.* «Ero *xénos* (straniero) e mi avete accolto (*Matteo*, 25, 35): ero *hostis* e m'avete ospitato. Così Lui si presenta, come straniero, come il dissimile e chiama per essere riconosciuto *in* tale aspetto, non *malgrado* esso. Egli si rivela, pertanto, nel senso letterale del termine: si mostra proprio nell'aspetto dell'Altro» [117].

c) *Communitas*

Dopo la democrazia, i totalitarismi e i riflussi liberistici forse è giunto il tempo di quella che potremmo chiamare la «*koinocrazia*», della *politica della comunità* senza limitazioni spaziali e soprattutto culturali.

Il concetto di comunità ha finito, degenerandosi, per designare spesso un contesto chiuso, esclusivo ed escludente, confondendosi con la discriminazione dell'altro e forme di etnicismo e nazionalismo.

In quest'ottica, l'opposizione tra società e comunità, teorizzata da Norberto Bobbio [118], appare fuorviante. Bobbio suggerisce una stretta «parentela» tra la nozione di comunità e quella di «nazione» in senso moderno, prospettando, per ciò stesso, una valenza «organicistica» dell'idea di comunità e del significato dell'identità etnoculturale, che si contrapporrebbe ad una visione «laica» della *società* come patto tra eguali (tra individui), fondamento di un «patriottismo della Costituzione» invece che della razza e della Nazione «maiuscola». Ma la storia del pensiero poli-

[116] *Ibid.*

[117] *Ibid.*

[118] Cf. Norberto Bobbio, *L'Italia che non c'è*, in "Reset", gennaio 1995; cf. anche, per l'idea di "patriottismo costituzionale" come espressione di una democrazia che si riconosce in regole generali pattuite, ma anche concretamente articolate dentro, non fuori o contro la nazione storica con le sue caratteristiche specifiche e come forma di "ricongiungimento fra democrazia e nazione": Gian Enrico Rusconi, *Se cessiamo di essere una nazione,* Bologna 1994.

tico e l'immensa varietà delle soluzioni della convivenza e della solidarietà (se per un attimo abbandoniamo l'ossessivo referente dell'Occidente) ci insegnano che non necessariamente una nazione «minuscola» è incoerente rispetto ad un contesto di collaborazione ed integrazione, e che comunque l'equazione comunità = etnia/nazione non è più pertinente alla situazione di esponenziale incremento dei flussi di mobilità umana. Ciò che bisogna esplorare oggi è l'idea di una comunità delle diversità, di un'appartenenza che non omologa ma che moltiplica l'identità.

In termini di pensiero politico, con comunità si è spesso designata una «soggettività più vasta»: è il soggetto che si «gonfia» a dismisura, realizzando una sorta di «ipertrofia del sé».

Roberto Esposito ha tentato di recuperare alla radice il concetto di comunità, partendo dalla sua etimologia: *cum – munus,* e cioè il fatto di essere accomunati da un particolare concezione del «dono» (*munus*). Un dono che si dà, che si manifesta nell'atto transitivo del dare. «Ne risulta che *communitas* è l'insieme delle persone unite non da una 'proprietà', ma, appunto, da un dovere o da un debito. Non da un 'più', ma da un 'meno', da una mancanza, da un limite che si configura come un onere, o addirittura una modalità difettiva... il *munus* che la *communitas* condivide non è una proprietà o un'appartenenza... il comune non è rappresentato dal proprio, ma dall'improprio – o, più drasticamente, dall'altro. Da uno svotamento – parziale o integrale – della proprietà nel suo negativo» [119].

Nella comunità si stabilisce un circuito di donazione reciproca, tra persone «donanti a» perché esse stesse «donate a». Per questo la comunità non può concepirsi come un corpo, come una corporazione; non come un individuo «più grande»; non come la «proliferazione» del soggetto individuale; non come un suo modo di essere o di fare; nemmeno come il luogo del «riconoscimento» intersoggettivo. La comunità è invece l'esposizione del soggetto «a ciò che ne interrompe la chiusura e lo rovescia all'esterno – una vertigine, una sincope, uno spasma nella continuità del soggetto» [120].

