



UNIVERSITÀ DELLA TERZA ETÀ
U N I T R E
UNIVERSITÀ DELLE TRE ETÀ
Sede Autonoma di Cormons

LOREDANA FERENCICH

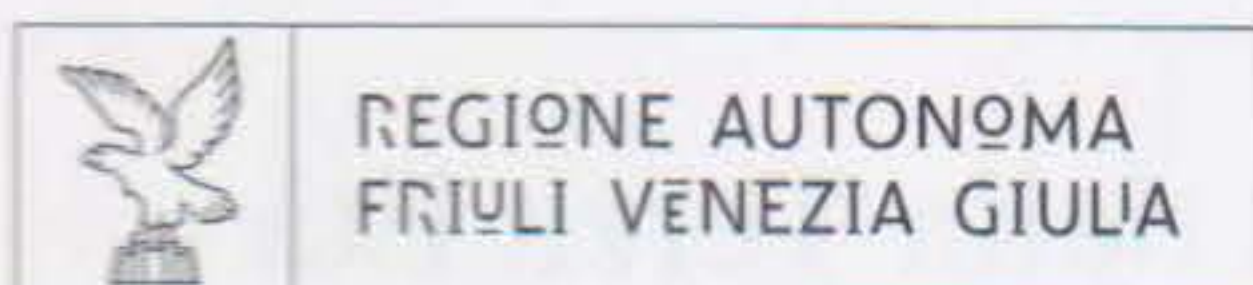
DEMOCRAZIA E DIRITTI UMANI

**Di fronte alla sfida del multiculturalismo
e della globalizzazione**

Anno Accademico 2005 - 2006

Dispensa dell'Università della Terza Età
CORMONS

Pubblicazione realizzata con il contributo
della Regione Autonoma Friuli Venezia Giulia e della Provincia di Gorizia



*Dedico questo lavoro ai miei corsisti
dell'Unitré di Cormòns,
al loro entusiasmo
e alla loro inesausta voglia
di sapere e di capire.*

*"L'interesse per la politica
è diventato una questione
di vita e di morte,
per la filosofia stessa".*

H. ARENDT

PRESENTAZIONE

La pregevole opera della prof.ssa Loredana Ferencich è la sesta pubblicazione edita dall'Università della Terza Età - Unitre di Cormòns.

Il testo offre un'ampia panoramica su democrazia, diritti umani, globalizzazione e libertà, elementi indissolubili di una trama complessa, ma unitaria.

La democrazia è in crisi? Qual è la democrazia ideale?

Da qualche decennio si va discutendo del superamento dei limiti della democrazia odierna ricorrendo alla prospettiva di una democrazia cosmopolita, che sola sarebbe capace di garantire il rispetto dei diritti e delle libertà.

Il filosofo ed economista indiano A. Sen, premio Nobel nel 1998, citato nella pubblicazione, sui temi della povertà, dello sviluppo e dell'eguaglianza è uno dei maître-à-penser più ascoltati.

Egli sostiene che la qualità della nostra vita dovrebbe essere misurata non dal livello della nostra ricchezza, ma dal grado delle nostre libertà.

Il suo pensiero va certamente condiviso.

Il nome Amartya, scelto per lui dal poeta Tagore, significa "colui che è impossibile uccidere", e sembra quasi un sommesso augurio di speranza futura.

L'Associazione ringrazia vivamente l'autrice per la disponibilità e l'impegno, auspicando di poter contare ancora a lungo sulla sua preziosa collaborazione.

Dr. Michele Di Maria

Presidente dell'Unitre di Cormòns

PREFAZIONE

Questa avrebbe dovuto essere l'ultima parte del corso di filosofia dedicato, lo scorso anno accademico 2004/2005, ad alcuni temi della filosofia politica.

Come spesso succede la parte introduttiva, che necessariamente 'prepara' i materiali, procede alla definizione dei concetti, li considera nella loro evoluzione storica, finisce per rubare spazio ai temi più recenti, o comunque a quelli collocati per ultimi, che risultano così un po' sacrificati e divengono oggetto di una trattazione necessariamente più sintetica e meno problematizzata.

Dedico quindi questo lavoro proprio all'ampliamento di quei temi; lo devo ai miei entusiasti e tenaci allievi, alla loro sempre attenta e interessata partecipazione, ma anche al fatto che proprio tali temi costituiscono ai nostri giorni oggetto di dibattito continuo, per essere tra i più significativi ai fini di un possibile progetto politico per il futuro.

La filosofia non può esimersi dall'affrontare i temi del dibattito politico (se mai lo fece! Non c'è quasi concezione filosofica che non si traduca in una "visione del mondo" tale da condizionare, o quantomeno suggerire, più o meno direttamente, concrete scelte politiche), e i processi in atto nella società mondiale contemporanea di fatto impongono di interrogarsi sui fini, sui criteri, sulle ragioni, sulle forme di un agire umano che sia rispettoso di ciò che l'uomo dovrebbe e vorrebbe essere: libero di "scegliersi" come persona, di scegliere i suoi percorsi, di realizzarsi secondo i suoi progetti, in una società pacificata, che gli consenta di farlo.

Utopia si dirà. Forse. Ma utopia necessaria quanto il vivere quotidiano, che di essa non può non alimentarsi.

E allora, possiamo ripetere con Hannah Arendt: *"L'interesse per la politica è diventato una questione di vita e di morte per la filosofia stessa"*.

INTRODUZIONE

Brevemente spiego il percorso che intendo seguire e la logica da cui esso è sostenuto.

Sulla validità del sistema democratico oggi si dà un pressoché generale consenso, ma le democrazie, quelle storicamente realizzate, sono tante e nessuna sembra ancora vicina a rappresentare quella ideale di cui pure, sul piano teorico, si discute oramai da quasi un secolo.

Nel momento in cui, con il processo di globalizzazione in atto, la democrazia sembra poter rappresentare il modello idoneo a garantire giustizia sociale, pace, e sicurezza tra e negli stati, la discussione sulle sue prerogative, sulla sua - per dirlo con un termine filosofico oggi piuttosto discusso - essenza, si fa via via più vivace.

Confronteremo alcune delle teorie più rappresentative, esamineremo i timori, le diagnosi più o meno infauste di coloro che la vedono come un sistema in crisi e quindi tutt'altro che disponibile come modello universale.

Tra i vari fattori assunti via via a segno della crisi della democrazia va emergendo il conflitto delle culture, nell'accentuarsi di quel dilagante fenomeno del multiculturalismo, che è vissuto ora come risorsa, ora come pesante minaccia a un futuro di convivenza pacifica.

È possibile che la democrazia conviva con i processi di disgregazione e di frammentazione in atto nelle società contemporanee? Che sappia far fronte a quell'omologazione crescente che, in un'economia e in una politica che tende al globale, sembra in grado di decostruire proprio quell' "individuo", quella "persona umana" per la cui tutela si sono scritte negli ultimi due secoli "carte dei diritti" sempre più numerose e articolate?

Questi i problemi, questi gli interrogativi a cui cercheremo di dare qualche risposta, con l'aiuto di alcuni pensatori tra i più attenti ai temi della filosofia politica.

Inevitabilmente, in un panorama così complesso e con propositi forse così ambiziosi, dovremo operare delle scelte, semplificare e/o dare qualcosa per

scontato. Ma l'assunto di questo lavoro è, modestamente, quello di fornire una prima informazione di base, che possa offrire lo spunto per riflessioni e approfondimenti personali (per sostenere i quali ormai il materiale è vastissimo).

In fondo, soprattutto oggi, l'ambizione più grande della filosofia è quella di scuotere certezze, di suscitare interrogativi. A ciascuno poi trovare le sue risposte.

PARTE PRIMA

LA DEMOCRAZIA



Che cos'è la democrazia?
Quando ha avuto origine?
Quale la forma migliore di democrazia?

Origine, definizioni, modelli

È quasi universalmente noto che la democrazia prese l'avvio in Grecia, nell'Atene del V sec. av. Cristo, lo dice la parola stessa, il cui significato etimologico viene appunto dal greco: potere (cratos) del popolo (demos).

Questo dato storico è oggi, a dir il vero, contestato, sia pure solo in parte, da chi, come nel caso di Amartya Sen¹, rifiuta di riconoscere l'esclusività della forma democratica al mondo occidentale, che della cultura greca si sente l'erede unico; riprendiamo poco più avanti le interessanti argomentazioni di Sen in proposito.

Ciò che, tuttavia, non è sicuramente oggetto di controversia alcuna è il fatto che, soltanto in Occidente, dopo una lunga parentesi di secoli, a partire dalla fine del Settecento, sostanzialmente dalla rivoluzione francese, la democrazia si è imposta come forma di governo affermandosi via via come il sistema politico vincente.

Così, se a fine Settecento si potevano contare solo quattro paesi democratici (Francia, Inghilterra, Svizzera, Stati Uniti) a fine ventesimo secolo si è arrivati a più di cento e sempre nuovi popoli aspirano ad essa.

Non rifaremo certo qui la storia della democrazia, rileviamo soltanto che la parola, diventata di uso corrente in politica, ha assunto e assume significati assai vari così che ha finito per designare realtà anche profondamente diverse tra loro: a titolo di esemplificazione, negli anni sessanta del XX sec. si parlava di democrazia per l'Inghilterra come per la Romania e per la Cina.

Secondo l'uso più comune, la parola democrazia sembra inglobare tutti i principali valori riferibili ai concetti di libertà e uguaglianza. Si concorda, di massima, tra gli studiosi su una serie di aspetti ritenuti essenziali per una democrazia quali: garanzia di partecipazione politica per tutta la popolazione adulta, possibilità di dissenso e opposizione, alternanza al potere, concorrenza tra maggioranza a minoranza, responsività (responsiveness²) degli eletti presso gli elettori, attribuendo maggior rilievo ora all'uno ora all'altro di essi.

Se, tuttavia, l'elemento fondante - come da tutti sostanzialmente concordato - è la realizzazione dell'uguaglianza nella massima libertà, e questo significa riconoscere e accettare tutte le inevitabili diversità delle persone per consentire l'uguaglianza a tutti i livelli, nel lavoro, nella vita associativa, nell'ambito culturale locale, nazionale e internazionale, si comprende come possa esser difficile e controverso valutare la

1 Amartya Sen, filosofo ed economista indiano, premio Nobel per l'economia nel 1998. La citazione dall'opera "La democrazia degli altri" - 2004.

2 La parola "responsiveness" = responsività indica la capacità dei governanti di dare risposta alle domande dei cittadini.

“democraticità” di un sistema politico. Così, ad esempio, proprio l’Atene di Pericle ai nostri occhi apparirebbe come tutt’altro che democratica (anche se lo era rispetto alle altre città greche del V sec.): per la sua esclusione dal diritto di voto delle donne, dei nulla tenenti, degli schiavi essa sembrerebbe più vicina a un regime di apartheid (devo questa osservazione a D. Archibugi³).

La democrazia è quindi un processo, un regime in evoluzione, a partire da quel primo elemento, generico quanto si vuole, ma determinante ai fini di una sua corretta definizione, che è la discussione pubblica dei problemi comuni a una società, prima di ogni delibera.

Proprio questa prassi, in effetti, ha consentito ad A. Sen di considerare democratiche diverse comunità asiatiche. Ne “La democrazia degli altri” egli ricorda la tradizione della discussione pubblica praticata dagli intellettuali buddhisti già dagli anni successivi alla morte di Buddha e analoghe esperienze di prassi della discussione e delibera pubblica, nonché di spirito di tolleranza e di accettazione del pluralismo per l’Iran, la Battriana, l’India come la Cina e il Giappone. Significativa per quest’ultimo paese la Costituzione dei diciassette articoli, emanata, nel 604 d. C. dal principe buddhista Shotoku, nella quale si affermava tra l’altro:

“... le decisioni su questioni importanti non devono essere prese da una sola persona. Devono invece essere discusse da molte persone”

e più avanti:

“Non dobbiamo provare rancore quando qualcuno non è d’accordo con noi. Perché tutti gli uomini hanno un cuore, e ogni cuore ha le sue inclinazioni. Ciò che per noi è sbagliato, per altri è giusto, e ciò che per noi è giusto, per altri è sbagliato”.

Discussione, tolleranza e pluralismo, quindi, non sono un’invenzione dell’occidente.

Ma se la democrazia è un processo, e i suoi contenuti, le sue scelte, gli obiettivi da realizzare variano e continueranno a variare nel tempo, in rapporto a determinati contesti storici, quale definizione di essa sarà idonea a distinguerla con evidenza da quei regimi che democratici non sono? Perché, ad esempio, se obiettivo è realizzare eguaglianza e giustizia sociale, uno stato autoritario potrebbe riuscire meglio nello scopo.

Allora: che cosa fa di una democrazia una buona democrazia? È possibile far riferimento a modelli?

Storicamente abbiamo avuto: la democrazia diretta, la democrazia rappresentativa, la democrazia plebiscitaria, la democrazia parlamentare, la democrazia popolare, la democrazia liberale, la democrazia repubblicana, la democrazia socialista.

Considerato il piano dello sviluppo storico della democrazia, sistema in espansione, L. Morlino⁴ propone la seguente scala di definizioni:

3 D. Archibugi, dirigente del CNR e consulente dell’OCSE. Autore, insieme a D. Beetham, professore di filosofia politica e consulente dell’UNESCO, di “Diritti umani e democrazia cosmopolita” - 1998.

4 L. Morlino in “Democrazie e democratizzazioni” - 2003.

- a) una definizione generale, che sostanzialmente incontra l'assenso di tutti gli studiosi, che intende la democrazia come una forma propria della liberal-democrazia di massa sviluppatasi nel mondo occidentale, con i principi e le istituzioni che le sono proprie;
- b) una definizione procedurale (ne parliamo più avanti);
- c) una definizione minima, se ci si vuol fermare ai pochi aspetti che consentono di stabilire una soglia, al di sotto della quale un regime non può venir considerato democratico;
- d) una definizione genetica, con riferimento alle lontane premesse e origini storiche (dalla Magna Charta, se si vuole, a J. Locke);
- e) una definizione normativa, che considera l'affermazione e l'estensione progressiva dei diritti individuali e delle comunità, solo attraverso i quali è possibile assicurare libertà ed uguaglianza.

Un tanto per gettare un primo sguardo sulla complessità del problema. Il confronto non è facile. Sulla base di quali parametri giudicare? A definire una democrazia sono sufficienti i criteri formali, le regole o procedure, come si dice, o non piuttosto i contenuti, i principi, i valori cui fa riferimento, gli obiettivi che essa intende perseguire? La democrazia è soltanto "procedura" come sostenuto dai teorici della teoria proceduralista, o si caratterizza per i suoi contenuti materiali, sostanziali, come sostenuto invece dai teorici della democrazia sostanziale?

Il dibattito

Proprio questi due ultimi interrogativi hanno finito per raccogliere sinteticamente pressoché tutte le argomentazioni del contemporaneo dibattito sulla democrazia. Un dibattito estremamente aperto, vivace e complesso tra le numerose intermediazioni che hanno finito per suggerire diversi modelli alternativi al “proceduralismo puro” e al “sostanzialismo puro”.

Come intuibile, questo tipo di dibattito mette in gioco concetti relativi alla filosofia politica, al rapporto tra diritto e morale su cui avremo occasione di fermarci più avanti. Cercheremo di fare una distinzione di massima tra questi due modelli (con inevitabili semplificazioni e omissioni di cui mi scuso fin d'ora), per presentare poi una proposta di mediazione.

Riportiamo allora l'assunto di base delle due alternative:

- a) per i proceduralisti la democrazia si regge su proprie istituzioni;
- b) per i sostanzialisti la democrazia si regge su norme.

a) Secondo “i proceduralisti” - i sostenitori della democrazia procedurale - la democrazia non è altro che il complesso delle regole formali, quindi delle procedure che la contraddistinguono e che sono: il suffragio universale, elezioni libere, una struttura decisionale eletta (parlamento), un governo responsabile verso il parlamento o eletto dal corpo elettorale, strutture di intermediazione (partiti). È questa, come si vede, una definizione formale.

Come afferma H. Kelsen, “... come metodo la democrazia è una forma”.

In effetti la procedura attraverso la quale si attua in pratica l'ordinamento di una società è considerata “formale” per distinguerla dal contenuto dell'ordinamento, che è un elemento materiale o “sostanziale”. Nell'ambito di questa definizione quindi, in un regime democratico, che risulta definito solo dalla correttezza e dalla certezza delle procedure, non si dà invece certezza alcuna sull'esito delle decisioni che verranno prese attraverso queste procedure anche se, come afferma Bobbio⁵, restano escluse quelle decisioni che contribuirebbero a render vane una o più regole del gioco (quali ad esempio, ricorda Morlino⁶, la salvaguardia della proprietà privata, che appartiene al piano genetico⁷ della democrazia, o la risoluzione pacifica dei conflitti tra le parti sociali.)

5 N. Bobbio, “Teoria generale della politica” - 1996.

6 L. Morlino, op. cit.

7 L. Morlino: “La salvaguardia della proprietà privata fa parte del piano genetico della democrazia, nata da un accordo tra le parti sociali e le istituzioni” (v. la teoria del contratto in J. Locke).

Conta, dunque, sempre per ricordare Bobbio, il “come” e il “chi” decide, non “il che cosa”.

Democrazia è quindi semplicemente “*il potere del popolo di adottare decisioni politiche generali su un terreno di uguaglianza tra coloro che vi sono inclusi*” (Bobbio).

La democrazia assicura libertà e uguaglianza nella titolarità e nell'esercizio del potere, ma non può assicurare, e di fatto non assicura, l'eguaglianza sociale, economica, e tutte le libertà fondamentali contenute nei vari cataloghi dei diritti. Fondamentale in democrazia, sul piano dei principi, è il disaccordo (tra diverse concezioni), e il ricorso all'autorità, che traduce le preferenze in decisioni. Sono le procedure a rendere legittime le decisioni, ma non ne giustificano gli esiti: potrebbero scaturirne esiti immorali e deprecabili. Gli esempi storici in proposito non mancano: dalla morte di Socrate all'elezione di Hitler o, per ricordare un episodio più volte menzionato da Kelsen, fu una scelta democratica la decisione tra Cristo e Barabba⁸.

Occorre quindi concordare con quanto affermato da K. Popper (che riprendeva un'affermazione di W. Churchill) “La democrazia è la peggior forma di governo a eccezione di tutte le altre”? E accontentarsi di chiedere alla democrazia di garantirci soltanto la possibilità di un'alternanza al potere?⁹

Oppure: è necessario porre alla base dei sistemi democratici delle norme, dei principi dai quali non si può derogare?

b) Questa la tesi “dei sostanzialisti”. Si tratta, come ognuno comprende, della necessità di far riferimento a una carta costituzionale e ai diritti in essa e da essa garantiti. I sostanzialisti (o deliberativisti¹⁰ come vengono più comunemente chiamati con un termine che viene dal mondo anglosassone) vedono nella teoria procedurale una concezione astratta, meccanica della democrazia, che si affida, nelle sue scelte, unicamente a un criterio statistico, quantitativo. Alla fine ciò che conta in essa è soltanto la conta dei voti, in base al principio della maggioranza. È una democrazia aggregativa, in cui, invece di cercare di arrivare a un consenso, ci si limita a fare la somma degli interessi.

Ma, obiettano i proceduralisti, le carte dei diritti costituirebbero dei limiti all'azione politica.

A loro parere, una costituzione intesa come un corpo rigido di norme finisce per tradire la democrazia, perché sottrae materia alla libera discussione e soprattutto, inevitabilmente, privilegia una concezione del bene fra tante altre, fa riferimento a un determinato modello di società giusta, quello che appunto emerge dall'elenco dei diritti inviolabili e quindi indecidibili. E inoltre a chi spetta scegliere tra le diverse concezioni del bene? Ognuno ha una concezione diversa di quella che sarebbe una società

8 H. Kelsen, “La democrazia” - 1981 (L'episodio è citato in più scritti).

9 K. Popper, “Alla ricerca di un mondo migliore” - 1984.

10 L'aggettivo ‘deliberativo’, secondo l'uso inglese, significa ‘dibattimentale’. Esso non ha il senso giuridico della decisione, bensì il senso classico-retorico della discussione comune e dell'argomentazione pubblica (L. Ceppa).

giusta, e proprio quest'ultima dovrebbe essere oggetto del dibattito in un sistema democratico e non precostituita ad esso.