[119] Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino 1998, p. XVI.

[120] *Ibid.*, p. XVIII.

La modernità si fonda proprio sulla negazione di questo dono, di questa dimensione della reciprocità. È una vera e propria inversione prospettica: alla *communitas* si sostituisce l'*immunitas,* l'essere «immune» dal «debito» del dono che la comunità costituisce e che richiede. Del resto, lo Stato-Leviatano coincide con la dissoluzione di ogni legame comunitario [121].

La tradizione occidentale riprende oggi a discutere di comunità, ma senza coglierne il senso profondo e nascosto. «Essa – ieri come oggi, oggi più di ieri – si presenta costellata, satura, di comunitarismi, patriottismi, particolarismi che della *communitas* costituiscono non solo qualcosa di diverso, ma la più evidente negazione. La forma parossistica e, insieme, parodica, che si produce ogni qual volta nella 'improprietà' del comune torna ad affacciarsi il richiamo del 'proprio', la voce dell''autentico', la presunzione del 'puro'» [122].

Nella sua costituzione più profonda, lo statuto della comunità implica «il *non-essere* individuo della relazione. Il *continuum* da cui proveniamo e verso cui siamo attratti da una forza direttamente contrapposta all'istinto di sopravvivenza. La ferita che ci procuriamo – o da cui emergiamo – allorché ci 'alteriamo' entrando in rapporto non solo con l'altro, ma con l'altro dell'altro, anch'egli preda dello stesso irresistibile impulso espropriativo» [123].

La comunità, quindi, è agli antipodi di una concezione «organicistica» e «olistica», ma si dà nel difficile «passaggio in ombra» dell'individuo nella sua relazione con l'ambito sociale, e che a sua volta non può legittimamente fondarsi, perché costitutivamente «dono», sulla negazione del «dono individuo» che la persona reca in sé come un tesoro prezioso. La domanda cruciale è: «come sfondare il muro dell'individuo salvando il dono singolare che esso racchiude in sé?» [124].

In altri termini, occorre «riconoscere che il *Cum* non è il *méson*, mezza armonia, né denominatore comune, che esso non è alcun elemento, alcuna rappresentazione in sé determinata, ma il

[121] *Ibid.*, p. XXVI.
[122] *Ibid.*, p. XXVIII.
[123] *Ibid.*, p. XXXII.
[124] *Ibid.*, p. XXXII.

differire stesso; riconoscere che i distinti, proprio perché assolutamente tali, si *riguardano* l'un l'altro, che l'uno ha bisogno dell'altro nella sua verità, proprio per essere l'assolutamente distinto che è; riconoscere che i distinti, così considerati, debbono riguardarsi fino alla possibilità della loro separazione, e cioè nel loro stesso *venir meno* in quanto distinti, che questo è il limite estremo della loro relazione, e dunque ciò che dà forma a tutto il loro rapporto» [125]. Perciò l'autentica comunità è «comunità di assolutamente distinti, che proprio nella molteplicità dei loro nomi vedano la traccia o i frammenti della patria comune – e in ogni tentativo di confondersi o armonizzarsi la sua negazione, anzi, il colmo dell'idolatria: voler possedere in una rappresentazione l'Inattingibile» [126].

All'interno di questa «rappresentazione», «icona» dell'uno e del molteplice, le differenze devono perciò poter trovare il loro luogo di espressione pienamente legittimato nello spazio politico mondiale. A condizione, però, di «pensare la distinzione come *distinzione assoluta*, e non connessione in potenza, e non come destinata alla connessione (perché, allora, appunto, armonia varrebbe come intolleranza per il differire e non come connessione *dei distinti*); ma, nello stesso tempo, la distinzione assoluta non può essere pensata come *negazione* della connessione» [127].

È questa la dinamica complessa, ma l'unica autentica, che può costituire il nucleo concettuale e vitale di una politica uniplurale.

Ma questo grande orizzonte non può raggiungersi che accettando il rischio, il «dolore» dell'inesistenza per un'esistenza compaginativa. «Come debbono 'passare' i distinti perché armonia si dia – scrive Cacciari – , così anche l'armonia dovrà pagare la sua 'pena', non potrà sfuggire al suo destino di lasciar-luogo di nuovo al distinto e a diverse connessioni. Ogni armonia dovrà, allora, contendere col distinto che vuole conservarsi in quanto tale, ma contendere anche con se stessa, con la propria ineludibile pretesa

[125] Massimo Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Milano 1994, pp. 148-149.
[126] *Ibid.*, p. 155.
[127] *Ibid.*, pp. 146-147.

di *stare* come connessione ultima, perfetta; dovrà *lottare* con ciò che rifiuta di 'trapassare' nel comune, ma soprattutto contro la *hybris* che minaccia la propria stessa 'bellezza': volersi eterna» [128].

4. Verso la «patria assente»

Al punto in cui siamo, in questa «giornata del mondo», forse ci troviamo dinanzi alla necessità, più che di elaborare nuove forme istituzionali, di sottolineare anzitutto il valore dell'informalità (che non è *assenza*, ma *libertà* di forme).

Ma quale l'assetto dei poteri in questa *informalità che accoglie*, che *costruisce ponti*, ma anche *stabilisce confini* per *ri-conoscere* l'identità e non per *affermare* la propria? Forse il balenìo di un'intuizione, che potremmo chiamare «*effetto Chartres*»: una struttura di pubblici poteri «leggera» che consenta non solo di *vedere* all'esterno (e di lasciarsi vedere), ma che *mostri* il mondo secondo *una scansione di colori.*

Sul piano dei contenuti – e non solo delle formule istituzionali – è poi necessario considerare un percorso articolato in *reciprocità, inculturazione, scelta dei poveri* [129].

La *reciprocità* tra le culture non può essere ridotta ad un mero scambio di lealtà istituzionali: è una realtà ben più profonda, che sfida le caratterizzazioni culturali dell'Occidente e dell'Europa. È paradossalmente già reciprocità il fatto che l'archetipo dello straniero, intrecciandosi con quello dell'ospite, ci induca, finalmente, ad interrogarci sulla forma e sulle strutture della nostra convivenza organizzata. «Interrogarsi sul differire comporta interrogarsi sull'identità: meravigliarsi del molteplice (che l'ente sia molteplice) inizia al 'ricordo' dell'uno. È dalla meraviglia per l'emergere e lo stare dei Due che s'impone, filosoficamente-politicamente, il problema della relazione tra uno e molti» [130].

[128] *Ibid.*, p.143.

[129] Cf. V. Buonomo, *Reciprocità, scelta dei poveri e inculturazione: riflessione sui diritti umani,* "Nuova Umanità", XX, n. 116, marzo-aprile 1998/2.

[130] M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, cit., pp. 12-13.

È *inculturazione* riconoscere come un «valore aggiunto sociale» universi radicalmente diversi, dai quali apprendiamo dell'irriducibile molteplicità del mondo dell'uomo. Coerentemente, le costituzioni non dovranno forse comprendere, oltre alle garanzie per le «libertà civili», anche una «libertà di civiltà» per le comunità culturalmente differenziate?

E però proprio questa consapevolezza ci riconduce alla necessità di individuare le ragioni della comunità, cioè dell'unità dei perfettamente distinti: *scegliere i «poveri»* implica optare per le patrie sradicate, negate, sapendo che solo con questa grande apertura è possibile rivitalizzare il tessuto della società umana.

L'Occidente, anche nelle sue forme politiche, ha la grande *chance* di «interpretare» positivamente la propria crisi: esso deve però comprendere che, come tutte le culture, può arrestare il proprio «tramonto» solo «scegliendo» (*kenoticamente)* di tramontare [131]. «La fatica – *pònos* e *labor* sono le due antiche parole (per esprimerla) di questa *theorìa* – che vede, sì l'irraggiare presente dell'essere-qui-e-ora, ma mai come 'libero' dalla relazione, come sottratto al *Cum,* allo *Xynòn* – consisterà, dunque, nell'armonizzare, senza ridurle violentemente ad Uno, le diverse figure, le diverse *isole*, tutte 'salve' nell'individualità del proprio carattere, ma tutte colte nella comune ricerca, nel comune amore (*philìa*) per quel Nome o per quella Patria che a tutte manca... Nello spazio mobile e cangiante del coordinarsi e del coabitare – che è anche il senso di *pòlemos*! – le singolarità dell'Arcipelago s'appartengono l'un l'altra perché nessuna dispone in sé del proprio Centro, perché il Centro non è in verità che quell'impeto, che obbliga ciascuna a 'trascendersi', navigando verso l'altra e tutte verso la Patria assente» [132].