Le proposte per una mediazione

“Padre fondatore” della teoria deliberativa della democrazia è considerato J. Habermas¹¹ al quale, a dir il vero, si deve una concezione piuttosto articolata della democrazia, che egli chiama “procedurale deliberativa” e che si pone come proposta alternativa, intermedia, tra i due modelli del proceduralismo e del sostanzialismo o comunitarismo puro (introduciamo questo termine con il quale, prevalentemente negli U.S.A. si chiamano i pensatori antiproceduralisti).

Habermas riprende la distinzione classica tra democrazia nel modello liberale e democrazia nel modello repubblicano. La democrazia liberale (il riferimento è a Kant) riconosce i cittadini come titolari di diritti soggettivi negativi, quei diritti cioè che definiscono la libertà da coercizioni esterne (storicamente: dalla Chiesa, dallo Stato); nel modello repubblicano (il riferimento è a Rousseau), invece, la democrazia vede i diritti piuttosto come libertà positive (diritto di fare), quei diritti, cioè, che garantiscono la partecipazione alla vita sociale; vi prevale, dunque la dimensione oggettiva del diritto.

Nella democrazia liberale l'agire dei cittadini si configura come un “agire strategico”, volto alla tutela dei propri interessi, nel modello repubblicano si afferma “l'agire dialogico”, che, sollecitato dalla dimensione della solidarietà, si volge alla ricerca del “bene comune”.

Habermas riconosce il limite di entrambi i modelli: il primo rischia di essere assorbito dalla logica del mercato, il secondo pecca di eccessivo idealismo. Come mediazione tra le due egli propone “la democrazia procedurale deliberativa”:

*“In questo tipo di democrazia prevale il dialogo tra le diverse componenti della società, come strumento di ricerca del consenso. Essa non impone un catalogo di contenuti morali precostituiti, che costituirebbero un vincolo alla prassi democratica: tutti i contenuti sono disponibili e la correttezza degli esiti dipende dalla modalità attraverso cui si perviene alla decisione”.*¹²

Problema di fondo della democrazia, individuato appunto - continua Habermas - nel passaggio da Kant (libertà come autonomia della persona morale) a Rousseau (autonomia della sovranità popolare), è come conciliare autonomia privata e autonomia pubblica. Se democrazia = autogoverno, l'autonomia non si dà senza le condizioni che consentono ai cittadini di esercitarla, senza cioè lo “stato di diritto” che riconosce a tutti il diritto a uguali libertà soggettive, a condizioni uguali che consentono di esercitare tale libertà.

11 J. Habermas, uno dei maggiori filosofi contemporanei. Insegna all'università di Francoforte sul Meno.

12 J. Habermas, “L'inclusione dell'altro” - 2002.

Ma non si dà luogo a una pura sommatoria degli interessi individuali:

“Nella prassi politica democratica si realizza, secondo i principi dell’agire comunicativo, un superiore livello di intersoggettività grazie a quei processi di intesa che vedono confrontarsi in un processo di interazione i contenuti del dibattito parlamentare con l’opinione e la volontà più o meno razionali, che si formano nelle ‘arene’ proprie della sfera pubblica” (da L’inclusione ell’altro).

In questo tipo di processo di formazione del consenso assume un ruolo fondamentale la “società civile”, concetto cardine delle attuali riflessioni sulla effettiva realizzabilità della democrazia. La società civile, per sua natura essenzialmente pre-politica, è distinta sia dal sistema economico sia dall’amministrazione pubblica. È in essa che si attua la forza socio-integrativa della solidarietà. Come afferma E. Pariotti¹³ la società civile:

“è un serbatoio cui attingere per il rinnovamento delle istituzioni, per affrontare le questioni della giustizia sociale, il rafforzamento della partecipazione, la vivificazione dei legami sociali. Ma soprattutto la società civile è il luogo in cui si strutturano i rapporti sociali, e in cui l’interesse personale può esser riproposto, o riconsiderato sulla base di interessi generali”.

Non si dà, insiste Habermas, nella democrazia deliberativa, come precostituita, nessuna morale, né un qualche consolidato diritto positivo che, in quanto presupposto, finirebbe per pregiudicare, come sostengono gli antideliberativisti, proprio la liberazione politica di una democrazia.

Tra democrazia e diritti non sussiste nessuna contrapposizione¹⁴, in quanto i diritti non sono presupposti, come limiti invalicabili, alla democrazia, ma le sono cooriginari, poiché senza diritti non si dà democrazia. Né risulta, quindi, imposta alcuna monistica visione del bene. La politica non discende da una morale, anche se non può prescindere da valutazioni morali.

Ciò a cui si tende, dinanzi all’inevitabile conflitto di diverse concezioni etico-politiche, è: *“cercare di arrivare al consenso razionalmente motivato, attraverso il confronto di ragioni che siano persuasive per tutti, dopo una valutazione libera e ragionata delle alternative”*. Attraverso la discussione pubblica si modificano via via: *“i processi di autocomprensione che promuovono scelte non paternalisticamente calate dall’alto, né frutto di occasionali aggregazioni di interessi”*.¹⁵

Habermas riporta, a titolo di esemplificazione, il percorso fatto nella società occidentale dalle politiche femministe delle pari opportunità.

La politica liberale, in un primo momento, fattasi carico delle discriminazioni derivanti dall’identità sessuale, si era impegnata a garantire pari opportunità nella concorrenza per i posti di lavoro, nel prestigio sociale, nel potere politico ecc. Poiché que-

13 E. Pariotti in “Ragion Pratica” n. 22 - 2004.

14 A. Pintore in “I diritti della democrazia” - 2003.

15 J. Habermas, op. cit.

sta parificazione formale metteva ancor più in evidenza la disuguaglianza di fatto, si era provveduto a rimediare con interventi di politica sociale, quali, ad esempio, la normativa riguardante la gravidanza e la maternità. I risultati di questi provvedimenti, eccessivamente generalizzanti nel considerare le diverse situazioni di svantaggio, avevano finito però per provocare, come denunciato dalle femministe, altre nuove discriminazioni. Da ciò tutte la serie di indicazioni relative a una più corretta applicazione delle "politiche della differenza".

Nel processo democratico debbono esser parimenti tutelate autonomia privata e autonomia pubblica:

"le asimmetrie esistenti tra esperienze e posizioni di vita di uomini e donne devono sempre esser preventivamente discussi nella sfera pubblica, e più precisamente nel dibattito pubblico circa l'interpretazione adeguata dei bisogni e dei criteri. Questa prassi 'proceduralista' consente di superare la tradizionale controversia tra libertà soggettive della concorrenza privata e i diritti garantiti dall'assistenza prevista dalle politiche sociali".¹⁵

Sempre sul tema della concezione della democrazia deliberativa propone interessanti riflessioni F. Viola¹⁶. Egli considera come nella prassi comune di una democrazia costituzionale i valori costituzionali non possono mai esser al tutto definiti e come quindi necessitino di interpretazione. Un tanto per confutare la tesi che una democrazia costituzionale possa esser antideliberativa. Non è mai possibile, infatti, per un legislatore o giudice prevedere tutte le variabili che possono entrare in gioco nell'applicazione di una norma. Così se, ad esempio, si intende regolare la pornografia, occorre decidere se il principio morale che condanna la censura si estenda o meno al caso della pornografia. E questo richiede un ragionamento morale.

Né si può evitare di interpretare: non è infatti possibile sapere come i Padri costituzionali, nel voler garantire la libertà di espressione, si sarebbero comportati verso la pornografia. I giudici o legislatori che siano devono dunque confrontarsi con principi etico-politici, che chiedono di essere interpretati, argomentati in relazione alla varietà delle circostanze storiche.

Non si dà, invero, una procedura deliberativa pura, cioè libera da presupposti: c'è sempre un "punto di partenza" che non è esso stesso deliberato. Ciò che conta è che questi stessi presupposti siano a loro volta soggetti al procedimento deliberativo, che è volto, tra l'altro, "a far cambiare idea", a trasformare le opinioni degli individui attraverso argomenti razionali o ragionevoli che si appellano a valori imparziali, così da raggiungere un comune modo di pensare.

Non si dà quindi una rigida "costituzione custode" delle ragioni e dei fini, come sostiene la democrazia sostanzialista costituzionale, né un proceduralismo puro che ritiene che si possa deliberare senza alcun presupposto, ma una democrazia costituzionale deliberativa che, come abbiamo visto, opera sulla base del rapporto diritto e morale, politica e morale.

16 F. Viola in "Ragion Pratica" n. 20 - 2003.

La crisi della democrazia

Avevamo considerato, all'inizio di questo lavoro, come, al di là della discussione sui vari modelli, o sull'esistenza di un possibile modello ideale, la democrazia venga comunque considerata il sistema politico vincente, tanto che solo un'esigua minoranza di pensatori le si dichiara contraria.

E tuttavia, proprio a partire dagli ultimi decenni del secolo scorso, si è cominciato a parlare di "crisi della democrazia" quando non anche di "fine della democrazia" (v. "La fine della democrazia" di M. Guehenno cit. più avanti). Diversi fattori inducevano - particolarmente dopo l'ondata di democratizzazione successiva alla caduta del muro di Berlino, che aveva portato qualcuno a parlare addirittura di "fine della storia" (F. Fukuyama in "Fine della storia" 1992) - a vedere i segni di un processo di arretramento della democrazia: molti governi contestavano le conquiste sociali degli anni sessanta, venivano emergendo nuovi contrasti tra gruppi etnici, con rischi per l'unità nazionale, o addirittura di guerre civili per la separazione delle etnie (Canada, Spagna, Australia, Italia, Belgio e dopo il 1989 paesi dell'ex U.R.S.S. e dell'ex Jugoslavia).

Alcuni pensatori (v. ad es. R. Dahl e R. Huntington) ritenevano la democrazia un sistema di governo solo occidentale, peculiare della cultura (quando non della razza) occidentale, e come tale non estensibile ad al di fuori di essa.

Già N. Bobbio, peraltro, aveva affermato che i sistemi democratici *"sono estremamente fragili e che sarebbe certamente sbagliato ritenere che i successi conseguiti dalla democrazia siano oggi irreversibili"*.¹⁷

Ma ben più minacciose, negli ultimi anni, sono apparse le sfide che la globalizzazione va ponendo alla democrazia, con i processi di interconnessione economica, politica, giuridica, militare, culturale, che vedono ormai superato il tradizionale ambito territoriale del potere, della sovranità dello stato, e delle pratiche democratiche (rappresentanza, partecipazione politica ecc..) che in esso si svolgono. Ciò che soprattutto risulta esser messo in discussione è l'equilibrio tra diritti dei cittadini e sovranità popolare.

Come afferma, allarmato, Guehenno¹⁸:

"La società degli uomini è diventata troppo vasta per formare un corpo politico. I cittadini formano sempre meno un insieme capace di esprimere una sovranità collettiva; sono solo soggetti giuridici, titolari di diritti e sottoposti a obblighi in uno spazio astratto, dalle frontiere sempre più indeterminate".

17 N. Bobbio, "Il futuro della democrazia" - 1994.

18 M. Guehenno, "La fine della democrazia", questo ed i passi successivi.

Lo stato nazionale, luogo tradizionale della democrazia, oramai non dispone più né della difesa né della giustizia: guerra, moneta, equilibrio ecologico, flussi di immigrazione già sono sottratti al suo controllo. Nell'era "della telecrazia, videocrazia, e sondocrazia - come provocatoriamente afferma M. Cacciari - quale democrazia rappresentativa può darsi?"

La centralità della comunicazione e dell'informatizzazione della produzione fanno nascere nuove figure sociali, svincolate dagli antichi legami con la tradizionale sfera pubblica innervata sulle istituzioni. "Senza un 'Nomos'¹⁹ positivamente radicato, ogni diritto pubblico ha un'esistenza spettrale". Saltati gli antichi mediatori sociali: partiti, sindacati, parlamento, avremo un'era della tecnopolitica in cui vincerà la coppia populismo - cesarismo, un impero senza imperatore.

Continua Guehenno:

"Privato della 'cittadinanza' l'uomo si ridurrà a semplice 'homo oeconomicus' teso solo a tutelare i suoi spazi di libertà negativa. Arriveremo a forme di atomizzazione relazionale: saremo tutti 'simili', elementi interscambiabili di un colossale Lego sociale, in una società senza scopo e senza significato, senza centro e senza capitano".

Stiamo andando verso una società:

"che richiama i modelli della meteorologia: un ordine perfettamente razionale e tuttavia imprevedibile; un equilibrio instabile tra accelerazione e inerzia". "Per due secoli, - continua ancora Guehenno - abbiamo pensato la libertà attraverso la sfera politica che doveva organizzarla. Abbiamo voluto esser cittadini. Ma oggi la cittadinanza non è che un metodo comodo per manifestare il malumore nei confronti dei dirigenti. Abbiamo perso il fondamento della nostra dignità di uomini liberi, l'aspirazione a formare un corpo politico. Questa indifferenza ha effetti più ipocriti delle antiche tirannia: è dolce come un'emorragia lenta e inarrestabile".

Ho voluto riportare con ampiezza le riflessioni di Guehenno, perché riassumono assai efficacemente i timori di quanti in questi anni, anche provenendo da ideologie diverse, si interrogano con ansia sul futuro della democrazia in una società sempre più frammentata, atomizzata, quasi dimentica di sé. Timori, come si sarà capito, in buona parte accentuati dall'ansia con cui si seguono i fenomeni indotti dalla globalizzazione. Avremo occasione di ritornarci su più avanti. Qui interessa fermarci ancora al piano delle democrazie nazionali, per individuare, se si danno e nei modi in cui si danno, i segnali di una reale crisi, di quella "eutanasia" della democrazia di cui ci parlano allarmati tanti intellettuali.

Per restare alla realtà vicino a noi, cosa che forse ci aiuta a comprendere meglio eventi e teorie, riprendiamo i termini di un dibattito sull'argomento, che si è svolto

19 Nomos = il diritto consuetudinario. Ciò che è fissato, ordinato secondo l'uso, radicato nella tradizione.

sulle pagine della rivista "Micromega" (n. 2 del 2004), tra intellettuali di varia provenienza.

Se l'occasione può apparire estemporanea - commenti a un'opera di Flores d'Arcais²⁰ di recente pubblicazione - il tema sottinteso è di forte interesse per il nostro discorso.

D'Arcais introduce il tema della discussione con la domanda: "è possibile oggi rifondare la democrazia?" Nei diversi interventi vengono sottolineati i "mali" della democrazia, quella italiana, ma il discorso è facilmente trasferibile su un piano generale.

Cominciamo dalle considerazioni dello stesso promotore, Flores d'Arcais. A suo parere, la democrazia oggi è a rischio perché si va appiattendosi sulle sole ragioni del mercato, tende ad essere una democrazia di mercato "prodotta e garantita" dal profitto. Riprendendo le note e pregnanti analisi di H. Arendt, d'Arcais stigmatizza l'atteggiamento che si va diffondendo nelle masse via via che si allontanano dalla gestione della cosa pubblica, che tendono a delegare ai pochi, più o meno interessati, tradendo così quello che è il fondamento stesso della democrazia, cioè l'esercizio della sovranità popolare. Per dirla con le suggestive ma anche dure parole di H. Arendt nella sua analisi del passaggio al totalitarismo:

*"è dalla democrazia che nasce il totalitarismo ... da quella 'normalità' dei lavoratori e dei 'padri di famiglia' che si traduce in conformismo, frutto di egoismo individuale, disaffezione per la sfera pubblica, massificazione dei comportamenti e delle conoscenze, l'esatta antitesi del 'cittadino', che finisce per accettare, anzi per sostenere tranquillamente, il totalitarismo ... Un individualismo che finisce per esser schiavo della tecnica come della logica del profitto".*²¹

Ma ci sono altri mali della democrazia, altri nemici quali: i pregiudizi da cui non si sa o non ci si vuole difendere, la propensione a giustificare o quantomeno ad accettare come "mali minori" i cosiddetti "costi umani", cui ci si arrende con una sorta di cinico realismo che ricorda il machiavellico (ma in realtà non del tutto correttamente riconducibile a Machiavelli²²) "il fine giustifica i mezzi". *"Così si dà per scontato che comunque si avranno ingiustizie e disuguaglianze sociali: un comodo alibi, a parere di d'Arcais, per evitare di impegnarsi a combatterli"*.

Se ci spostiamo dal piano etico abbiamo le analisi rivolte agli aspetti strutturali della democrazia. Così V. Havel²³ denuncia *"la vecchia politica di classe e di partito ... i partiti macchina e il monopolio dei politici di professione"*. Altri lamentano lo 'scarto' tra costituzione e realtà della prassi politica e della vita, tra la sovranità di tutti e l'oligarchia di fatto, la manipolazione dei mass-media.²⁴

20 P. Flores d'Arcais, filosofo, direttore di Micromega.

21 H. Arendt in "La banalità del male".

22 La frase risulta da un'extrapolazione dal testo del "Principe" e ha finito per indicare impropriamente tutta la teoria politica del Machiavelli.

23 Letterato, drammaturgo e poeta, ex-presidente della Repubblica Ceca.

24 R. Rossanda, A. Cavarero, R. Esposito, R. Bodei e J. Subirats.

A parere poi di chi, come lo storico F. Cardini, si professa antidemocratico, non è il caso di parlare di "crisi della democrazia", perché la democrazia è in crisi da sempre:

"dalla morte di Socrate alle ultime elezioni italiane e americane (sic) la democrazia non ha fatto altro che guasti ... Abbiamo dinanzi a noi due millenni di retorica democratica, ma la democrazia è sempre stata lotta tra gruppi di influenza: poteri massmediali, dell'economia, della finanza".

Tutto ciò non fa altro che confermare - sostiene ancora Cardini - l'inconciliabilità di libertà e uguaglianza, e, una volta caduta "la favola bella" dei diritti naturali (non ci sono diritti in natura) non restano principi a cui ancorare la democrazia, né per lui, che si professa cattolico, è possibile fondarla, come propone d'Arcais, sull' "autos nomos" = ciascuno è legge a se stesso.

Quest'ultima affermazione ci porta sul piano, altrettanto dibattuto, della giustificazione, della legittimazione della democrazia. La secolarizzazione²⁵ non permette certo più di ancorarla alla religione, né d'altronde, si può lasciar libero il campo a nichilismo ("Il Dio è morto" di Nietzsche) e relativismo dei valori. Anche per un laico, come afferma il filosofo R. Bodei e per e in una società laica il tema dei fondamenti è tutt'altro che irrilevante.

Le proposte per uscire dalla crisi

Tralasciamo i numerosi altri problemi cui potremmo ancora accennare, e forse ognuno di noi ne ha presente qualcuno. Vediamo invece qui alcune delle proposte, suggerite all'interno del dibattito, sui modi per "reinventare" la democrazia, quantomeno su quelle che trovano sostanzialmente concordi quasi tutti gli intervenuti al dibattito.

Anche "l'antidemocratico" Cardini ritiene che occorra: "prender sul serio la democrazia" (con il conforto, come egli dice, della storia e della politica, perché sul piano concettuale egli non ci crede). La democrazia non potrà vincere la sfida del futuro se - sono parole di Cardini -

"... non recupereremo la libertà come partecipazione. ... i cittadini devono riappropriarsi del loro ruolo e della loro responsabilità di quel che sta accadendo nel mondo ... reagire al ciecosordomutismo del disimpegno civico, ... non regredire dalla dignità di cittadini al livello di consumatori, ridursi a individui isolati ... che si lasciano espropriare della loro volontà ma anche della loro coscienza".

Trovo estremamente significativo che un intellettuale che, come ha affermato più volte, non crede nella trasparenza e nella possibilità di controllo della società civile, mostri invece tanta fiducia nella partecipazione consapevole dei cittadini alla gestione della politica.

25 Secolarizzazione indica il processo che in occidente ha portato alla separazione tra Stato e Chiesa. Letteralmente significa riduzione di un chierico allo stato laico.

Aggiunge d'Arcais: "... solo la politica ci può salvare" (si avverte la polemica con l'heideggeriano²⁶ "oramai solo un dio ci può salvare"), politica intesa come azione di ciascuno nel suo "esser con gli altri". Valore fondante della democrazia è il riconoscimento: "della pari dignità del tu". Valore fondante, afferma d'Arcais, ma non fondabile; valore non metafisico perché: "... non è neppur ipotizzabile il ritorno a maiuscole Verità metafisiche", ma che, una volta scelto, discrimina inevitabilmente tra tutte le doxa (opinioni), se si saprà "... rendere istituzionalmente praticabile e vincente il metodo dell'argomentazione rispetto a quello della suggestione-manipolazione ... della televendita della democrazia".

Non molto diverse le riflessioni degli altri intervenuti sulla necessità della libera e corretta informazione, ma soprattutto dell'impegno, della partecipazione; è comune a tutti questi pensatori un forte richiamo, quasi mai dichiarato, ma sempre sottinteso ai loro moniti, a quel terzo termine del trinomio della rivoluzione francese, quella "fratellanza (fraternité)" che sembrava esser stata dimenticata ("il parente povero" come la chiama R. Zoll in "La solidarietà" 2003) dalla storia. Termine sospetto con la sua valenza più sentimentale che razionale tant'è che Cardini, l'unico a parlarne esplicitamente, le preferisce il termine 'solidarietà' ("meno carico di pathos o di misticismo"), eppure oggi diventato una sorta di pietra di paragone dei sistemi democratici, il valore su cui sembra che essi si possano fondare, o rifondare, sulla base di un neo-illuminismo, maggiormente avvertito, più attento dell'illuminismo storico, alle complesse trame dei vissuti dei singoli e delle comunità,

È un tema sul quale ritorneremo nei nostri capitoli conclusivi. Qui conta rilevare questo tipo di apertura che ci consente di concludere nel segno del rifiuto della pessimistica previsione che ci si avvii verso un'era, come si è detto, post-democratica.

26 M. Heidegger (m. 1976) pronunciò questa frase, dal significato ermetico, in un'intervista da lui rilasciata al settimanale Der Spiegel, con l'impegno di non pubblicarla prima della sua morte.

PARTE SECONDA

DIRITTI UMANI E MULTICULTURALISMO



Quali sono?

Si può parlare di diritti umani fondamentali?

Come e quanto vengono rispettati?

I diritti umani: da quando?

Si può parlare di diritti umani fondamentali?

Del rapporto tra diritti umani e democrazia abbiamo già parlato nelle pagine precedenti; Habermas li ritiene inscindibili, cooriginari.

Dedichiamo questo capitolo a un discorso un po' più ampio sui diritti umani, sulla loro origine, sul loro significato. Quali sono, qual è la loro fonte, chi e che cosa li giustifica, si può parlare di diritti umani fondamentali? Queste le domande, su cui in parte è aperto ancor oggi il dibattito tra storici e filosofi.

L'età delle certe dei diritti umani universali è cominciata solo dopo la seconda guerra mondiale, con la Dichiarazione dei diritti umani universali da parte delle Nazioni unite, nel 1948 (56 stati membri la sottoscrissero, 8 furono i contrari). Ma le premesse storiche risalgono a tempi ben più lontani.

La nozione di diritto umano - contrapposta a quella di dovere, che fino ad allora aveva quasi esclusivamente dominato nella riflessione politica, doveri dei regnanti, doveri dei sudditi - matura e si diffonde a partire dal XVII secolo, l'età del giusnaturalismo e del primo diritto internazionale. Alla base essa ebbe ben presto la dottrina del nascente liberalismo e la concezione filosofica dell'individualismo: si sottolineava l'unicità della persona, la sua inviolabilità, si chiedevano limiti al potere assoluto. Da J. Locke, ma anche già da Hobbes, il fine della società, ma anche ciò che le conferisce legittimazione, cominciò ad essere la tutela dei diritti individuali: vita, libertà, proprietà e, più tardi, anche perseguimento della felicità. Con Rousseau poi l'attenzione si sposterà sulla comunità.

Sarà poi Kant, con la sua concezione della centralità dell'essere umano dotato di autonomia morale, a definire legittima l'azione dello stato solo se e fino a quando è "al servizio" dei diritti umani. Si rovesciava così una dottrina secolare del potere sovrano, che lo aveva visto come arbitro unico delle sorti dei propri sudditi.

Nel corso del XVIII secolo, il secolo dell'illuminismo, le formulazioni e le dichiarazioni dei diritti umani che si susseguirono, dalla rivoluzione americana alla rivoluzione francese assunsero un sempre più accentuato "potenziale rivoluzionario", poiché contenevano esplicite richieste per il futuro, rivendicazioni che prefiguravano rapporti e strutture politiche radicalmente nuovi.

Nati quindi come richieste politiche, i diritti si trasformarono in pretese giuridiche, soprattutto nel corso del XIX secolo.

Intanto si erano venute formulando via via nuove categorie di diritti.

Comunemente si parlava, finì a un paio di decenni fa, di tre fondamentali categorie di diritti: diritti liberali (civili, politici), diritti sociali (economici, sociali), diritti cul-

turali. Accanto a questi possiamo oramai collocare i diritti che Bobbio chiama di "nuova generazione", sono i diritti "in fieri" i cosiddetti diritti ecologici, diritti dell'ambiente e quelli relativi alle questioni di bioetica.

L'ultima fase dei diritti è quella che vede la loro progressiva internazionalizzazione (dopo la seconda guerra mondiale, come ricordato più sopra) e la tendenza verso la globalizzazione nel corso della seconda metà del XX secolo.

Con la Dichiarazione dei diritti umani, nel 1948, da parte dell'O.N.U. (diritti civili e politici, economici e sociali e culturali solo positivi) si è indubbiamente aperta una fase decisamente nuova, una diversa era storica, perché la dichiarazione riguarda sia il livello nazionale che quello internazionale. Per la prima volta nella storia gli stati sono chiamati a giustificare il loro modo di trattare i cittadini (gli individui o i gruppi sotto la loro giurisdizione). Sotto l'egida delle Nazioni unite, i diritti umani hanno la precedenza sull'esclusivo dominio del diritto pubblico interno: sulla base dell'art. 7 della Carta dell'O.N.U. gravi violazioni degli obblighi derivanti dai diritti umani fuoriescono dall'ambito della mera giurisdizione interna; così l'azione sia nazionale che internazionale dei singoli stati può esser messa in discussione nelle sedi internazionali, anche se su questa strada - possibilità di intervento negli affari interni di un Paese - non tutto è chiaro, né concordato, e margini di discussione forse rimarranno sempre, data la variabilità delle situazioni che possono presentarsi.

Ma quali sono i diritti umani, quale il loro contenuto?

Riportiamo la tabella proposta da P. Comanducci, e da lui ripresa dagli art. 1-27 della Dichiarazione univ. dei diritti del '48, nonché da successivi provvedimenti adottati dall'Assemblea Generale dell'O.N.U., tra il 1966 e il 1992:

- a) I diritti umani "liberali", che sono stati consacrati nelle prime carte dei diritti settecentesche, e che trovano ora riconoscimento in pressoché tutte le carte fondamentali, sia nazionali che internazionali, sono: diritto alla vita, alla libertà, alla sicurezza, all'uguaglianza davanti alla legge, alle garanzie processuali, specie in campo penale, alla privacy, al libero movimento, di asilo, alla nazionalità, a formare una famiglia, alla proprietà privata, alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione, alla manifestazione della propria opinione, ad associarsi, a partecipare attivamente e in modo paritario al processo di decisione politica.
- b) I diritti umani "sociali", assenti nella prime dichiarazioni, sono stati consacrati nelle costituzioni e nelle carte internazionali del dopoguerra. Essi sono: diritto alla sicurezza sociale, al lavoro, a una salario proporzionato al lavoro e sufficiente a una vita dignitosa, a formare sindacati, al riposo, a uno standard adeguato di vita, all'educazione, a partecipare alla vita culturale.
- c) I diritti umani "culturali" sono diritti a veder rispettata la propria identità e quindi la propria differenza culturale in senso lato. Essi sono di due tipi: negativi e positivi. I diritti negativi sono diritti alla non interferenza da parte di privati e degli stati entro la propria sfera culturale. I diritti positivi sono diritti ad ottenere il rispetto e la conservazione della propria identità culturale da parte dei privati e

degli stati. I diritti culturali negativi sono già da alcuni anni previsti in varie costituzioni e in alcune dichiarazioni dei diritti in ambito internazionale (non erano contemplati dalla Carta del '48). I diritti culturali positivi, fino a non molto tempo fa, erano soltanto rivendicati da parte dei movimenti multiculturalisti o femministi, e da parte delle filosofie politiche comunitarie, ma non avevano ricevuto nessuna consacrazione in documenti di carattere internazionale. Solo in tempi più recenti sono stati riconosciuti da parte della prima Sottocommissione per la prevenzione della discriminazione e la protezione delle minoranze, e poi dell'Assemblea generale dell'O.N.U. (nel 1992).

- d) I diritti umani "ecologici" sono diritti alla preservazione di un ambiente adatto alla vita umana e alla conservazione di un'ampia molteplicità di specie viventi. Sono diritti relativamente nuovi che ancora postulano la necessità di un loro riconoscimento e di un'adeguata tutela.²⁷

Se questa tavola dei diritti trova sostanziale riconoscimento in tutti gli stati democratici o che facciano riferimento a una costituzione, rimane ancora oggetto di discussione tra teorici e politici come si possano configurare i rapporti tra di essi, cioè tra le varie categorie di diritti. Si tratta in fondo, come ben vediamo, del problema di base della democrazia: è possibile conciliare libertà ed uguaglianza, diritti liberali e diritti sociali o, in altri termini, interesse privato e interesse pubblico? Si può forse risolvere il problema costruendo una scala di priorità, una sorta di gerarchia tra diritti?

Certamente la risposta a questi interrogativi non può non esser rapportata a una determinata concezione della realtà, e quindi, in ultima analisi, per quanto attiene al piano politico, a un'ideologia. O, quantomeno, così è stato nella lunga storia dei diritti. Ma oggi, di fronte ai problemi posti dalla globalizzazione, dall'inevitabile internazionalizzazione del diritto, diventa urgente individuare formulazioni del diritto che possano esser accettate come vincolanti a livello mondiale.

Può darsi un comune fondamento alla convivenza umana a fronte di tante culture, religioni, stili di vita? Si danno "fonti del diritto" la cui autorità sia universalmente riconosciuta o riconoscibile?

Molto pragmaticamente qualche anno fa', Bobbio, lo abbiamo già ricordato, affermava che la questione dei diritti non è come giustificarli, ma come tutelarli!²⁸

Oggi questo può non bastare: di fronte al dilagante fenomeno delle rivendicazioni di identità etniche, culturali, religiose, non possiamo sottrarci al compito di trovare un possibile comune terreno di intesa. Questo non può non essere compito della filosofia politica.

27 Vedi le Appendici in fondo a questo testo: "Dichiarazione" del 1789 e "Dichiarazione universale" del 1948.

28 Opportunamente l'ONU nel 1948 preferì non impegnarsi in una discussione sull'origine dei diritti umani, e si limitò a fare riferimento a quanti più diritti possibili contenuti nelle varie carte storiche costituzionali; fu fatta quindi la scelta del diritto positivo. È significativo ricordare che da allora nessuno di quei diritti è più stato discusso.

Né la risposta può venirci dal passato: nei secoli i diritti, definiti di volta in volta come: naturali, eterni, divini, inalienabili, trovarono la loro giustificazione, il loro fondamento nelle dottrine giusnaturalistiche, teologiche, positivistiche.

Respinte come metafisiche le giustificazioni giusnaturalistiche, che facevano riferimento a una ben determinata natura umana ritenuta oggettivamente e universalmente conoscibile e conosciuta, concezione che nessuna - pressoché - scienza o filosofia sottoscriverebbe oggi; respinte parimenti quelle teologiche, improponibili in una società laica e comunque multi-religiosa, è necessario appellarsi a criteri e a metodi che soddisfino parimenti l'esigenza di sfuggire al radicale relativismo proprio della teorie rigidamente positivistiche, come alla pretesa di 'assoluti' universalmente e definitivamente dati (= le verità eterne).

Non mancano certo gli interventi a questo proposito, con approcci significativi sul piano della ricerca di una nuova fondazione del diritto e soprattutto della possibilità di universalizzazione dei diritti umani fondamentali. Ci fermiamo su questo secondo aspetto più attinente al tema dei rapporti tra diritti e multiculturalismo, che consideriamo di seguito.

In occasione di un seminario di non molti anni fa sull'argomento²⁹, un filosofo del diritto, L. Ferrajoli, propose questo tipo di analisi. È essenziale, a suo parere, per il futuro stesso dell'umanità, il riconoscimento dei diritti umani fondamentali. Come definire e giustificare quindi un diritto umano fondamentale?

Egli parte da queste premesse:

- a) se un diritto deve essere "fondamentale" deve essere sottratto: "così alla disponibilità della politica come a quella del mercato. Deve quindi esser formulato in forma di regola generale e perciò conferito ugualmente a tutti". (Si tratta dunque di diritti inalienabili e indisponibili);
- b) sono riconosciuti come fondamentali quei diritti dichiarati tali dagli ordinamenti interni e dalle varie convenzioni internazionali.

Accettate queste premesse, la risposta alla domanda "*quali sono i diritti fondamentali*" può venire dalla filosofia politica in questi termini:

come possiamo identificare i diritti fondamentali? Seguendo tre criteri:

- 1) il nesso tra diritti e pace; 2) il nesso tra diritti e uguaglianza; 3) intendendoli come "diritti del più debole".

Riassumo le relative argomentazioni:

1) I diritti ebbero fin dalle loro prime formulazioni - nelle carte settecentesche - la funzione di assicurare "la pace interna". La pace interna può essere assicurata se si rispettano i diritti liberali dei cittadini, ma anche quelli sociali: la pace sociale, infatti è tanto più solida quanto più sono estese le garanzie dei diritti vitali. Lo stesso discorso si ripropone per i rapporti internazionali: la pace è garantita dal rispetto dei diritti umani "per tutti i membri della famiglia umana" e non solo per coloro che sono cittadini di un determinato stato.

29 L. Ferrajoli in "Quali sono i diritti fondamentali?" in Diritti umani e diritti delle minoranze.

“Sono i confini degli stati a non esser oggi più proponibili: nell'età delle immigrazioni mondiali sta diventando esplosiva l'antinomia tra diritti universali e cittadinanza”.

Oggi le funzioni storicamente riconosciute agli stati non sono più realizzabili attraverso gli stati, anzi, finiscono per esser ostacolate dagli stati, e dalla proliferazione di nuovi stati che oppongono barriere continue gli uni agli altri. È necessario andar verso una cittadinanza che superi il modello dello stato, scegliere un modello che garantisca il massimo di autodeterminazione per i popoli, e quindi tutti i diritti di libertà più il diritto a disporre delle proprie ricchezze e risorse naturali, ed elimini quindi le ragioni di conflittualità tra gli stati vecchi e nuovi.

2) L'uguaglianza va intesa come tutela delle differenze personali e delle disuguaglianze materiali. Solo l'uguaglianza è garanzia di pacifica convivenza; solo se sentiamo “gli altri come uguali nei diritti ci sentiamo a loro consociati”. La comunità discende dai diritti di uguaglianza e non viceversa (come sostenuto dai teorici del comunitarismo, ne parleremo più avanti).

3) I diritti fondamentali, se concepiti come diritti del più debole, consentono di superare l'apparente antinomia tra norme universali e pluralismo culturale, e anche la convinzione di chi (i comunitaristi) ritiene che senza consenso sociale non si dia validità dei diritti fondamentali: l'una e l'altra frutto di errori logici, di “fallacie”.

La prima fallacia è quella che porta a confondere l'uguaglianza delle persone, del loro essere, con l'eguaglianza del valore del loro agire eticamente motivato. Si finisce così per equiparare, sul piano del valore, qualunque cultura e qualunque etica ad essa correlata, il che comporterebbe l'accettazione, o quantomeno l'indifferenza, ad esempio, nei confronti di qualsiasi cultura criminale (cultura nazista, mafiosa ...). Una seconda fallacia è propria di chi: “critica l'universalismo dei diritti perché non universalmente condiviso”. Ma l'universalismo dei diritti è una convenzione giuridica che, come tale, non pretende di imporre la condivisione della dottrina morale ad essa sottesa. Certo, per l'effettività del diritto è importante, quasi essenziale, che si crei attorno ad esso un certo grado di consenso, ma questo non può essere imposto: “... il che sarebbe proprio contrario ai principi liberali. Il liberalismo non può imporre neanche se stesso”.

Un'altra fallacia consiste nel far discendere la validità dei diritti fondamentali dalla sovranità popolare o dalla condivisione quantomeno della maggioranza. Ma i diritti fondamentali sono inviolabili, inalienabili, indisponibili per la politica, fosse anche per le decisioni unanimi. Essi sono “al di là” della politica proprio perché il loro assunto è la “non esclusione”; non importa quanti (assemblee sovrane, assemblee maggioritarie) abbiano stipulato il patto originario ma il suo contenuto, che significa appunto la non esclusione di alcuno, non nei fatti - cosa che si è sempre data e che forse continuerà sempre a darsi - ma negli intenti. Ciò si capisce meglio se si intendono i diritti fondamentali come “diritti del più debole”:

“Essi sono diritti degli individui che valgono a proteggere anche - e forse soprattutto - contro le culture e perfino contro le famiglie: che proteggono la donna contro il padre o il marito, il minore contro i genitori, in generale gli oppressi contro le loro culture oppressive”.

Questi tre criteri, continua Ferrajoli, pace, uguaglianza, diritti del più debole, non sono affatto in conflitto tra di loro, come affermato da alcuni studiosi, ma sono anzi complementari. Essi dimostrano come il fondamento dei diritti umani non derivi da qualche visione ontologica (= relativa all'essere in sé), né da un'astratta razionalità, ma:

“... per una convergenza ... sul piano politico realizzatasi nei processi storici segnati da lotte e rivoluzioni, nel corso dei quali essi si sono affermati come altrettante conquiste ... Sul piano logico e teorico detta affermazione risulta contingente: quindi non deducibile da alcun apriori”.

Non si dà quindi, a ben vedere, né una fondazione metafisica, né una fondazione rigidamente positivista, né assolutezza dei principi-valori, né loro relativismo.

A conclusioni non molto dissimili perviene anche un altro studioso, R. Palombella (in *Ragion Pratica* n. 20-2003) dopo aver raffrontato fra di loro le definizioni dei diritti fondamentali formulate in questi anni da pensatori come J. Rawls. M. Nussbaum. A. Sen. Anche per lui i diritti fondamentali non possono derivare aprioristicamente da autorità alcuna, ma:

“... esprimono una più profonda pratica costitutiva dipendente dalla razionalità delle strutture sociali”.

Essi sono e devono essere una ‘premessa’ delle istituzioni, ma, accanto a ciò, occorre aggiungere, come afferma A. Sen, che, se hanno valore, essi dovrebbero comparire anche tra i fini (“goals”):

“Ogni assetto sociale potrebbe esser valutato in base ai fini che si propone di raggiungere e che sono i suoi valori ultimi, fondanti. Se i diritti non facessero parte del novero dei fini collettivi non potrebbero esser fondamentali per esso”.

Essi servono l'interesse di ciascuno e di tutti, proprio perché essi riguardano i fini generali di una società.

Sen propone di valutare lo stato di cose esistente in un paese a partire: “da ciò che le persone possono fare o non fare, essere o non essere” (ossia in base alle loro “capabilities”). Non è infatti sufficiente per la democrazia e per l'uguaglianza il principio del “permesso”, che si riduce a essere solo un principio di non interferenza; è un “negativo” che sta al di qua di ogni bene e di ogni male concreto. Infatti: permesso per che cosa? I diritti fondamentali vanno oltre l'affermazione del diritto alla libertà, che finisce per esser una tautologia: “gli esseri capaci di scegliere devono esser lasciati liberi di fare una scelta”. Essi sono sì l'espressione del rispetto per la libertà di ciascuno, ma contengono anche l'indicazione, più o meno limitata o ampia, dei beni che un sistema tutela. Quindi proteggono contemporaneamente sia la possibilità di scelta che i fini propri delle concezioni del bene comune.

I diritti fondamentali hanno natura morale in un duplice senso:

- 1) riguardo ai presupposti della moralità: non esiste una comunità morale senza che si diano esseri morali = esseri liberi di scegliere (non si dà moralità, v. Kant, senza libertà; non si dà moralità là dove è la forza a imporre una vita buona.);
- 2) e alle condizioni della moralità: sono diritti fondamentali anche quelli che assicurano il rispetto delle scelte compiute, e garantiscono le condizioni necessarie perché queste abbiano effettivo modo di realizzarsi. La difesa delle scelte, quindi, (cioè porre le condizioni effettive per la loro attuazione) impegna tutti nell'organizzazione di una società che, se non può rendere ogni cosa indefinitamente possibile, deve assegnare delle priorità.