PASQUALE FERRARA

[131] Cf. M. Cacciari, *L'Arcipelago,* cit.
[132] *Ibid.*, pp. 20-21.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Atti del Convegno *Una cultura di pace per l'unità dei popoli*, Città Nuova, Roma 1988.

Ugo Bonanate, *Una giornata del mondo. Le contraddizioni della teoria democratica,* Bruno Mondadori, Milano 1996.

Pascal Bruckner, *La mélancolie démocratique,* Seuil, Paris 1990.

Serge Latouche, *Il pianeta dei naufraghi. Saggio sul doposviluppo,* Bollati-Boringhieri, Torino 1993.

Josef Fontana, *L'Europa allo specchio. Storia di un'identità distorta*, Laterza, Roma-Bari 1995.

Scipione Guarracino, *Il Novecento e le sue storie,* Bruno Mondadori, Milano 1997, pp. 217-219.

Pierre Lellouche, *Il Nuovo Mondo. Dall'ordine di Yalta al disordine delle nazioni*, il Mulino, Bologna 1994 [1992].

Eric J. Hobsbawm, *Il secolo breve. 1914-1991: l'era dei grandi cataclismi*, Rizzoli, Milano 1997 (1994).

Serge Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'unificazione planetaria*, Bollati-Boringhieri, Torino 1992 [1989].

Paul Kennedy, *Ascesa e declino delle grandi potenze*, Garzanti, Milano 1993.

Paul Kennedy, *Verso il XXI secolo*, Garzanti, Milano 1993.

Francis Fukuyama, *The end of History?*, in «The National Interest», Estate 1989.

Francis Fukuyama, *The end of History and the last man*, The Free Press, 1992.

G. Are, *Luci e ombre della globalizzazione*, in «Nuova storia contemporanea», n. 1, gennaio-febbraio 1998.

S. Huntington, *The Clah of Civilizations?*, in «Foreign Affairs», Estate 1993.

S. Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996.

George Segal e Barry Buzan, *Anticipating the future*, Sperling & Kupfer, London 1998.

Lester C. Thurow, *One nation, divisible. As government's role recedes, capitalism and democracy clash*, in «The Boston Globe», 9/9/97.

Lester C. Thurow, *I limiti del capitalismo. Regole, strategie e protagonisti dell'economia di domani*, Mondadori, Milano 1997.

Paul Krugman, *Pop Internationalism*, Mit Press, 1997.

George Soros, *The Capitalist Threat*, «The Atlantic Monthly», febbraio 1997.

Ralf Dahrendorf, *Quadrare il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica*, Laterza, Bari 1995.

Serge Latouche , *Il mondo ridotto a mercato*, Edizioni Lavoro, Roma 1998, p. 57.

Zbigniew Brzezinski, *Il mondo fuori controllo. Gli sconvolgimenti planetari all'alba del XXI secolo*, Longanesi & C., Milano 1993 [*Out of control*, 1993].

Zbigniew K. Brzezinski, *The Grand Chessboard: American Primacy and Its Geostrategic Imperatives*, Basic Books, New York 1997; tr. it. *La grande scacchiera. Il mondo e la politica nell'era della supremazia americana*, Longanesi, Milano 1998.

Henri Kissinger, *Diplomacy*, Simon & Schuster, New York 1994.

John Lewis Gaddis, *Toward the Post-Cold War World*, «Foreign Affairs», Spring 1991.

Richard Rosecrance, *A new concert of power*, «Foreign Affairs», Primavera 1992.

Joseph S. Nye, Jr., *What New World Order?,* «Foreign Affairs», Primavera 1992.

Danilo Zolo, *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Feltrinelli, Milano 1995.