I diritti fondamentali, infine, spiegano su che cosa si fonda una comunità, e, ripetiamolo, anche per Palombella come già per Ferrajoli, ciò non significa che: *“debbono esser pensati come un presupposto assoluto e soprattutto universale di ogni sistema politico e di ogni concezione del bene. Essi saranno tutelati finché faranno parte di una cultura politica e civile capace di sostenersi”*. E non si può sostenere che costituiscano un limite per il potere (v. le obiezioni di A. Pintore).

Essi sono l'espressione di un potere, ma:

“del potere critico delle minoranze, del potere dell'opinione pubblica, del potere degli individui, del potere delle fedi, del potere delle concezioni etiche e, nel complesso, di una cultura che attraverso e con essi si sostiene. Essi determinano l'orientamento del potere politico, dei fini collettivi e ne sono rideterminati”.

Sulla base di considerazioni come queste si ritiene oggi possibile trovare forme di mediazione tra i valori delle diverse culture, proprio in tanto in quanto esse siano disponibili al confronto sui principi di fondo che rendono possibile la convivenza e solo in rapporto ai quali sarà possibile attuare i diversi piani di vita.

Multiculturalismo e diritti umani

Abbiamo già avuto modo di accennare, sia pure per via indiretta, come oggi uno dei problemi più urgenti che le democrazie devono affrontare è quello delle politiche dell'identità e del riconoscimento, rivendicate con sempre maggior ampiezza e consapevolezza da minoranze e gruppi di diversa configurazione, nelle società multiculturali e multietniche. È anche su questo piano, e forse soprattutto su questo, che oggi si pone il problema della convivenza in una società che si sta facendo mondiale.

Chiariamo anzitutto i termini del problema:

- Che cosa intendiamo per minoranza?
- Entro quali limiti riconoscere diritti alle minoranze?
- I diritti che vanno riconosciuti alle minoranze come soggetti sono diversi dai diritti umani universali? È ammissibile la titolarità collettiva di un diritto?
- Quale conflitto può emergere dal rapporto tra diritti individuali e diritti collettivi?

In sintesi: come si pone la compatibilità tra uno stato e le comunità (minoranze) che in esso convivono, se queste esigono per sé un ordinamento diverso? Si dà coesistenza pacifica o si corre il rischio della secessione? E ancora, quali interrogativi di base, dovremmo chiederci: che cos'è, come si forma un individuo? E una comunità?

Su questi temi la filosofia politica degli ultimi decenni si è impegnata con dibattiti sempre più frequenti e complessi, costretta quasi a dare risposte di fronte alla vastità del fenomeno indotto proprio dai processi di globalizzazione, che sembrano favorire la riscoperta di identità comunitarie, culturali, etniche, religiose. Al punto che oggi i conflitti suscitati dalle richieste di 'riconoscimento', di visibilità per le comunità culturali appaiono meno facilmente componibili dei conflitti di interessi. Si tratta in buona parte di conflitti tra valori, tra concezioni diverse di quello che è il 'bene comune', o che è 'una vita buona', tematiche sulle quali sembra difficile negoziare.

Non sarà facile districarci tra la complessità dei problemi e raccogliere in sintesi la varietà delle teorie, frutto di concezioni diverse a livello giuridico, politico, sociologico, ma anche antropologico e psicologico. Come primo orientamento seguiremo questo schema:

- a) definire il concetto di minoranza;
- b) fare una rapida ricognizione sulla storia dei conflitti tra minoranza e maggioranza e sui primi provvedimenti legislativi in proposito;
- c) esaminare, raccogliendole, il più possibile, per i loro tratti in comune le posizioni assunte in questi anni dai teorici della filosofia politica;
- d) presentare, infine, le mediazioni nelle forme suggerite da pensatori anche di diversa provenienza ideologica e filosofica.

Che cosa si intende per minoranza?

Pare evidente che, nell'accezione di base, essa può indicare qualsiasi gruppo, dalla provenienza più varia, che si trovi in condizioni di svantaggio o di competizione rispetto a una maggioranza.

Le minoranze possono formarsi occasionalmente (a seguito del voto elettorale, ad esempio) o essere il risultato di una condizione sociale o storica. Se facciamo riferimento alle condizioni di svantaggio, e non al dato quantitativo, numerico, abbiamo minoranze 'trasversali', come quelle rappresentate dalle donne, dai portatori di handicap, dagli immigrati, dai disoccupati e via dicendo. Si usa oggi, quale criterio unitario, fare la distinzione tra minoranze "*by force*" e minoranze "*by wil*". *By force* quelle in cui si è inclusi non per scelta propria, *by will* l'opposto.

Se passiamo a considerare il piano dei diritti delle minoranze, il caso delle minoranze *by force*, nelle democrazie che fanno riferimento ai diritti umani universali, non necessita di provvedimenti che esulino dall'applicazione della politica dei diritti soggettivi di uguaglianza, volti a combattere le varie forme di discriminazione (a meno che, queste stesse minoranze, v. ad esempio donne, omosessuali, non esigano il riconoscimento della loro 'differenza', dei loro valori, il che chiederà, oltre al riconoscimento dei diritti liberali, anche diritti culturali negativi, sempre però in capo ai singoli individui che le compongono). Diverso è il caso delle minoranze *by will*, le quali rifiutano l'integrazione, l'omologazione e richiedono, a livello legislativo, interventi differenziati, il riconoscimento di diritti positivi. È qui che si pone il problema, di non facile soluzione, dell'attribuzione di diritti oltre che agli individui in quanto facenti parte del gruppo, anche al gruppo come soggetto, nella forma dei diritti collettivi culturali. Sono queste le minoranze su cui si svolge il dibattito relativo al multiculturalismo. Anche per esse è opportuno fare una distinzione tra (seguendo un suggerimento di Kymlicka³⁰):

- "minoranze culturali nazionali", che derivano dall'assorbimento in uno stato di culture che in precedenza si governavano da sole, e per lo più risultano concentrate in un territorio;
- "gruppi etnici", che corrispondono invece alle minoranze, sparse sul territorio, che risultano dal fenomeno dell'immigrazione.

Notiamo, ancora che la maggioranza degli stati è multiculturale, e molti sono sia multiculturati che polietnici.

I conflitti tra minoranze e maggioranze e primi provvedimenti legislativi

Le comunità politiche (stati, imperi) multinazionali non rappresentano certo una novità per la storia; anzi potremmo dire che essi rappresentavano quasi la normalità. Nei confronti delle minoranze gli stati potevano avere atteggiamenti diversi, che anda-

30 W. Kymlicka in "La cittadinanza multiculturale" - 1999.

vano dal riconoscimento all'assimilazione all'esclusione forzata (pulizia etnica), per ragioni riconducibili per lo più a conquiste territoriali o a conflitti religiosi.

A parere della maggioranza degli studiosi, l'attuale richiesta di autonomia da parte delle comunità (in questo caso: minoranze culturali nazionali), è una diretta conseguenza della formazione degli stati nazionali, quale si realizzò negli anni successivi alla rivoluzione francese, dopo la prima formulazione politica dell' "idea di nazione".

Nel corso della rivoluzione francese, la nazione era venuta definendosi come 'comunione di intenti tra popolo e paese', nello spirito della 'fraternité' (fratellanza). I cittadini si sentivano solidali nella difesa delle conquiste ottenute e pronti a combattere per sostenere il diritto della 'nazione' francese contro gli altri stati coalizzati contro di essa, contro la repubblica nata dalla rivoluzione.

Successivamente l'idea di nazione si incontrò con la nascente concezione romantica della cultura, come formulata soprattutto da G. Herder. In polemica con la francese 'civilization', figlia dell'illuminismo della rivoluzione e della sua astratta razionalità, Herder sviluppò l'idea di cultura (*Kultur*) e quindi cultura nazionale, in senso storico, come 'luogo' in cui si era formato lo spirito di un popolo, che si riconosceva, si esprimeva in un linguaggio, nei suoi simboli, nei valori, che segnavano la sua originalità, la sua diversità dagli altri. Era nato il mito delle culture come 'individui', la 'Volksnation' di cui parla e con cui polemizza Habermas³¹, con una lontana, antica e ben individuata origine e una peculiare evoluzione.

Nel corso delle guerre napoleoniche e poi per tutto il sec. XIX l'idea di nazione giocò un ruolo fondamentale nel promuovere la formazione degli stati-nazionali, che ancora oggi, sostanzialmente, caratterizza il sistema politico europeo e non solo.

È dunque a un ripensamento della forma stato nazionale che dobbiamo rivolgerci quando consideriamo il problema della convivenza in esso di più culture nazionali, oggi fundamentalmente reso possibile dall'altra eredità della rivoluzione francese, e cioè da quell'universalismo dei diritti su cui si reggono le democrazie liberali, nato anch'esso dai principi dell'illuminismo.

Se ora ci rifacciamo alla storia dei primi riconoscimenti, a livello del diritto internazionale, dei diritti delle minoranze dobbiamo ricondurci agli anni immediatamente successivi alla prima guerra mondiale. La Società delle Nazioni, per affrontare il problema dei nuovi stati nati dalla disgregazione degli imperi multinazionali asburgico e ottomano, e che contenevano al loro interno minoranze etniche e religiose, affermò i diritti delle minoranze, però come diritti soggettivi, perché destinatari ne erano i singoli appartenenti ai gruppi.³²

Solo nel secondo dopoguerra, per passi successivi, l'espressione "diritti delle minoranze" cominciò ad assumere una connotazione collettiva, come protezione del-

31 Il termine tedesco Volksnation, che riprende il concetto romantico di 'Volk' = popolo, esprime quell'idea di 'nazione di popolo' cioè qualcosa di 'dato, in modo ancestrale' contro cui si dirige la polemica di Habermas, che lo vede riproposto nel più recente concetto di 'etnonazionalismo' usato dai comunitaristi americani.

32 Come noto, queste forme di protezione delle minoranze fallirono in gran parte anche a causa delle ideologie nazionaliste che vennero imponendosi negli anni tra le due guerre mondiali.

l'identità culturale delle minoranze. Inizialmente prevalse l'accento sulla tutela dei diritti umani individuali, come protezione sufficiente contro forme di discriminazione o di oppressione, anche nel timore - che sembrava suffragato da quanto accaduto tra le due guerre - che il riconoscimento di diritti alle minoranze si traducesse in incitamenti allo smembramento degli stati.

Una svolta si ebbe a seguito dell'accelerarsi dei processi di decolonizzazione, nel corso degli anni sessanta, che portò al Patto sui diritti umani adottato dall'Assemblea Generale dell'O.N.U. nel 1966, il cui art. 1 recita: "Tutti i popoli hanno il diritto all'autodeterminazione. In virtù di tale diritto, essi determinano liberamente il loro statuto politico e liberamente perseguono il proprio sviluppo sociale e culturale", e l'art. 27: "Negli stati in cui sono presenti minoranze etniche, religiose, o linguistiche, alle persone appartenenti a tali minoranze non potrà essere negato il diritto, in comunità con gli altri membri del loro gruppo, di godere della loro cultura, di praticare la loro religione, o di parlare la loro lingua".

In pochi anni, a seguito della decolonizzazione, si erano formati più di cento stati e tutti addussero la Dichiarazione del '66 e il diritto all'autodeterminazione come il fondamento su cui appoggiare la loro rivendicazione di statualità. Ma il principio di autodeterminazione apriva tutta una serie di problemi: che cos'è un popolo? Chi è titolare del diritto di autodeterminazione, chi può avanzare richieste in base a tale diritto? E poi: era legittima l'autodeterminazione esterna (cioè la secessione di una parte del territorio nazionale) o quella interna? In effetti la prima fu riconosciuta solo per i casi di decolonizzazione volti a ottenere l'indipendenza, e una volta soltanto. L'autodeterminazione interna prevedeva che a gruppi, minoranze, popoli venissero concessi diritti di autonomia, forme di regionalizzazione, ordinamenti federali, ma non la secessione che avrebbe portato alla dissoluzione e a un'estrema frammentazione delle realtà statali (la sola Nigeria contiene 250 gruppi tribali).

Solo nel 1989, all'interno dell'U.N.E.S.C.O., si stabilì una serie di criteri per qualificare un popolo idoneo a chiedere l'autodeterminazione: una certa relativa misura, una comune tradizione di storia, cultura, lingua, religione, legame territoriale, la volontà di essere distinto e dotato di istituzioni e risorse atte a sostenerla. Si giunse così, anche a livello dell'O.N.U., al riconoscimento dei gruppi e delle minoranze. Nella Dichiarazione dei diritti delle persone che appartengono a minoranze etniche, religiose e linguistiche dell'Assemblea Generale nel 1992 si prevede sia la tutela dei diritti culturali positivi (art. 1,4), sia la tutela dei diritti culturali negativi (art. 2,4).

Resta tuttavia, in tutta questa legislazione, preminente l'aspetto di diritti individuali e personali; così i membri delle minoranze sono protetti innanzitutto come individui, come ogni altro individuo della maggioranza. Accanto a ciò, tuttavia, essi hanno riconosciuto il diritto di salvaguardare e proteggere la loro identità di gruppo, in comune con gli altri membri del loro gruppo.³³

33 Devo questa ricostruzione storica alla sintesi proposta da E. Riedel in "Diritti umani, diritti delle minoranze" - To 2000.

Le posizioni sulla teoria delle minoranze

Come si può forse già intuire da quanto sinteticamente riportato al punto b) il dibattito sul multiculturalismo vede oggi confrontarsi sostanzialmente due posizioni, con ovviamente fra di loro tutta una serie di posizioni intermedie, che si distinguono solo per alcuni tratti.

Consideriamo le due posizioni estreme o per dir meglio più radicali:

- la teoria dei “*comunitaristi*”: è la teoria di coloro che sostengono le rivendicazioni delle minoranze culturali nazionali, il loro diritto a ottenere forme di tutela idonee a garantirne la sopravvivenza, la non assimilazione, la visibilità fino alle richieste di autonomia.
- La teoria dei “*liberalisti*”: è la teoria di chi ritiene che i valori universali di uguaglianza, di giustizia, propri delle democrazie liberali dello stato di diritto siano sufficienti a garantire protezione contro qualsiasi forma di discriminazione o di esclusione, per cui non si rende necessario, ma anzi risulta incompatibile una legislazione che conceda diritti collettivi o anche culturali positivi.

Le argomentazioni dei “*comunitaristi*”.

Le argomentazioni dei comunitaristi derivano, preliminarmente, dalla concezione della cultura propria dell'età postmoderna, come si afferma, che tende a riconoscerle una funzione preminente, se non addirittura essenziale, per la formazione dell'identità personale.

Riporto le più significative, anche se non intendo affatto attribuire ai loro autori la qualifica di estremisti o radicali; anzi, per lo più essi sono favorevoli a posizioni di mediazione.

Secondo Kymlicka:

“L'individuo si forma all'interno di una cultura sociale che costituisce per lui un universo dotato di senso ...”. La cultura della comunità è: “la griglia attraverso cui individuiamo il valore delle esperienze ... essa contribuisce a definire la percezione di sé di ogni individuo, fornisce un ancoraggio per l'autoidentificazione e quindi per l'autostima ... Essa promuove rapporti di solidarietà e fiducia ... trascende la mortalità”.³⁴

Per altri: non è possibile distanziarsi dai fini propri di una comunità:

“Un soggetto - dice Taylor - può essere riconosciuto come tale, ossia come persona dotata di fini propri, solo in quanto parte di una comunità etica che gli offra le condizioni necessarie a realizzare i propri piani di vita: il soggetto si riconosce nella comunità, e da essa viene riconosciuto solo perché i suoi valori sono anche i valori della comunità”.

34 W. Kymlicka, op. cit.

E ancora: la storia dimostra l'inutilità dei tentativi, di ieri e di oggi, volti a conculare l'identità nazionale. Gli individui sarebbero disposti anche a rinunciare a libertà più ampie pur di garantirsi l'esistenza all'interno della comunità. Si vedano i timori espressi da varie popolazioni nei confronti delle frontiere aperte. La libertà individuale è strettamente legata all'appartenenza. Ciò che conta per l'individuo, al di là di un orizzonte di valori che può esser comune anche a più nazioni, è l'idea di "un'identità comune", che scaturisce da una storia, da una lingua, talora anche da una religione.

Lo stato liberale deve ripensare le basi della sua coesione, pena la sua disgregazione, il rischio della secessione. Esso deve riconoscere diritti differenziati, che potrebbero articolarsi in tre forme:

- 1) diritti di autogoverno politico, affidato ai membri della minoranza nazionale sul e per il territorio da essa storicamente occupato,
- 2) diritti polietnici, riguardanti ad esempio il finanziamento di associazioni, periodici, feste di carattere etnico, scuole, attività artistiche e musei; esenzioni da leggi e regolamenti che possano ostacolare le pratiche religiose (ad es. macellazione di animali per mussulmani ed ebrei, il casco in motocicletta per i sikh, lo chador per le ragazze mussulmane);
- 3) diritti di rappresentanza speciale, come forma di rimedio a qualche svantaggio od ostacolo a un'efficace tutela dei propri interessi.

Le argomentazioni dei "liberalisti".

I liberalisti sostengono che la democrazia liberale e la politica dei diritti umani offrono a tutti, senza limiti che possano venire da religione, cultura, sesso, le stesse tutele e garanzie di non esclusione, di non emarginazione. La scelta di appartenere a una cultura, come afferma L. Ferrajoli, è più che altro un fatto privato; la libertà di associazione riconosce a tutti il diritto di praticare i propri riti, di seguire i propri valori, previo rispetto dei diritti di tutti gli altri. È, ricorda Habermas, l'eredità che viene da Kant: l'unico diritto innato è il diritto a uguali libertà soggettive. Il rispetto della diversità delle culture viene dalla libertà di coscienza, erede dello spirito di tolleranza maturato con la secolarizzazione. Ciò è sufficiente a garantire il multiculturalismo. Il cittadino è libero di scegliere di appartenere a varie forme di vita di tipo etico, culturale o religioso: lo stato di diritto può prestare soccorso a queste varie identità, prevedere risarcimenti, ma mai tutelarle con diritti collettivi con un criterio ecologico quasi fossero "*delle specie in estinzione*" (Habermas). Altrimenti si producono separatezza, forme di intolleranza reciproca tra gruppi, con il rischio di distruggere l'idea di una comune solidarietà politica.

Ci si chiede poi quali potrebbero essere i criteri di scelta tra le culture: in base a che cosa? A criteri soggettivi? "*Tot capita tot sententiae*" (Comanducci). Va riconosciuto il diritto di riproduzione della cultura anche alle comunità ostili alla democrazia? È lecito assegnare finanziamenti a comunità integraliste che di sicuro non preparerebbero i propri membri a una società aperta e democratica? Va tutelato il diritto dei genitori a educare i propri figli all'interno della propria cultura, ma anche quello del

cittadino democratico a poter esercitare una propria scelta (Walzer). Nel caso di comunità intolleranti come proteggere il singolo dalle decisioni collettive: è giusto imporre a una cultura di esser tollerante? Valgono più gli individui o la collettività? E poi come evitare i conflitti tra le varie comunità? È vero che il giudizio critico si forma solo all'interno di un determinato contesto culturale, anche se intollerante? Per lo più i diritti collettivi finiscono per trasformarsi in doveri per i membri della comunità: dovere di usare una lingua, dovere di frequentare determinate scuole, e nel caso di diritti speciali di rappresentanza, dovere di scegliere un leader del gruppo invece di uno esterno che potrebbe esser preferito; si favorisce così una passività, un'acquiescenza nei confronti dei leader del gruppo, che potrebbe ridurre o escludere del tutto le possibilità di cambiamento.

Le culture, come ribadisce Habermas, rimangono in vita solo quando ricavano dalla critica e dal dissenso, e persino dalla secessione interna, le forze che ne permettono l'autotrasformazione.

Un altro ordine di considerazioni porta a ritenere che, visti dall'esterno, i diritti collettivi finiscono per provocare: "... un effetto di costruzione, una sorta di etichettamento delle società di immigrazione, che trasformano i migranti in etnie, comunità e subculture nella misura in cui li vogliono identificare, stratificare, controllare". (Del Lago) producendo così nuove forme di esclusione.

Le proposte di mediazione

Se tutti i pensatori non mancano di sottolineare difficoltà e possibili situazioni di conflitto nei rapporti tra diritti individuali e diritti collettivi - al limite delle irresolubilità - è anche vero che oggi il dibattito ha condotto a una crescente attenzione alle culture. Come, di nuovo, afferma Habermas:

*"Il dibattito sul multiculturalismo può rappresentare un nuovo tramite per affrontare il problema dell'esclusione e della disuguaglianza sociale, ma in una democrazia multiculturale senza chiusure integraliste, che attraverso l'universalizzazione dei diritti dei cittadini garantisca una differenziazione progressiva dei diritti capaci di equiparare i contesti di vita e di superare forme di esclusione e di discriminazione".*³⁵

E di fatto, rimaste ai margini le posizioni più radicali, ci si orienta su proposte di composizione, di equilibrata convivenza tra individui e culture.

Di certo, la tendenza dominante, anche a livello del diritto internazionale, è quella che conferma la priorità dei diritti umani universali, ma si riconosce anche la loro insufficienza nel risolvere concrete situazioni di disparità: non è sufficiente, per garantire l'inclusione di gruppi diversi nella società, l'estensione di uguali diritti:

35 J. Habermas, "L'inclusione dell'altro".

“L’uguaglianza di diritti non risolve problemi di marginalità, di scarso prestigio o potere politico, il rischio della percezione sociale negativa. È necessario fare riferimento alla politica dell’identità, che considera giusta l’inclusione di ogni individuo a partire da condizioni di parità, cioè di uguale rispetto e considerazione pubblica. Occorrono misure compensative delle conseguenze dei fattori di disuguaglianza”. (A. Pariotti)

Quando ci troviamo davanti a parti socialmente asimmetriche, a svantaggi accumulati da storie di deprivazione e disparità, la distribuzione di risorse e di ricchezze può non esser sufficiente a garantire forme di uguaglianza effettiva:

“l’uguale deve esser trattato in modo disuguale, con trattamenti preferenziali in grado di equiparare situazioni di vita e posizioni di potere asimmetriche” (Greblo).

Va riconosciuto il diritto alla propria cultura anche se resta problematico il diritto alla difesa della cultura in sé, come un’entità a sé stante. Secondo A. Pariotti non si può negare il diritto all’autodeterminazione, ma esso dovrebbe esser limitato ai casi in cui si tratti di una minoranza oppressa, a rischio di estinzione, abbia un’identità collettiva specifica con durata nel tempo, superi una certa soglia numerica, sia radicata territorialmente e rappresenti una credibile minaccia all’ordine sociale. A sua volta S. Benhabib afferma che il riconoscimento della diversità può esser compatibile con i principi democratici ed egualitari in tre casi:

- 1) “reciprocità ugualitaria” = i membri della minoranza non devono subire limitazioni nei loro diritti;
- 2) “adesione volontaria” = ognuno deve esser libero di scegliere o meno l’appartenenza a una minoranza (non solo in base alla famiglia o al territorio);
- 3) “libertà di uscire” dalla minoranza senza nessun tipo di restrizione.

Va da sé che deve esser imposta la tolleranza di una cultura nei confronti delle altre.

Richiamiamo ancora qui la posizione di L. Ferrajoli che ritiene che si possa risolvere il conflitto teorico tra diritti individuali e multiculturalismo sulla base del diritto di uguaglianza se questo viene inteso come ‘diritto del più debole’:

“Così interpretato esso opera anche all’interno delle culture, proteggendo ad esempio le donne dal ripudio o peggio e le bambine dalla clitoridectomia. L’uguaglianza giuridica comporta il diritto alla differenza: rispetto e valorizzazione di tutte le differenze che fanno di ciascuna persona un individuo diverso dagli altri, e una persona come tutte le altre”.

La proposta dell’intercultura

L. Ferrajoli conclude nel suo intervento a un convegno sui diritti fondamentali³⁶ con queste parole: *“Anche noi, al di là della difesa del principio di uguaglianza e dei*

³⁶ Convegno organizzato dalla Fondazione ‘Gramsci’ a Torino - 1999.

connessi diritti fondamentali posti a garanzia del multiculturalismo, dobbiamo imparare a conoscere le culture diverse, e superare i nostri pregiudizi e il nostro presuntuoso analfabetismo culturale".

Difficilmente un appello può essere più centrato e sensato di questo!

Su questa strada il cammino da fare è ancora molto lungo, ma molto si è già cominciato a fare.

Riporto nelle appendici al fondo di questo lavoro alcuni dati relativi alle iniziative avviate in merito da organismi nazionali e internazionali, qui mi fermo a illustrare rapidamente un approccio diverso ai temi della società multiculturale, quello che propone di sostituire, appunto, al termine multiculturale, più idoneo a descrivere un mosaico, un puzzle di culture, che una società solidale, l'espressione "società interculturale", non certo per un vezzo semantico, ma per indicare un percorso da fare e un atteggiamento da tenere. L'intercultura, lo dice da sé il termine, propone uno scambio, 'un incontro' tra le culture a partire da alcune premesse di fondo:

- le culture non sono qualcosa di statico, sono un processo, una costruzione nel tempo; capire i 'modi' di questa costruzione aiuta a comprendere meglio la nostra oltre che le culture altrui;
- le culture, particolarmente nella società contemporanea della globalizzazione, si trovano in una situazione di continuo interscambio. Se quasi mai si sono date nella storia 'culture pure' (a parte le situazioni di isolamento secolare), oggi esse sono una rete, prestano e assimilano modelli e informazione, in un processo che le vede in continua trasformazione;
- solo se conosciamo le culture degli altri possiamo dialogare, capire analogie e differenze, riconoscere i reciproci prestiti e quindi imparare a rispettarci veramente.

Un aiuto a capire i processi di evoluzione di una cultura ci viene dall'antropologia culturale e oggi anche dall'etnopsicologia. All'antropologia come disciplina dobbiamo il merito di aver definito il concetto di cultura nella sua accezione più ampia (come il complesso di beni materiali e spirituali, di pratiche e di valori cui essa fa riferimento), ma anche, nelle sue prime, lontane, formulazioni, di averci 'regalato' l'etnocentrismo. Lo studio infatti delle culture dei diversi continenti fu condotto, nel corso dell'Ottocento e soprattutto negli anni del dominio coloniale, secondo la prospettiva evoluzionista, che applicava disinvoltamente parametri propri della cultura europea e della sua evoluzione a culture estremamente diverse.

Si costruì una sorta di gerarchia che vedeva, all'apice di una immaginata scala di valori, la cultura del mondo occidentale, la nostra: spettava quindi a noi, alla civiltà bianca, (si ricorderà Kipling e "il fardello dell'uomo bianco") il compito di civilizzare le 'società primitive'. La nostra era la cultura della democrazia, della libertà.

Sui libri di storia ognuno di noi ha studiato la 'genealogia' di questa avventura della civiltà europea, che unisce con un unico filo la Grecia di Socrate e Platone, la Roma di Augusto, la diffusione del cristianesimo, i comuni medioevali, le scoperte geografiche e via fino all'età moderna. In questo contesto le tappe verso la libertà erano segnate dalla battaglia delle Termopili, dalla battaglia di Lepanto e via, dopo la Magna

Charta e il processo di secolarizzazione, gli stati nazionali, la rivoluzione inglese, quella americana e infine quella francese.³⁷

Un 'viaggio' che, se non rappresenta soltanto un mito, è sicuramente frutto di una ricostruzione, di una "narrazione" a posteriori volta inevitabilmente a legittimare le nostre pretese di superiorità. Una narrazione che, appunto, ometteva di citare tutta la rete di rapporti che il mondo occidentale aveva intrattenuto con le altre culture, tutti gli apporti, le influenze ricevute e assorbite dal mondo indiano a quello ebraico a quello arabo.

Ecco, le culture sono appunto "narrazioni", di questo dovremmo esser primariamente consapevoli quando ci accostiamo ad esse (si riveda in proposito quanto affermato da Habermas sulla costruzione del mito della nazione).

In secondo luogo sono sistemi aperti, sono più spesso un 'collage', che non un tutto coerente e omogeneo. Citiamo ancora una volta S. Benhabib:

... "la cultura è piuttosto un orizzonte, che si allontana ogni volta che ci si avvicina ad esso ... e un insieme narrato di tradizioni, riti, storie e simboli e condizioni materiali di vita condivisi, ma anche contestati e contestabili".

Forse non occorre aggiungere molto altro; le culture devono imparare a confrontarsi, a dialogare, senza falsi atteggiamenti di superiorità; bisogna imparare a guardare se stessi con gli occhi degli altri, e individuare nelle culture più ciò che unisce che ciò che divide.

Certamente le culture fanno riferimento a valori diversi, e questo sembra essere uno dei problemi più difficili da affrontare. L'incompatibilità tra mondi morali diversi pone inevitabilmente l'interrogativo a cui la politica non può sottrarsi: il suo rapporto con la morale. È un tema ampiamente affrontato da Habermas, come già abbiamo visto e sul quale avremo modo di ritornare. In modo non molto dissimile da lui, S. Benhabib propone "l'etica del discorso" come strumento fondamentale dell'interculturalità:

"I discorsi pratici, nel senso più ampio, includono i discorsi morali sulle norme universali di giustizia, i discorsi etici sulle forme di vita onesta, e i discorsi politico-pragmatici su ciò che si può fare in realtà ... Molto spesso il dialogo è necessario per capire se un problema è di legislazione o di moralità ... i partecipanti al dialogo devono raggiungere non solo la comprensione delle norme di cui si discute, ma anche condividere una comprensione situazionale delle applicazioni che esse dovrebbero avere". (In Mantovani, op. cit.)

Se si oppongono valori diversi è necessario confrontarsi nel dialogo. Non si può pensare di applicare semplicemente i principi di una morale universale, che possano produrre leggi morali assolute. La morale ha bisogno di 'calarsi nelle situazioni', ha bisogno di immaginazione. Nessun relativismo tuttavia; esistono principi morali gene-

37 Devo questa 'ricostruzione' a G. Mantovani, "Intercultura" - 2004.

ralissimi, ma solo nella mediazione del discorso chiariamo a noi stessi e agli altri ciò che è importante in una determinata situazione o relazione. Perché, come ci aiuta a capire la psicologia culturale, noi ci avviciniamo alla "verità" attraverso strumenti e categorie che sono proprie della nostra cultura. La nostra è un'incessante ricerca, e noi non sempre raggiungiamo i risultati migliori, ma questo non è un buon motivo per rinunciare o per affermare che l'una verità vale l'altra.

Concludiamo quindi con la sintesi efficace con cui G. Mantovani riprende le affermazioni di S. Bernhabib:

"le culture non sono sistemi impermeabili, compatti e coerenti, né sono proprietà dei gruppi; esse sono insiemi flessibili di risorse per l'azione".

Le dinamiche interculturali andranno affrontate in futuro unendo gli apporti che potranno venire da psicologia, etica e politica.

I casi difficili

Poiché 'calare' le teorie nel concreto dà maggior visibilità ai problemi e aiuta a mettere a fuoco, nonché a chiarire a sé stessi e agli altri, il senso di una controversia, vale la pena di considerare alcune delle situazioni di conflittualità, relative ai temi fin qui trattati, verificatesi negli ultimi anni, e oggetto di ampia discussione pubblica, o quantomeno massmediatica.

Farò riferimento a tre casi emblematici: il primo attiene al possibile conflitto tra diritti individuali e diritti collettivi; il secondo è un tipico caso di conflitto identitario; il terzo riguarda il conflitto tra culture.

Il primo fa riferimento al più comune e probabilmente più diffuso fra i diritti collettivi, ed è il diritto, per le minoranze, a usare la propria lingua.

Sembrerebbe il caso meno problematico, perché non tocca situazioni di più complessa e profonda conflittualità, quali potrebbero derivare da diritti che incidono su rapporti personali. Tuttavia, anche per esso la discussione è tutt'altro che chiusa. E ciò non soltanto per ragioni economiche: - l'aggravio di spese da parte dell'amministrazione per garantire scuole, agenzie di traduzione e quant'altro necessario per garantire il diritto alla lingua - ma per ragioni giuridiche, legate al problema della titolarità.

A chi riconoscere il diritto all'uso della lingua minoritaria? A chiunque ne faccia richiesta o solo a chi si dimostra in grado di dimostrare di appartenere alla minoranza? E in quest'ultimo caso è ammesso il ricorso a "un'anagrafe nazionale" che registri l'appartenenza dei singoli ai diversi gruppi linguistici o ciò, come rilevato da tanta giurisprudenza, viene a ledere il diritto alla riservatezza, alla privacy?

E allora su quale base, ad esempio, assegnare posti di lavoro nella pubblica amministrazione riservati a membri della minoranza, o aver accesso agli altri eventuali benefici previsti specificatamente per gli appartenenti a un determinato gruppo?

I diritti in questo caso non si configurano né come soltanto collettivi, né come soltanto individuali, perché tutelano contemporaneamente l'interesse del singolo, al posto di lavoro, e quello del gruppo, alla riserva di posti. Ma è importante rilevare che, nel caso di diritti riconosciuti al gruppo come soggetto, quali ad esempio la quota riservata di rappresentanza per elezioni di vario livello, si può determinare un conflitto tra il gruppo che ha interesse a promuovere e a incrementare l'uso della lingua e i singoli che possono aver interesse ad apprendere altre lingue più utili a fini professionali. O, in situazioni di tipo giuridico, il gruppo può aver interesse a che un dibattito processuale si svolga nella propria lingua, mentre il singolo può voler scegliere un avvocato che appartenga alla lingua maggioritaria (caso questo ripreso da Pizzorusso).

Questo e altri casi dello stesso genere ci spiegano perché, a tutt'oggi, la materia sia in discussione. Le soluzioni sono piuttosto eterogenee (per l'Italia la più vicina a un buon compromesso è quella del Sud-Tirolo). Paesi di consolidata democrazia, come Francia, Canada, Svizzera non riconoscono il diritto alla libertà di lingua (sì però il diritto all'uso della lingua per le minoranze nazionali), e a tutt'oggi si discute anche sull'opportunità o meno di inserire tale diritto nelle carte costituzionali e nei documenti internazionali.

Il secondo caso è ampiamente noto per il dibattito che suscitò in Francia (e successivamente in altri paesi per casi analoghi).

Nel 1989, a Creil, tre ragazze di religione mussulmana si presentarono a scuola con il capo coperto dal tradizionale foulard (l'hijab) e, all'invito delle autorità scolastiche, si rifiutarono di toglierlo. Furono espulse, e subito divampò nel paese la polemica chiaramente legata all'interpretazione del diritto al riconoscimento delle diverse culture.

Risultò evidente, *prima facie*, che una società liberale, per rispetto ai suoi principi, non può intervenire per imporre a chicchessia un abbigliamento piuttosto che un altro (se questo non reca danno ad alcuno). Gusti e stili di vita appartengono alla sfera personale: nessuno può importi di portare un cappello piuttosto che un altro; sciarpe e foulard delle fogge più varie non mancano certo nelle aule scolastiche! E difatti il provvedimento scolastico fu subito revocato.

Tuttavia le motivazioni dei 'contrari' toccarono aspetti più complessi e profondi.

Appariva chiaro che quel foulard non rientrava nel novero delle scelte più o meno stravaganti, ma assumeva un valore fortemente simbolico: contro il velo si sollevarono, anzitutto, le obiezioni di chi vedeva in esso un simbolo di fondamentalismo. Fu l'obiezione più diffusa in quel particolare momento, in un paese che guardava con preoccupazione alle crescenti rivendicazioni di una comunità islamica in espansione.

Ma altre obiezioni toccarono più direttamente il problema della tolleranza in un paese di forte tradizione laica oltre che di saldi principi liberali. Il velo islamico, si disse, è veicolo di proselitismo religioso e segno del ruolo subordinato della donna; può una società laica consentire, all'interno di una scuola pubblica laica, manifestazioni di carattere religioso? La scuola pubblica laica è uno strumento dello stato per l'educazione dei futuri cittadini ed è frutto di una società secolarizzata che distingue nettamente i ruoli di Stato e Chiesa.

E può una società liberale tollerare scelte e stili che risultano lesivi della futura autonomia di una persona? (queste le argomentazioni della scrittrice femminista E. Badinter).

La successiva discussione pubblica aiutò a far maggior chiarezza e a mettere in luce ambiguità e contraddizioni delle diverse posizioni. Su quale base si poteva giudicare strumento di proselitismo religioso un velo piuttosto che un crocefisso appeso a una catenina? (Portata, come si sa da molti studenti cattolici e non). E con quali argomenti sostenere che l'abitudine a indossare il velo può essere lesiva dell'autonomia futura delle giovani? Tutte le famiglie tendono, più o meno, a imporre modelli e stili

di abbigliamento, ma ciò non impedisce a un giovane, in una società liberale, di compiere, maturando, scelte diverse.

Altrettanto poco convincente risultava l'accusa di fondamentalismo. È vero che, anche per lo stato liberale, vi sono limiti alla tolleranza, quelli che riguardano comportamenti che possono mettere a repentaglio i principi su cui si regge. Ma è possibile individuare nel velo islamico una minaccia alle istituzioni liberali, un pericolo per la pace e l'ordine sociale? Più di un passamontagna o di una kefia?

Domande a cui è difficile dare una risposta e soprattutto darla una volta per sempre!

Ma la funzione più vera della democrazia è proprio quella di aiutare a contestualizzare, a considerare aspetti diversi.

Dai successivi dibattiti emerse che, fondamentalmente, si trattava di un problema di richiesta di riconoscimento, di 'visibilità' per un gruppo che si sente etichettato come 'diverso'. Il caso andava trattato sulle linee della politica della differenza. L'uguaglianza formale non è garanzia sufficiente per un trattamento equo, per garantire l'inclusione; si rischia di garantire soltanto il privilegio della maggioranza. "I disuguali vanno trattati in modo disuguale se si vuole garantire l'uguaglianza di fatto". In democrazia anche il principio dell'uguaglianza va costantemente reinterpretato.

Il terzo caso riguarda l'affissione del crocifisso negli edifici pubblici nei paesi di tradizione cattolica, cosa recentemente contestata da individui appartenenti ad altre religioni.

Prima che in Italia il caso si era presentato in Germania, quando nel 1995 era stato presentato un ricorso contro l'esposizione del crocifisso nelle aule delle scuole pubbliche bavaresi.³⁸

La sentenza del tribunale costituzionale, che riconosceva l'ammissibilità del ricorso, stabiliva come nullo l'articolo dell'ordinamento scolastico della Baviera che imponeva che nelle aule scolastiche dovesse essere esposta una croce, e ciò in base al principio della neutralità dello stato:

"Lo stato in cui vivono insieme seguaci di diverse convinzioni religiose e ideologiche, può assicurare la coesistenza pacifica solo se garantisce la neutralità nelle questioni di fede".

La neutralità dello stato presenta due aspetti: (1) essa è, in primo luogo, non identificazione con alcuna confessione religiosa o ideologica; ma, in secondo luogo (2), essa è anche la neutralità attiva dello stato che interviene e che deve assicurare la possibilità ai cittadini di manifestare liberamente le proprie convinzioni religiose o ideologiche.

Il conflitto si pone allora tra la libertà di fede positiva e quella negativa. Come procedere? Come arrivare al compromesso?

38 Mi rifaccio per l'episodio a quanto esposto da G. Gozzi in "Islam e democrazia" - 1998.

Davanti alla sentenza del Tribunale Costituzionale la Baviera ha risposto mantenendo la croce nelle aule scolastiche (con una motivazione, peraltro di grande misura³⁹).

In ciò Gozzi ritiene di individuare una situazione di “crisi d'autorità” per il Tribunale e di problematica capacità da parte della maggioranza, in una democrazia, di “garantire il necessario compromesso tra le diverse posizioni della società pluralistica”. Si può non concordare con tale tesi ricordando quanto considerato più sopra a proposito del processo democratico o quanto affermato con chiarezza ad esempio da Viola⁴⁰. Non è un momento di debolezza della democrazia, ma un momento di crescita la ricerca di una mediazione sulla base di una continua re-interpretazione di principi di cui però devono farsi carico assieme tutte le componenti dello stato, istituzioni e società civile, non perché “tutto è relativo” ma perché arriviamo, di volta in volta, solo a verità parziali.