Stephen Toulmin, *Cosmopolis. La nascita, la crisi e il futuro della modernità,* Rizzoli, Milano 1991 [New York 1990].

Marcos García de la Huerta, *Crítica de la razón tecnocrática*, Editorial Universitaria, Santiago del Cile 1985.

Ernst Jünger, *Lo stato mondiale. Organismo e organizzazione*, Guanda, Parma 1998 [1980].

A. Cassese, *Il diritto internazionale nel mondo contemporaneo*, il Mulino, Bologna 1984

J.S. Nye, Jr. , *Nuclear Ethics,* The Free Press, New York 1986.

J.N. Rosenau, *Governance, Order, and Change in World Politics*, in J.N. Rosenau, E.O. Czempiel (a cura di), *Governance without Government: Order and Change in World Politcs,* Cambridge University Press, Cambridge 1992.

Nazionalismo e Cristianesimo, editoriale de «La Civiltà Cattolica», n. 3391, 5/10/91.

cfr. R. Dahl, *Poliarchia. Partecipazione e opposizione nei sistemi politici*, Franco Angeli, 1994 [New Haven 1971].

Peter Evans, *The Eclipse of the State? Reflections on Stateness in an era of Globalizations*, «World Politics», Ottobre 1997.

Kenichi Ohmae, *La fine dello Stato-nazione. L'emergere delle economie regionali,* Badini & Castoldi, Milano 1996 [1995].

Robert D. Putnam, *Bowling Alone: America's Declining Social Capital*, «Journal of Democracy», Gennaio 1995.

Edward Lorenz, *Predictability: Does the Flap of a Butterfly wings in Brazil set off a Tornado in Texas?,* relazione al convegno annuale dell'«Ame-

rican Association for the Advancement of science» (Washington, 29.12.79).
James Gleick, *Caos. La nascita di una nuova scienza*, Sansoni, Milano 1977.
David Tritton, *Il caos nelle oscillazioni di un pendolo*, in Nina Hall (a cura di), *Caos. Una scienza per il mondo reale*, Muzzio, Padova 1992.
Fernando Savater, *Dal cosmopolitismo al caospolitismo,* in «Micromega» n. 2/98.
Benoit B. Mandelbrot, *Gli oggetti frattali*, Einaudi, Torino 1987
Peter Coveney, *Caos, entropia e la freccia del tempo*, in *Caos. Una scienza per il mondo reale*, a cura di Nina Hall, Muzzio, Padova 1992.
Bart Kosko, *Il fuzzy-pensiero. Teoria e applicazioni della logica fuzzy,* Baldini & Castoldi, Milano 1997 [orig. americano 1993].
Ernst Jünger, Carl Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, il Mulino, Bologna 1987 [1953 e 1955].
D. Zolo (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti,* Laterza, Roma-Bari 1994.
G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei,* in «Rivista italiana di scienza politica», n. 3/97.
Jürgen Habermas, Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998.
Matteo Gianni, *Cittadinanza differenziata e integrazione multiculturale*, in «Rivista italiana di scienza politica», n. 3/97.
P. Zanini, *Significati del confine*, Bruno Mondadori, Milano 1997.
Will Kymlicka, *Le sfide del multiculturalismo,* «il Mulino» n. 370, marzo-aprile 1997.
Massimo Cacciari, *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997.
Giacomo Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*, Torino 1995.
F. Remotti, *L'essenzialità dello straniero,* in AA.VV., *Lo straniero. Ovvero l'identità culturale a confronto* (a cura di Maurizio Bettini), Laterza, Roma-Bari 1992.
P. Ferrara, *L'uno Plurale*, Città Nuova, Roma 1992.
P. Ferrara, *Critica della ragion pratica ad uso dei diplomatici*, in «Affari Sociali Internazionali», n. 4/97.
Remo Ceserani, *Lo straniero*, Laterza, Roma-Bari 1998.
Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.
Massimo Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994.
V. Buonomo, *Reciprocità, scelta dei poveri e inculturazione: riflessione sui diritti umani,* «Nuova Umanità», XX, n. 116, marzo-aprile 1998/2.