39 Il parlamento regionale bavarese, all'art. 1 ha stabilito che; “In considerazione della connotazione storica e culturale della Baviera, in ogni classe viene esposta una croce. Se l'esposizione della croce contraddice la fede o l'ideologia di chi ha diritto all'educazione, il docente cerca un buon accordo. Se non raggiunge l'accordo, egli deve cercare una regola per il singolo caso, che rispetti la libertà di fede dei dissenzienti e porti a una giusta equiparazione le convinzioni religiose e ideologiche di tutti ... in ciò anche la volontà della maggioranza, per quanto possibile, deve essere considerata”.

40 Vedi in questo testo alla pagina 19.

PARTE TERZA

GLOBALIZZAZIONE E ANTIGLOBALIZZAZIONE



Che cos'è la globalizzazione? I pro e i contro

Negli ultimi anni, e soprattutto a partire dagli anni novanta del XX sec., dopo il crollo dei confini tra mondo occidentale e paesi comunisti, il fenomeno della globalizzazione viene vissuto come l'evento fondamentale dell'era attuale. Se ne parla a tutti i livelli, in termini ora apocalittici ora di più o meno entusiastico consenso (anche se quest'ultimo è venuto un po' ridimensionandosi dopo i fatti dell'11 settembre 2001).

Della globalizzazione ci si serve, come sintetizza efficacemente E. Greblo, in un suo lavoro sull'argomento,⁴¹ per spiegare i fenomeni più vari: l'occidentalizzazione del mondo, la diffusione del fondamentalismo religioso, la deterritorializzazione della produzione, la deregolamentazione dei mercati internazionali, il delinearsi di un diritto cosmopolitico capace di universalizzare i diritti dell'uomo, la nascita di nuovi nazionalismi e di comunità immaginarie, come il profilarsi di poteri sovranazionali.

Come noto la globalizzazione ha suscitato reazioni di forte dissenso, provocato manifestazioni di protesta transnazionali, le quali tuttavia, proprio nell'essere tali, attestano come essa sia oramai una realtà con la quale è necessario confrontarsi, che va studiata e capita senza demonizzazioni ma anche senza facili ottimismo.

Due studiosi americani, D. Held e A. Mc Grew, raccogliendo un decennio di studi e di pubblicazioni sull'argomento, hanno tracciato, in un lavoro del 2002⁴², un quadro esauriente delle posizioni pro e contro la globalizzazione, suddividendole per varie aree di interesse.

Riprendiamo parte delle loro considerazioni, suffragate da numerosi dati e materiali desunti, oltre che da un lavoro di personale ricerca, dalla ormai copiosissima produzione libraria sull'argomento.

Nell'individuare le due posizioni contrapposte essi parlano di "*globalisti*" e di "*scettici*".

I "*globalisti*" comprendono coloro che vedono nella globalizzazione il fenomeno saliente dei nostri tempi, ma assumono nei suoi confronti un atteggiamento fortemente divergente: gli uni di allarmato rifiuto (quindi più propriamente "*antiglobalisti*"), gli altri di vigile attenzione, nella convinzione di poter scorgere in essa i segni di un positivo futuro di sviluppo e di progresso, attraverso l'integrazione e l'armonizzazione delle politiche mondiali.

Gli "*scettici*" sono invece coloro che ritengono che il fenomeno della globalizzazione sia "una colossale montatura", un "mito costruito a tavolino", e non vedono

41 E. Greblo, "A misura del mondo" - 2004.

42 D. Held, A. Mc Grew, "Globalismo e antiglobalismo" - 2003.

nell'era attuale nulla di nuovo rispetto a quanto già accaduto in altri periodi della storia, periodi di intenso scambio economico e sociale. Talora le posizioni si sovrappongono, poiché le argomentazioni degli scettici finiscono per coincidere, per alcuni tratti con quelle dei globalisti-contrari. Per cercare di essere più chiari e per distinguere meglio le rispettive argomentazioni, chiameremo anti-globalisti questi ultimi, con un'espressione, peraltro, ampiamente diffusa quantomeno a livello dei mass-media.

Premettiamo le considerazioni di carattere generale, per poi passare alle valutazioni nelle diverse aree.

I *globalisti* e gli *antiglobalisti* ritengono che la globalizzazione abbia indotto, e stia inducendo profondi e radicali cambiamenti sul piano dell'organizzazione sociale, nella struttura del mercato e della finanza mondiale, nella diffusione dell'informazione e della cultura, nonché nei processi evolutivi del degrado ambientale.

Gli scettici oppongono che più che parlare di globalizzazione bisognerebbe parlare di internazionalizzazione (il loro slogan è: "Che cosa c'è di globale nella globalizzazione?"). Altre epoche hanno conosciuto forme di integrazione ben più forte e citano particolarmente la Belle époque o il periodo tra le due guerre mondiali (con dovizia di dati sulla quantità degli scambi commerciali e sui processi di integrazione tra le economie dei vari stati nazionali, dati, ovviamente riconosciuti anche dai globalisti).

Vediamo le divergenze in rapporto alle diverse aree.

Distribuzione del potere e ruolo dello stato

È necessaria una premessa.

Lo stato nazionale, così come è venuto configurandosi a partire dall'età moderna (dal sedicesimo secolo) si è fatto nei secoli garante per i suoi cittadini del controllo del territorio, della sicurezza esterna ed interna, con il monopolio dell'esercizio della violenza, realizzando una struttura di potere politico impersonale e infine legittimandosi sulla base della rappresentanza politica. Territorio, popolo, potere è il trinomio su cui si fonda la struttura tradizionale dello stato è il cosiddetto 'modello Westfalia'⁴³ che ha anche gettato le basi delle regole formali cui ogni stato avrebbe dovuto attenersi: sovranità territoriale, uguaglianza formale tra gli stati, principio di non intervento negli affari interni di un altro stato membro.

Questo modello ha finito per diventare praticamente globale nel corso del XX sec. (solo dal 1945 al 1990 il numero degli stati nazionali è raddoppiato). Ogni stato oggi rappresenta una comunità politica omogenea, di forte coesione interna, è deciso a difendere la sua autonomia, la sua sovranità e, nei rapporti internazionali, ha come obiettivo primario la tutela degli interessi nazionali. Soprattutto con la decolonizzazione, e dopo il crollo dell'Unione Sovietica la democrazia rappresentativa si è imposta come forma politica dominante.

43 In una serie di accordi, all'interno della 'pace di Westfalia' che concluse la guerra dei trent'anni (1618-1648), si definirono regole, ambiti e direttrici della politica internazionale che rimasero valide fino alla prima guerra mondiale.

Se questa è la realtà, la funzione storica dello stato, ci si chiede se e come sarà possibile superarla in un processo di 'governance' globale.

Vediamo ora le due posizioni.

Gli "scettici" sostengono che mai lo stato potrà abdicare alle sue funzioni tradizionali: si produrrebbero soltanto conflitti. Per alcuni, vicini alla concezione schmittiana dello stato (fondato, si ricorderà, sul rapporto amico-nemico), non potrà mai darsi un sistema di cooperazione internazionale; prevarrà, inevitabilmente, lo stato più forte.

I "globalisti" osservano che il ruolo tradizionale dello stato è oggi già ampiamente superato. Si formano sempre nuovi organismi internazionali e transnazionali, governativi e non governativi, che si sostituiscono allo stato in quelle azioni politiche che richiedono collaborazione tra stati.

Dal controllo dell'inquinamento, alle reti della criminalità internazionale, al terrorismo, alle politiche dei diritti umani, è ampio lo spettro dei problemi che travalicano, inevitabilmente, le possibilità di azione di un singolo stato e la stessa giurisdizione nazionale.

Peraltro, proprio la forte mobilità sociale legata alla trasmissione dell'informazione e al lavoro rende assai problematica la coesione e l'omogeneità della popolazione interna: microelettronica, tecnologia informatica, computer, tecnologie telefoniche, televisione via cavo e satellitare consentono di comunicare in tempo reale con pressoché tutte le parti del globo. Tra O.N.U., G7, Fondo monetario internazionale, Organizzazione mondiale del commercio, Unione Europea, Apec (Asian-Pacific Economic Cooperation), Arf (Regional Forum dell'Ascom = Association of South East Asian nations) e Mercato comune europeo si è costituito un sistema, una rete di poteri che lo stato fa sempre più fatica a controllare, e che gli sottraggono via via ambiti e funzioni.

Il diritto internazionale regola materie quali la guerra, i crimini contro l'umanità, i problemi ambientali e i diritti umani e tutto ciò limita e circoscrive il potere dei singoli stati. Si può dunque ripetere che oggi in linea di principio essi non possono più trattare i loro cittadini come vogliono. La sovranità e la stessa legittimità dello stato, nel momento in cui esso non è più in grado di fornire beni e servizi ai suoi cittadini, sono messe in discussione.

Oggi dunque la mappa complessiva del potere politico appare già fortemente ridisegnata.

La cultura nazionale

Lo stato nazionale, per assicurare le proprie basi politiche, ha via via dovuto avviare forme di collaborazione con i propri sudditi. Si è così creata una rete di solidarietà tra governanti e governati, rete che, suffragata da una più o meno immaginaria ricostruzione di un'originaria identità comune, ha finito per indurre negli uni e negli altri la percezione di un "destino comune" basato su "memorie condivise", su un più o meno storico e più o meno retorico senso della patria, funzionale alla definizione di uno spazio al cui interno si realizzano un'economia e un progetto politico.

Questo processo fu, nei secoli, più o meno lineare e più o meno contrastato, ma oggi il nazionalismo è la forza che lega gli stati alle nazioni, ha consolidato rapporti di

fedeltà culturali e psicologici, così che, anche se molte culture nazionali hanno meno di duecento anni, tali legami sono di fatto considerati come naturali.

Sulla base di queste considerazioni, gli “*scettici*” sostengono che difficilmente il rapporto di fiducia con gli stati nazionali potrà essere intaccato o addirittura superato da forze transnazionali o dalla cultura globale di massa. Anzi, sta accadendo proprio il contrario: proprio le nuove reti di comunicazione elettronica e la tecnologia informatica aiutano a intensificare le forme e le radici tradizionali della vita nazionale, rendendo possibili interazioni più fitte tra coloro che condividono lingua e caratteristiche culturali), e accentuando la coscienza della propria diversità.

Di fatto le istituzioni nazionali - stampa, radio, televisione - continuano a svolgere un ruolo centrale nella vita pubblica, mentre non si dà né una convergenza globale, né un modo comune di pensare globale, né soprattutto una storia universale dentro la quale la gente possa riconoscersi e sentirsi unita.

A queste ragioni “*i globalisti*”, pur riconoscendole valide per buona parte, oppongono l’artificialità del processo di formazione delle culture nazionaliste.

Essi ritengono che, di fronte ai processi di interazione politica, economica, sociale in atto nel mondo contemporaneo, diventerà fondamentale saper distinguere il nazionalismo culturale che giustamente difende e tutela valori e forme culturali di una comunità, e il nazionalismo politico, che rimane legato alla tutela degli interessi esclusivi di una nazione, cosa non più possibile, considerato che senza una cooperazione interstatale, regionale e globale, lo stato non è in grado di distribuire servizi e beni.

Proprio le novità tecnologiche consentono un’interazione assolutamente nuova per rapidità e ampiezza tra conoscenze e culture le più lontane. Significati, valori, conoscenze vengono modificati senza che vi sia rapporto diretto tra le persone, e si ha una percezione diversa anche del rapporto con il proprio mondo.

Si sta creando un nuovo senso di appartenenza, così che “la vecchia idea secondo la quale si deve obbedienza al proprio paese, sia che questo abbia ragione o torto, è tramontata”.

Una conferma a questa tesi può venire dalla presenza di tanti movimenti che si pongono obiettivi di scala addirittura globale, come la protezione dell’ambiente, delle risorse naturali, la lotta alle malattie e alla povertà. (v. gruppi come Gli amici della Terra o Greenpeace); per non parlare delle varie agenzie e istituzioni politiche (da quelle di area regionale finì alla Nazioni Unite) che affrontano problematiche transnazionali e internazionali. Fondamentale poi la consapevolezza che l’impegno per la difesa dei diritti umani (v. Amnesty international) sta aiutando l’emergere di una coscienza globale, e sta aiutando a far crescere quella “società civile globale” su cui poggiano oggi le speranze di un futuro di solidarietà globale.

L’economia globale

Non credo sia qui necessario, né ci sarebbe lo spazio per farlo, dimostrare come e quanto le economie dei singoli paesi siano interdipendenti (il materiale sull’argomento è vastissimo). Veniamo subito alle valutazioni degli opposti schieramenti.

Gli “*scettici*” come già accennato più sopra, ritengono che la globalizzazione dell’economia non supera oggi quella degli anni della Belle époque: la giudicano meno integrata e meno aperta. I rapporti attuali interessano economie comunque separate, la grande maggioranza dell’umanità rimane esclusa dal mercato globale.

Non si dà poi neanche quest’ultimo perché in realtà le attività economiche sono concentrate in gran prevalenza in tre aree: Europa, Asia orientale e del Pacifico, Americhe, con una crescente interdipendenza interna. Non si può nemmeno parlare di un modello unico di sviluppo economico, e cioè quello capitalistico, perché si danno nelle tre aree, in forte competizione tra di loro, forme di capitalismo diverse: neoliberismo in America, economia mista socialdemocratica in Europa, capitalismo di stato nelle regioni dell’Asia orientale.

Aziende grandi e piccole, e le stesse multinazionali dipendono in larga misura dalle condizioni economiche locali e nazionali.

I “*globalisti*” rispondono: si va verso una sempre più accentuata integrazione fra le varie regioni economiche e politiche del mondo; è sempre più difficile vedere la differenza tra attività economica interna agli stati e quella rivolta all’esterno. Andiamo verso un’economia senza confini, ed è un’economia capitalistica, ma del capitalismo dell’informazione globale, dell’era di Internet. Le istituzioni multilaterali dell’economia tendono a limitare il potere dei paesi forti.

Vanno inoltre affermandosi organizzazioni di livello regionale (dal Mercosur all’Unione Europea) che vengono a costituire la rete di quello che si può chiamare un sistema di governance dell’economia globale a molti livelli: vi operano infatti istituzioni politiche, ma anche forze di una società civile ormai transnazionale che assieme cercano di promuovere, contestare e responsabilizzare le scelte dell’economia globalizzata. Così, ad esempio, il divario tra i paesi dell’Ocse e il resto del mondo si va riducendo. Quindi la globalizzazione è efficace per la riduzione della povertà globale, mentre le cause della perdurante sperequazione sono da ricercarsi principalmente nell’incapacità di alcuni paesi di integrarsi abbastanza rapidamente o abbastanza a fondo nell’economia mondiale.

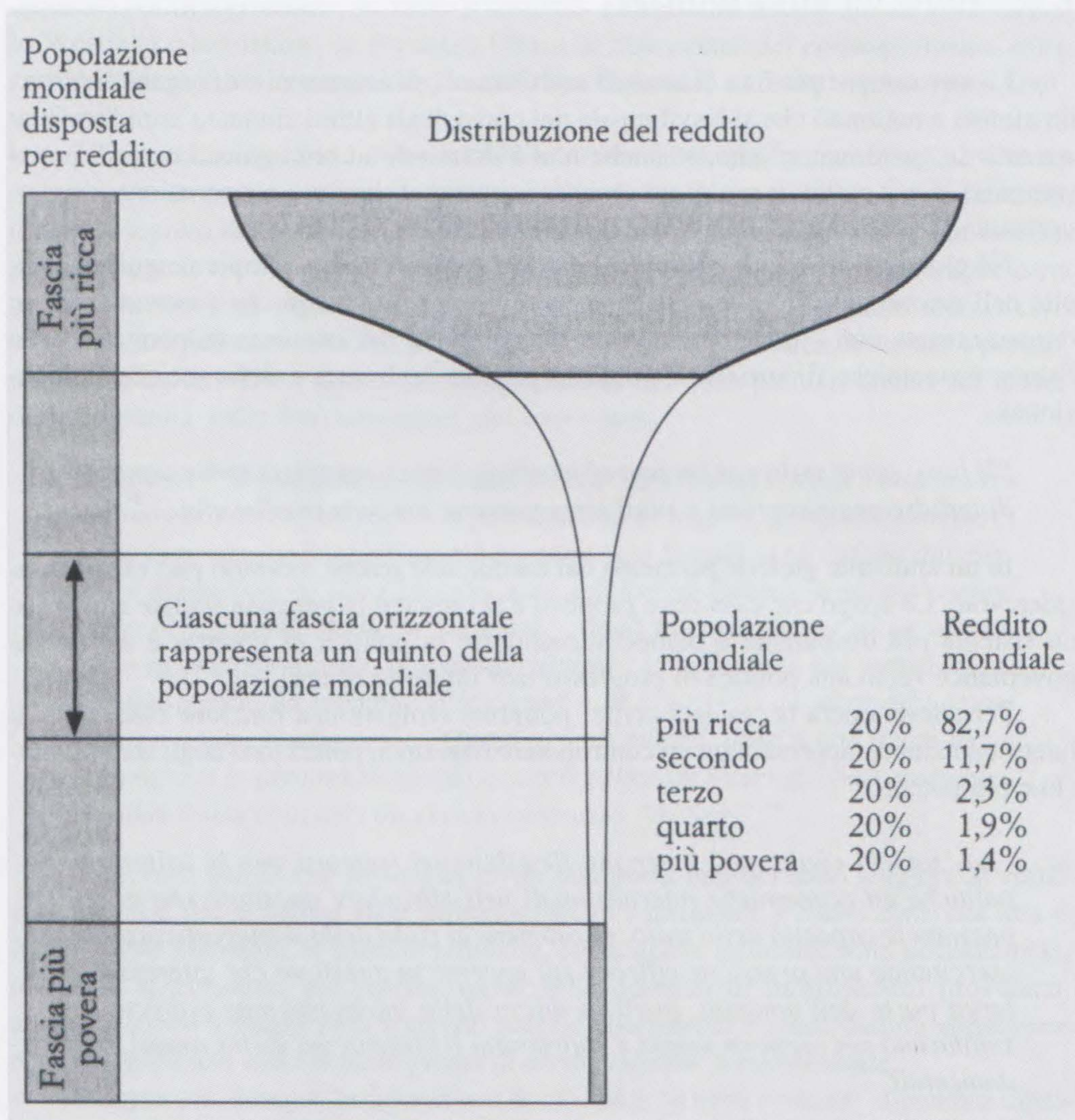
Più globalizzazione, anziché meno, è il rimedio principale per eliminare la povertà globale.

A questo quadro piuttosto positivo gli “*antiglobalisti*” rispondono che la globalizzazione è gestita da una ‘cosmocrazia’ che ruota attorno a un solo paese, gli Stati Uniti, i quali asserviscono il mondo agli interessi dell’economia neoliberista.

Di fatto la globalizzazione fa gli interessi dei paesi forti e ultimamente si è preferito anteporre i problemi della sicurezza a quelli dello sviluppo, cosicché sta crescendo il divario tra ricchi e poveri. Le politiche per il contenimento della povertà registrano solo insuccessi, a dimostrarlo i dati relativi all’ineguaglianza (vedi in figura nella pagina seguente “La coppa di champagne di Wade”).

In aumento anche la sperequazione non solo tra stati ma anche all’interno dei singoli stati. Il prevalere del neoliberismo e della competizione internazionale costringe i governi a ridurre i livelli di protezione sociale o i programmi di sicurezza sociale statali. La riduzione dell’imposizione fiscale patrimoniale porterà alla fine del welfare

state e della socialdemocrazia. Di più, la stessa globalizzazione economica rischia di creare un mondo fuori controllo: se non si riuscirà a imbrigliare la crescente polarizzazione di ricchezza e povertà, inserimento ed esclusione, si corre il rischio di avviarsi verso una 'nuova barbarie', che già sembra trovare espressione nel moltiplicarsi delle crisi economiche nazionali, nel terrorismo internazionale, nella crescita del fondamentalismo, del crimine organizzato e dei conflitti etnico-religiosi.



Se queste sono le diverse posizioni, non resta che tentare di vedere se e quali sono i punti di convergenza, se ci sono realtà concrete e ragioni che già oggi possano consentire di lavorare per un progetto, o quantomeno di auspicare un futuro di cooperazione mondiale.

Verso una governance globale? È possibile un'etica globale?

La rete sempre più fitta di accordi multilaterali, di istituzioni e di organi di governo globali e regionali che si è sviluppata nel corso degli ultimi cinquant'anni forma un sistema di "governance" che, se anche non è dotato di autorità giuridica né di poteri coercitivi, è già molto di più di un semplice sistema di limitata cooperazione intergovernativa.

Né globalisti né scettici possono ignorare l'ampiezza e la sempre maggior incisività dell'azione politica globale, anche se si è ben consapevoli che i movimenti e le organizzazioni non - governative nella maggioranza dei casi non dispongono delle risorse economiche finanziarie e politiche proprie degli stati o delle società multinazionali.

"Il loro, come si dice, è un potere morbido, che si manifesta nella capacità di influire sugli interessi e sugli atteggiamenti dei loro interlocutori".⁴⁴

In un ambiente globale permeato dai media, tale potere morbido può essere considerevole. Lo scopo che esso deve proporsi è accrescere la giustizia sociale attraverso un sistema più trasparente e democratico; ridurre la politica di potenza e avviare la governance verso una politica di progresso nell'interesse di tutti.

Per questa opera la 'società civile' potrebbe svolgere una funzione essenziale di intermediazione, rappresentare un contropotere rispetto ai poteri forti degli stati più ricchi e più potenti:

"La 'società civile' può esser più flessibile nei rapporti con le istituzioni politiche ed economiche internazionali nell'affrontare questioni che oltrepassano le capacità dello stato, e sostenere la sfida della democratizzazione esercitando una pressione efficace sui governi su questioni che interessano larga parte dell'umanità, quali la difesa della partecipazione politica, la solidarietà nei rapporti umani e soprattutto il rispetto dei diritti umani fondamentali".⁴⁵

Perché questo si realizzi è necessario tuttavia che la 'società civile' poggi la sua azione su un "ethos" comune.

44 E. Pariotti in "La società civile oltre lo stato", in "Ragion Pratica" n. 22 - 2004.

45 E. Pariotti, op. cit.

È possibile un'etica globale?

La risposta a questa domanda, afferma E. Pariotti, dipende dal modo in cui si intende il processo della globalizzazione e quindi la funzione in esso della società civile internazionale. Comunemente si prendono in considerazione due possibili modelli, o teorie; l'una, quella globalista fa riferimento al costituirsi di uno ' stato mondiale', intende cioè la globalizzazione come un percorso verso la formazione di un unico apparato politico giuridico, secondo il modello dello stato tradizionale (lo stato modello Westfalia o Leviatano, se si vuole); l'altra, la concezione del cosmopolitismo istituzionale, pensa a un 'governance' a vari livelli, basati su istituzioni sovra e transnazionali.

In questi due modelli la 'società civile' viene ad assumere una funzione diversa: nel primo caso essa rappresenterebbe una sorta di "opinione pubblica" mondiale, formata a seguito del compiuto processo unitario, nel secondo caso, nel quale le istituzioni statali convivrebbero con istituzioni cosmopolitiche, essa si configurerebbe come una nuova forma di organizzazione e di partecipazione, a partire dalle società civili nazionali. Difficilmente, infatti, può formarsi un'opinione pubblica mondiale a prescindere dalle culture civili nazionali. La concezione del bene politico matura all'interno delle comunità, delle loro istituzioni, dei loro valori.

E tuttavia: "... sebbene l'importanza della nazionalità e della cittadinanza nel mondo contemporaneo non possano essere negate, dobbiamo chiederci come considerare le relazioni tra persone i cui legami prescindono dai confini e dipendono da altre identità e da solidarietà basate su classificazioni 'diverse' da quelle politiche nazionali - quali la condivisione di un'ideologia o di principi morali, le affinità culturali, la sofferenza per deprivazioni comuni (legate, ad esempio, alla classe o al sesso) - o da altre affiliazioni distinte dalla cittadinanza ... Questi vincoli morali, oltre a non avere alcun legame con le identità nazionali e con le relazioni internazionali, potrebbero addirittura trovarsi con esse in contrasto. (A. Sen)".⁴⁶

Se è vero quindi che la società civile non potrà mai del tutto sfuggire ai condizionamenti e alle pressioni delle istituzioni locali e nazionali, è anche certo che non ne è totalmente vincolata: le identità politiche, come quelle culturali, sono costantemente messe in discussione, per merito anche della quantità di informazioni provenienti anche da molto lontano: ogni soggetto sceglie liberamente a quale cultura appartenere e può identificarsi con obiettivi propri di un movimento transnazionale.

Sempre più, dunque, la definizione di ciò che è "il bene comune" dipende e dipenderà da un'azione multilaterale. Anche la concezione del "bene" di una comunità nazionale si sviluppa e si modifica nell'interazione con una molteplicità di comunità nazionali: il discorso etico, quindi, matura nell'interazione tra molteplici comunità, lin-

46 A. Sen in "Globalizzazione e libertà" - 2002.

gue, tradizioni, è il risultato di forme di comunicazione e di comprensione che media-no tra culture diverse.

Una concezione del bene politico oggi non può rimanere ancorata a comunità politiche chiuse, ma trova la sua dimensione, i suoi ambiti e spazi di definizione, sempre mobili (e rivedibili), in un mondo dalle frontiere aperte, in un mondo in cui si renda possibile la ricerca di un universalismo che ci consenta di coesistere. Come afferma Habermas:

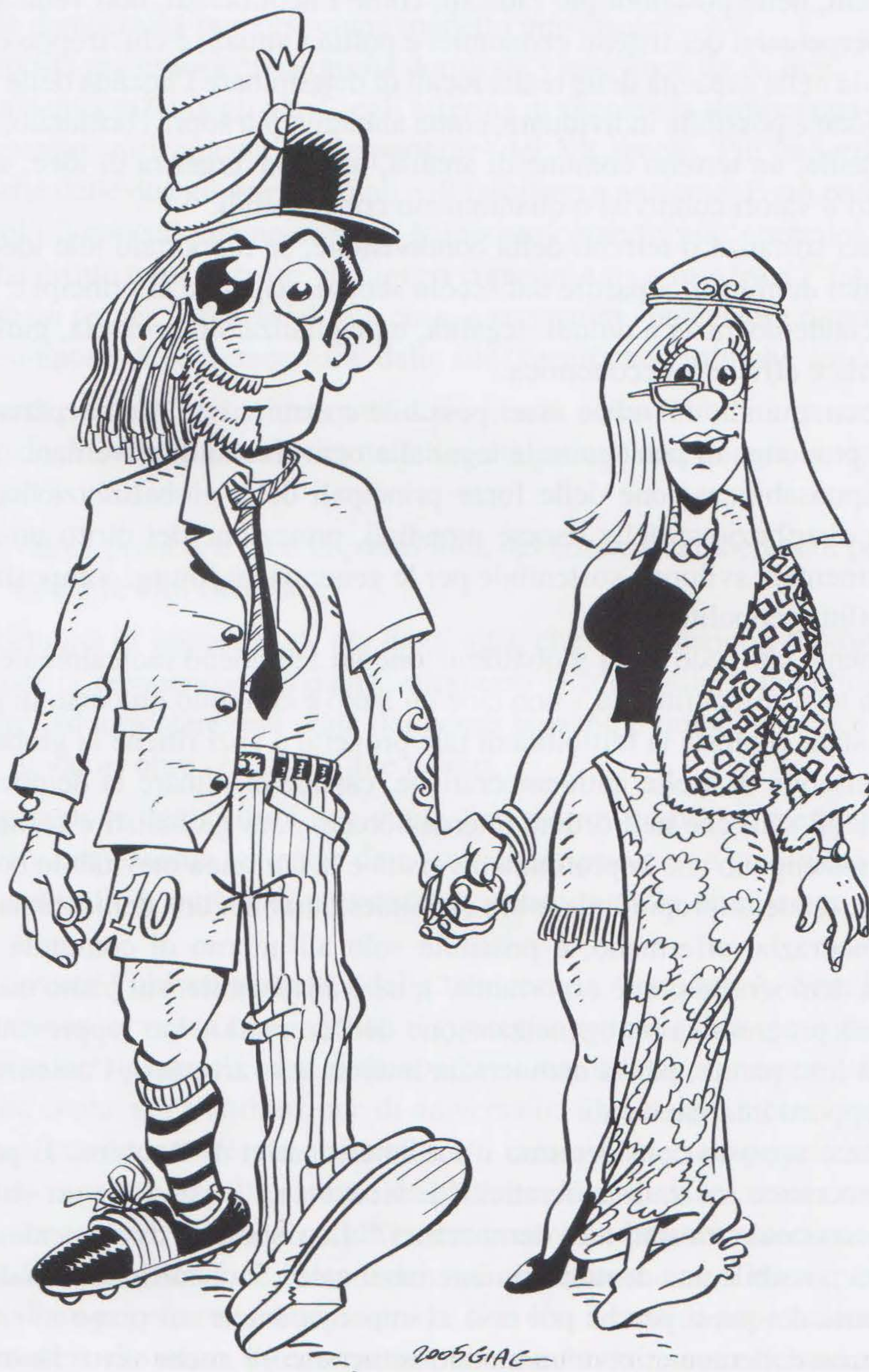
“È necessaria la ristrutturazione in senso universalistico della nostra autocom-prensione della politica e del bene pubblico”.

Dovremmo disporci a un interculturalismo capace di riconoscere le universalità potenziali proprie di ogni cultura. Essere “un po’ più meticci” e un po’ più indifferenti verso la nostra identità culturale, il che significa saper cogliere le connessioni, per costruire “un vivere con” piuttosto che “un dominare su”.⁴⁷

47 O. Franceschelli in “Disincanto ed etica globale” in Micromega n. 5 - 2001.

PARTE QUARTA

VERSO UNA DEMOCRAZIA COSMOPOLITA



Le condizioni della sua fattibilità

Nonostante le numerose divergenze nella valutazione dei processi della globalizzazione tra chi, nelle posizioni più radicali, come i neoliberisti, non vede altro futuro se non nel perpetuarsi dei sistemi economici e politici attuali, e chi, troppo ottimisticamente confida nella capacità delle realtà locali di determinare l'agenda delle forze della globalizzazione, è possibile individuare, come abbiamo più sopra constatato, nelle posizioni intermedie, un terreno comune di analisi, una convergenza di idee, su cui poggiare progetti e valori condivisi o quantomeno condivisibili.

In buona sostanza il terreno della condivisione, se rapportato alle ideologie e ai sistemi politici dominanti a partire dal secolo scorso, risponde ai principi e valori propri della socialdemocrazia e quindi: legalità, uguaglianza, democrazia, giustizia, solidarietà sociale e efficienza economica.

Su di essi, quindi, dovrebbe esser possibile costruire una "democrazia cosmopolita", che si proponga di perseguire la legalità a ogni livello di governance, coordinamento e responsabilizzazione delle forze principali della globalizzazione, maggiore equità nella distribuzione delle risorse mondiali, protezione dei diritti umani e delle libertà fondamentali, sviluppo sostenibile per le generazioni future, composizione pacifica dei conflitti geopolitici.

Certamente chi vede nella globalizzazione un fenomeno radicalmente nuovo - è la cosiddetta tesi 'discontinuista' - non cioè un lento e continuo processo di evoluzione interna agli stati, contesta la fattibilità di tale progetto e anzi ritiene la globalizzazione stessa responsabile di scelte antidemocratiche, capace di minare la democraticità sia all'interno degli stati che nell'ordine internazionale. Anti-globalisti e comunitaristi, a vari livelli, sostengono che la profonda diversità e la continua inevitabile conflittualità tra le culture, rende improponibile, oltre che indesiderabile, una democrazia cosmopolita. La democrazia, affermano, è possibile solo all'interno di comunità omogenee (Zolo: "... la democrazia non è esportabile"); né è auspicabile, sul piano esistenziale e culturale, una progressiva omogeneizzazione dell'umanità. Non rappresenta neppure un rischio, a loro parere, per la democrazia interna nei vari paesi, l'assenza di democrazia nei rapporti internazionali.

Sul fronte opposto consideriamo i due interrogativi di Bobbio: "È possibile un sistema democratico tra stati autocratici?" E viceversa, "È possibile un sistema autocratico internazionale tra stati tutti democratici?" La risposta è ovviamente: no.

Ma sarà possibile una democrazia internazionale? Sarà sufficiente la democratizzazione interna dei paesi perché poi essa si imponga anche sul piano internazionale? Se è difficile esser democratici in un mondo autocratico, è anche vero che troppo spes-

so in politica estera gli stati si sono comportati in modi incoerenti con i loro principi. Se devono scegliere tra principi e interessi più spesso gli stati optano per i secondi. E tuttavia non si può dubitare che democrazia interna e democrazia esterna non siano l'una corrispondente all'altra, l'una necessaria all'altra se si vuole realizzare il progetto di una democrazia cosmopolita.

È per tentare una risposta alla domanda di cui sopra che la teoria della democrazia cosmopolita propone modelli e indica gli elementi su cui contare per una loro realizzabilità.

Prima di commentare le varie proposte, ripartiamo, tuttavia, dall'interrogativo di base: può la democrazia proporsi come modello universale?

La risposta più esauriente a questa domanda viene forse da A. Sen.

In "La democrazia degli altri", egli afferma di ritenere la democrazia e la sua diffusione 'l'evento storicamente più importante' del XX secolo. Più importante e significativo anche delle due guerre mondiali e di fascismo e nazismo. E ciò perché nel ventesimo secolo il concetto democrazia si è imposto come forma 'normale' di governo, alla quale ha diritto ogni nazione, in Europa come in Asia e in Africa. *"La democrazia rappresenta un valore universale"*. La cosa, a suo parere, può essere dimostrata a partire dai presupposti della democrazia, dalle sue 'specifiche virtù' che sono:

- 1) la libertà politica, parte integrante della libertà umana, volta a garantire l'inserimento degli individui nella vita della società e a tutelare, quindi, la vita e il benessere dell'uomo;
- 2) il suo valore pratico, e cioè la possibilità, nel sistema democratico, per i cittadini di far valere le loro richieste;
- 3) l'opportunità di imparare gli uni dagli altri, che è la funzione costruttiva, essenziale per la democrazia, la quale, attraverso la 'discussione pubblica' insegna a definire, ad articolare una scala dei nostri bisogni, e quindi conduce alla formazione di valori oltre che di diritti e doveri.

A illustrazione degli ultimi due punti, Sen ricorda come, ad esempio, non si sia mai verificata una carestia nei paesi democratici, proprio per le possibilità di informazione e di controllo e quindi di prevenzione garantita dalla discussione pubblica dei problemi.

Chi contesta l'universalizzabilità della democrazia, continua A. Sen, lo fa perché constata come ancora essa non incontri il consenso generale. Ma ciò, egli dice, non è richiesto ai valori universali: non si dà condivisione, infatti, su nessun valore universale. Ciò che conta, per l'attribuzione di universalità a un valore è che vi siano ragioni per cui possa essere considerato come tale. Un valore universale poggia sul presupposto della sua contestabilità, soprattutto da parte di chi non avuto ancora modo di valutarlo adeguatamente. È quanto è accaduto per la democrazia nel ventesimo secolo: con la sua diffusione è cresciuto il numero dei suoi sostenitori e oggi non si vedono ragioni per le quali un popolo dovrebbe rifiutarla. Sen cita il caso di popolazioni povere che anche di fronte a situazioni di emergenza, che avrebbero potuto richiedere provvedi-

menti limitativi dei diritti e delle libertà, non si mostrarono per nulla disposte a rinunciare a questi ultimi. Né vale l'argomento della diversità di valori, cui corrisponderebbero scelte di sistemi politici diversi. È "una favoletta" la contrapposizione tra valori asiatici e valori occidentali; non mancano nella storia, passata e presente, gli esempi in grado di smentire la più volte condannata o lamentata propensione delle culture asiatiche per la disciplina e per il primato della comunità sull'individuo. Tutto ciò è solo frutto della superficialità con cui in Occidente troppo spesso si parla di Asia, e quindi di valori e di culture asiatiche, come di una realtà omogenea, dimenticando o fingendo di dimenticare la grande complessità e varietà di culture, e di religioni cui esse fanno riferimento, del continente asiatico. Ed è fin troppo ovvio ricordare, accanto alla propensione per l'autorità dei paesi asiatici, l'analoga propensione della cultura occidentale, da Platone in avanti.

La pratica della democrazia in Occidente risale in larga misura al settecento - all'illuminismo - e non può essere intesa come il risultato di un processo evolutivo millenario quasi fosse inscritta nel Dna di un popolo piuttosto che di un altro (v. Huntington: "L'Occidente era Occidente molto prima di essere moderno"). A lui e ad altre consimili affermazioni Sen obietta:

"... a ogni tentativo compiuto dal portavoce di un governo asiatico di contrapporre presunti 'valori occidentali' ad altrettanto presunti 'valori asiatici', corrisponde ... il tentativo da parte di un intellettuale occidentale di indicare un'analoga contrapposizione in senso contrario. Ma anche se tra Asia e Occidente si gioca a tira e molla, né l'una né l'altro, insieme o separatamente riescono a incrinare l'idea della democrazia come valore universale".

I meriti della democrazia non sono meriti di carattere regionale e la diversità delle culture non preclude né limita in modo sostanziale le scelte che oggi possiamo fare:

"La diversità della cultura non è retaggio di supposte predisposizioni caratteristiche di ogni civiltà, retaggio dei nostri rispettivi passati".

Va superato questo "tabù", né occorre aspettare che un popolo: "sia pronto per regalarli la democrazia ... imparerà la democrazia attraverso l'esercizio della democrazia".

Accanto a questa risoluta e convincente 'difesa' della democrazia come forma di governo, della sua universalizzabilità, possiamo ovviamente porre le diverse altre concezioni, di cui abbiamo parlato più sopra, che dimostrano e giustificano l'universalizzabilità dei valori cui la democrazia fa riferimento.

Altra condizione, necessaria questa sul piano pratico, per la realizzazione della democrazia cosmopolite è individuare quello che potrebbe essere un o il fattore trainante, in grado di tradurre nei fatti quanto auspicato sul piano teorico. Per questo piano, molti teorici tendono a far riferimento alle grandi potenzialità della 'società civile', delle sue capacità di coinvolgere i cittadini in progetti di diffusione della democrazia trasversali agli stati (come già più volte riportato nella pagine precedenti).

Passiamo ora a considerare alcune proposte.

Le proposte

Tra le proposte di modelli formulate negli ultimi anni dai sostenitori di un possibile diverso ordine mondiale, che si faccia garante di un futuro di cooperazione e di pace, una delle più articolate è quella presentata da Archibugi e Beetham nell'opera omonima.⁴⁸

All'interno della prospettiva 'trasformazionalista', caldeggiata successivamente, come abbiamo visto, da Held e Grew, i due autori considerano tre possibili modelli di un nuovo ordine mondiale. Prima, tuttavia, ritengono essenziale premettere alcune considerazioni, sulla cui base il progetto di una democrazia internazionale si rende indubbiamente più plausibile: esse sono:

- la democrazia è un progetto incompiuto in tutti i paesi, quantomeno relativamente all'agenda dei diritti umani;
- il viaggio verso la democrazia è interminabile, nel processo interattivo tra le esigenze della società civile e le istituzioni politiche, e va valutato nel contesto storico: uno stato fu ed è più o meno democratico in rapporto agli altri, come in rapporto al passato;
- la democrazia è una continua conquista, è frutto di un conflitto endogeno, deve essere conquistata dal basso e in situazioni in cui il tessuto sociale dei vari paesi si mostra maturo per accettare i suoi principi (non dimentichiamo però Sen: si impara la democrazia attraverso la democrazia).

Essi passano a considerare, quindi, tre possibili modelli di organizzazione politica mondiale: a) il modello confederale, b) il modello federale, c) il modello cosmopolita (da loro sostenuto).

Senza fermarci a descrivere nei dettagli le loro strutture consideriamo le loro rispettive aporie, come segnalate dagli autori:

- a) il modello confederale in quanto associazione tra stati che rimangono sovrani, e si limitano ad accordi su determinate questioni, non sembra adeguato a promuovere la democrazia nelle nazioni, dato che il principio di non interferenza proibisce l'intervento tanto della confederazione che dei suoi singoli membri, negli affari interni di uno degli stati membri, e ciò neppure nel caso di eclatanti violazioni dei diritti umani. Se poi nella confederazione prevalgono gli stati autocratici questi si potrebbero coalizzare contro le rivendicazioni di sudditi che aspiras-

48 D. Archibugi, D. Beetham - op. cit.

sero alla democrazia. Difficilmente poi gli stati anteporrebbero interessi globali agli interessi nazionali;

- b) il modello federale ha una struttura più vincolante. Esso fa riferimento per tutti i suoi stati a principi e norme che siano validi per tutti. Per tale ragione esso è difeso da tutti coloro che ritengono che proprio riducendo il potere dei singoli stati si possa costruire un'istituzione politica con poteri accentrati, sulla base dei diritti umani universali. Questo modello indubbiamente è atto a costruire la democrazia all'interno degli stati, ma rischia di voler applicare una stessa forma di democrazia a comunità con differenze culturali e antropologiche molto marcate, e a imporre di fatto un'omogeneità forzata, foriera di conflitti e in sé non desiderabile. Così alcuni problemi globali che il governo federale centrale avrebbe senz'altro l'autorità di affrontare, potrebbero esser trattati in modo poco rispettoso dei diritti delle singole comunità;
- c) la democrazia cosmopolita potrebbe essere una struttura intermedia tra le prime due. Potrebbe essere una forma di organizzazione permanente che coesisterebbe con un sistema di stati, ma scavalcherebbe gli stati in certe definite sfere di attività. L'aggettivo cosmopolitico sostituisce il termine transnazionale perché rende più evidente di quest'ultimo il riferimento sia ai cittadini del mondo, sia agli stati esistenti. Esso differisce anche dalla teoria della governance globale: la governance ha infatti un potere predittivo ma non prescrittivo.

Il modello cosmopolitico vuole integrare da una parte e limitare dall'altra le funzioni degli stati esistenti, servendosi di nuove istituzioni fondate sui cittadini del mondo. Esso dà vita all'idea di cittadinanza mondiale, che non sostituisce quella statale ma la integra in diverse materie. Nel sistema cosmopolitico i cittadini sono titolari di diritti umani universali, protetti dagli stati ma anche di diritti che essi possono rivendicare nei confronti di istituzioni globali. In rapporto a tali diritti i cittadini contrarrebbero anche i corrispondenti doveri di svolgere una funzione di sostituzione temporanea di sussidiarietà o di sostituzione nei confronti delle istituzioni statali.

A differenza del modello federale il modello cosmopolitico accoglie al suo interno stati con diversa costituzione politica, e affida alla 'società civile' il compito di 'interferire' negli affari interni di ciascuna nazione, con l'obiettivo di condizionare le scelte politiche interne, di motivare e far appello ai cittadini di uno stato autocratico affinché rovescino, con un processo dal basso, il proprio governo.

Le questioni globali ambientali, di sicurezza e sopravvivenza, vengono demandate a istituzioni transnazionali e non solo intergovernative, cui la società civile ha accesso tramite nuove istituzioni permanenti, con funzione essenzialmente consultiva, tranne che nel caso di genocidio in cui hanno la facoltà di richiedere l'intervento di tutti gli stati tramite la Corte penale internazionale, competente a giudicare crimini contro l'umanità: la pressione della società civile può renderci ottimisti sulla possibilità di fondare la politica sul rifiuto della 'ragion di stato'.

I rilievi più significativi che possiamo fare su questo tipo di proposta sono:

- anzitutto il progetto è un progetto in fieri, quindi non ha pretese ultimative, è aperto a soluzioni nonché a esiti diversi anche se di certo non contraddittori con i suoi principi;
- in secondo luogo esso prevede il superamento del modello Wesfalia, della logica interno-esterno, senza tuttavia segnare la fine dello stato: esso rimane “luogo insostituibile per l'avvio dei processi di democratizzazione” (Bobbio). Occorre invece realizzare una serie di istituzioni interdipendenti in grado di interagire tra politiche nazionali e politiche internazionali, tra il locale, lo statale e il globale. Su una linea non molto diversa da questa si articola la proposta di E. Pariotti, che riportiamo in nota.⁴⁹
- In terzo luogo questo progetto fa perno su un nuovo tipo di cittadino: un cittadino che non sarà più solo cittadino del suo stato, ma diverrà protagonista proprio di quell'azione della ‘società civile’ cui si rivolgono le più grandi attese e le più grandi speranze per un effettivo cambiamento delle incerte e contraddittorie politiche tuttora in atto sul piano sia nazionale che internazionale.

Potrà mai darsi questo tipo di cittadinanza mondiale responsabile?

Se pensiamo alle organizzazioni come Amnesty International, Medici senza Frontiere, il Tribunale Internazionale dei Popoli e tante altre impegnate a combattere contro le violazioni dei diritti umani nelle varie parti del pianeta, la domanda può non essere retorica e la risposta positiva può non sembrare utopistica. Forse ‘i buoni cittadini del mondo’ sono già più avanti dei loro governi cosicché si potrà dar ragione a quanto ipotizzato da Kant:

“... in virtù della comunanza. ... tra i popoli della Terra, che alla fine ha dappertutto prevalso, si è arrivati a tal punto che la violazione di un diritto commessa in una parte del mondo viene sentita in tutte le altre parti, l'idea di un diritto cosmopolitico non appare più come un tipo di rappresentazione chimerica ed esaltata del diritto, ma come un necessario completamento del codice non scritto sia del diritto politico sia sia del diritto internazionale in direzione di un diritto pubblico dell'umanità, verso il quale non ci si può vantare di avvicinarsi progressivamente, se non a condizione di soddisfare le esigenze indicate (e che sono quelle di uno spazio pubblico che funziona a livello globale..) ... e quindi attuare la pace perpetua”.⁵⁰

49 E. Pariotti in op. cit, suggerisce, con grande efficacia e chiarezza, di articolare le proposte per una futura società cosmopolitica nelle quattro dimensioni: a) giuridico: una nuova carta dei diritti, sistema giuridico globale interconnesso per quanto attiene alla materia penale civile e commerciale, Corte di giustizia internazionale, Corte penale internazionale, e Corte per la tutela dei diritti umani, b) politico: processo di diffusione del potere per una governance poliedrica: una rete di centri per la discussione democratica che va dal locale al globale, una forza militare internazionale, c) economico: revisione dei meccanismi di scambio, un sistema di tassazione globale, trasferimento di risorse a favore degli svantaggiati, d) culturale: realizzazione di ‘multiple citizenship’ che consentano agli individui di mediare fra le diverse tradizioni nazionali, tra le diverse comunità di destino’, e i diversi stili di vita.

50 I. Kant, “Per la pace perpetua”. Progetto filosofico - Ed. Feltrinelli 1991.

L'Europa come modello

Il progetto di una democrazia cosmopolita, come richiamato da Held e Grew, non parte dal nulla. Dal 1945 in poi tutta una serie di accordi multilaterali, l'imporsi del diritto internazionale, una molteplicità di forme di governance a vari livelli, nonché la sempre più diffusa consapevolezza e l'interesse per i dibattiti sui valori, sui diritti, sui rapporti tra etica e politica e sul bene collettivo testimoniano di un'attenzione e di una tensione, maturate dopo l'esperienza drammatica di due guerre mondiali, a cui l'Europa vuol rispondere con un progetto che ponga sicure premesse per una futura convivenza pacifica.

Proprio l'Europa, allora, sede di un esperimento storico di governance sovranazionale, può svolgere un ruolo speciale come modello per una futura democrazia cosmopolita.

La U.E. si configura come un modello istituzionale assolutamente inedito; un U.F.O.⁵¹, come l'ha chiamata recentemente G. Amato: non è un'organizzazione sovrana e non è neppure uno stato federale. Certo nel suo processo unitario l'Europa è favorita da una serie di condizioni storiche e culturali: non vi sono al suo interno grossi divari a livello etnico e culturale e essa comprende esclusivamente paesi democratici, con costituzioni relativamente omogenee.

Quale il suo ruolo dunque, in un mondo globalizzato, considerata soprattutto l'assenza di un'istituzione politica unitaria?

Sono numerose le opinioni in proposito; ne presentiamo due che partono dal considerare due piani ben diversi:

- l'una valuta pressoché esclusivamente l'impatto che può avere nel processo di globalizzazione il livello etico culturale del modello Europa;
- l'altra cerca di recuperare dal passato della storia europea un possibile modello che, mutatis mutandis, suggerisca le alternative all'attuale sistema degli stati nazionali, oramai in crisi di autorità e forse di legittimità.

La prima argomentazione la riprendiamo da G. Rifkin.⁵²

Egli è un sostenitore entusiasta del 'sogno europeo', ancorato, a suo dire, alla cultura dell'umanesimo, le cui radici permeano ancora, direi quasi, le 'strutture mentali',

51 UFO: come noto significa "unknown flying object" = oggetto volante non identificato. L'espressione riportata in J. Ziller, "La nuova costituzione europea" -2004.

52 J. Rifkin, "Il sogno europeo" - 2004.

i modi del pensare propri dell'uomo europeo. È questa antica cultura che, vivificata, attualizzata dai contenuti della rivoluzione illuministica - ma di un illuminismo 'rivisitato'⁵³ - fa dell'Europa il 'luogo' privilegiato dei valori su cui deve poggiare la dignità dell'uomo, nella sua completezza di individuo che appartiene a una natura non ridotta a pura meccanicità, e a una società non riconducibile alle relazioni funzionali unicamente alla difesa di interessi egoistici.

"L'Europa - egli afferma⁵⁴ - è diventata la nuova 'città sulla collina': il mondo sta guardando a questo grande nuovo esperimento di governo transnazionale, sperando che offra quell'indicazione così necessaria riguardo alla direzione che l'umanità globalizzata deve prendere. Il Sogno europeo, con l'accento che pone sull'inclusività, la diversità, la qualità della vita, la sostenibilità, i diritti umani universali, i diritti della natura e la pace, è sempre più affascinante per una generazione ansiosa di essere connessa globalmente, e, nello stesso tempo, radicata globalmente".

Gli europei hanno capito che fra un paio di decenni nessun paese potrà fare da solo, e stanno aprendo la strada agli altri. Certo hanno un grosso vantaggio rispetto ad altre realtà geografiche:

"Dopotutto i paesi europei, per quanto si siano combattuti aspramente negli ultimi duemila anni, hanno pur sempre un forte legame filosofico, religioso e culturale, condiviso da tutti, che parte dalla scienza greca e include il diritto romano, la cristianità, il rinascimento, la riforma protestante, l'illuminismo, la prima e la seconda rivoluzione industriale".

Questa storia ha lasciato loro un'eredità preziosa: la mentalità.

Riprendendo gli studi di un pensatore americano, R. E. Nisbett, Rifkin confronta la 'mentalità asiatica' con quella occidentale:

la mentalità asiatica tende a vedere il mondo come un insieme di relazioni, l'individuo è percepito come inseparabile dal gruppo; per gli occidentali conta invece soprattutto l'individuo; la mente orientale tende a vedere nel mondo continue relazioni di opposizione, di contraddizione: secondo la mentalità orientale per comprendere e apprezzare uno stato di cose bisogna aver esperienza del suo opposto; l'occidentale vede il mondo come una somma di oggetti isolati, tende a superare o a risolvere le contraddizioni sentendole come impedimenti alla conoscenza e al progresso. Con le parole di Rifkin:

53 Per sommi capi: il neoilluminismo, o meglio, il 'secondo illuminismo' proposto da Rifkin nell'op, cit. vuol essere una rivisitazione del razionalismo della tradizione illuministica europea troppo ancorato a una concezione meccanicistica della realtà, nella direzione di un 'pensiero sistemico', secondo il modello, ad esmpio, dell'ecologia, per il quale "l'intero" è più della somma delle sue componenti.

54 Op. cit.

*“Gli asiatici orientali vivono in un mondo interdipendente in cui il sé è parte di un insieme più vasto; gli occidentali vivono in un mondo in cui il sé è un attore libero unitario. Gli orientali attribuiscono valore al successo in buona parte perché ha un riflesso positivo sul gruppo d'appartenenza; gli occidentali perché è indice di merito personale”.*⁵⁵

Gli asiatici, insomma, pongono attenzione alle relazioni, all'inclusività, al consenso, all'armonia, gli occidentali valorizzano di più l'individuo, la responsabilità personale; questa componente, tuttavia, è molto più marcata nel mondo americano.⁵⁶

Quale conto si possa fare di questo tipo di generalizzazioni ce lo dice A. Sen, e abbiamo già avuto modo di parlarne più volte. Ciò che qui tuttavia interessa è la convinzione di Rifkin che la 'mentalità europea' (e quindi il complesso di valori a cui essa fa riferimento) possa agire da intermediaria tra mondo asiatico e mondo americano:

“Gli europei sono ottimamente posizionati per far da battistrada tra i due estremi dell'individualismo americano e dell'eccessivo collettivismo asiatico”,

e le ragioni che egli adduce a sostegno di questa tesi sono estremamente interessanti perché riprendono in buona sostanza quanto argomentato dai diversi sostenitori di un possibile futuro di equilibrata e solidale convivenza. Per questo vale la pena di riportarle, e non certo perché esse siano riferibili agli europei più di quanto non possano esser riferite a individui di altre realtà geografiche e culturali (né Rifkin lo ignora, si parla infatti di culture e non di individui).

Riportando gli esiti di un'inchiesta, condotta nel 2003, per conto della Pew, Rifkin rileva come gli europei ritengono più importante un governo che garantisca che nessuno si trovi in stato di necessità, rispetto alla libertà dell'individuo di perseguire i propri obiettivi senza interferenza da parte dello stato.

Da un sondaggio Gallup del 2002 emerge che:

- la maggioranza (mi limito a indicare genericamente la maggioranza senza fornire le percentuali, perché la cosa qui interessa poco) degli europei ritiene che alle nazioni povere debbano essere concessi maggiori aiuti economici, mentre la metà degli americani crede che i paesi ricchi stiano già facendo troppo;
- gli europei vogliono esser connessi globalmente, senza perdere però il senso di identità culturale e locale;
- otto europei su dieci (!) affermano di esser felici dell'esistenza che conducono, e quale più importante eredità del Novecento indicano “la qualità della vita”, subito dopo la libertà;
- la maggioranza degli europei ritiene che la protezione dell'ambiente sia un problema urgente, (all'opposto: solo un americano su quattro);

⁵⁵ Op. cit.

⁵⁶ Il “sogno americano”, dice Rifkin (a pag. 385 op. cit.) “premia l'autonomia a tutti i costi, il consumo eccessivo, la soddisfazione di ogni appetito, lo spreco dei doni della terra; gli americani incentivano la crescita economica senza vincoli, premiano i potenti e marginalizzano i deboli”.

- gli europei lavorano per vivere, non vivono per lavorare. Per loro la coesione sociale ha la priorità rispetto alla carriera; per loro i valori più importanti sono: aiutare il prossimo, considerare le persone per quello che sono; l'impegno per creare una società migliore; dedicare più tempo al proprio sviluppo personale, mentre il successo economico è collocato all'ultimo posto in una scala di otto valori;
- gli europei sostengono i diritti umani universali e i diritti della natura, e sono quindi disposti ad assoggettarsi a un codice che li sancisca.

Fatte le opportune riserve sulla capacità degli europei di 'condurre in porto' questo loro sogno o quantomeno di sostenere questi loro valori⁵⁷, Rifkin ritiene che proprio in virtù di essi gli europei possano costituire un'ottima sintesi tra la cultura americana, fortemente ancorata ai concetti di autonomia individuale e quella asiatica, che privilegia il consenso collettivo e il pensiero contestuale.

L'Europa può 'creare un ponte' tra "il sé e l'altro da sé", fra la tutela dei propri egoistici interessi e la capacità di relazionarsi agli altri; tra la morale del "male caldo" e la morale del "male freddo".⁵⁸ L'Europa può aiutare a creare una storia nuova della missione dell'uomo, quella che fa riferimento "alla persona globale".

Veniamo ora all'altra posizione, riferibile prevalentemente al filosofo G. Marramao.

In 'Passaggio a Occidente' (opera su cui avremmo occasione di ritornare più avanti), egli considera come il problema della nuova forma istituzionale che l'Europa potrà assumere coincida con quello del suo ruolo in un mondo globalizzato. Anche in essa si fa determinante il condizionamento derivante dall'antagonismo tra economia e politica, tra mercato e diritti. Si dà il 'deficit simbolico della politica', con l'accentuarsi dei fenomeni 'dell'appartenenza': "... ci si sente non solo ... più scozzesi che britannici o più catalani e baschi che spagnoli, ma anche più lombardi e veneti che italiani".

È la crisi del 'modello Wesfalia' ma soprattutto la crisi del monopolio delle fonti del diritto, per capire la quale occorre: "*ripercorrere il processo di genesi dello Stato moderno*".

Si può allora ripensare al 'terzo modello di democrazia' proposto da Habermas, pensare a una Costituzione senza Stato. Poiché, tuttavia, è necessario che i diritti siano anche espressione delle esperienze e delle pratiche proprie dei diversi "mondi di vita", servirà un equilibrio dinamico tra una pluralità di poteri, rinunciando sia al tradizionale concetto della sovranità centralizzata, sia al 'mito' della sovranità popolare, per riu-

57 "Indipendentemente da quanto gli altri possano pensare dell'America, il Sogno americano ha retto alla prova del tempo; nei momenti buoni come in quelli cattivi gli americani hanno saputo difenderlo. Sapranno gli europei fare altrettanto? Sapranno, come gli americani, assumersene la responsabilità nei tempi difficili? ... Per gli europei superare il cinismo e il pessimismo sarà difficile, come per gli americani superare il loro ingenuo ottimismo": Op. cit. da pag. 390 passim.

58 Per "male freddo" Rifkin intende il male di cui non si percepiscono direttamente o immediatamente le conseguenze. Così ad esempio l'uso dei Suv: consumano e inquinano e comportano il rischio del surriscaldamento dell'atmosfera.

scire a realizzare una sfera pubblica in cui si dia assieme mediazione e limitazione dei poteri.

Per questo compito l'Europa Unita, che non è né uno stato unitario, né uno stato federale, può rappresentare un modello per il 'dopo Leviatano', poiché essa in qualche modo nella sue attuali condizioni, richiama, *mutatis mutandis*, la fase storica che precedette la formazione degli stati nazionali:

“È come proiettare un film a ritroso”, per cercare di individuare le diverse componenti che hanno giocato un ruolo nella formazione dello stato moderno del 'grande Leviatano'. L'Europa di oggi appare come una struttura policentrica:

“assai più simile alla ‘respublica christiana’ che non all’impalcatura di un Superstato in formazione ... Si dà in essa un proliferare di forze centrifughe: spinte autonomistiche e localistiche: ... sindaci che si atteggiavano a principi e presidenti di regione che assumono il piglio di governatori, icavalieri di ventura del potere mediatico, le lobbies finanziarie e le autorità religiose che interferiscono con la politica e le istituzioni tentando di condizionarle o addirittura di dominarle”.

Coordinare queste forze, proprie di una crisi dell'ordine hobbesiano, sarà la sfida del domani; per individuare il percorso da fare l'Europa può ripercorrere i secoli in cui, una pluralità di forze, di centri di potere religioso, culturale, economico e politico, si fronteggiarono nei processi che portarono alla dissoluzione del potere universalistico di Impero e Papato, tenendo ovviamente ben presente che l'analogia non va presa alla lettera: se analoghe, infatti, possono esser le forme, diversa è la natura dei soggetti: tra il “prima” e il “dopo” si è inserito “il diritto uguale e l'universalismo politico”, sconosciuto al mondo premoderno:

“L'Europa deve ... immaginare un modello di associazione politica imperniato su una pluralità di pilastri, di ‘potestà sovrane’ in equilibrio, un ‘multilevel system of government’, senza nessuna nostalgia di ‘una reductio ad unum’, ricordando che: il potere buono è solo il potere limitato”.

PARTE QUARTA

LE RIFLESSIONI DELLA FILOSOFIA



Premessa

Alla fine di questo nostro percorso, prevalentemente descrittivo delle opinioni, delle teorie, dei conflitti fra pensatori che in questi anni si interrogano su possibili scenari futuri dell'umanità, tentiamo (forse per i lettori più pazienti e coraggiosi) un approccio più tipicamente filosofico alle tematiche fin qui considerate.

Se compito della filosofia è, tra gli altri, cercare i fondamenti, vediamo come e se essa oggi possa aiutarci a trovare 'un filo', sia pure esile e non risolutivo come quello di Arianna, ma sufficientemente solido da poterci ancorare le nostre positive speranze.

Faremo un percorso molto rapido (non si dà qui lo spazio per grandi trattazioni), attraverso quei filosofi - a molti dei quali è già capitato di accennare nelle pagine precedenti - che hanno contribuito a mettere a fuoco i grandi temi relativi alla convivenza e alla politica, sottesi a pressoché tutti i discorsi fin qui fatti.

Essi sono riconducibili sostanzialmente a due nuclei: 'il rapporto tra etica e politica', e 'la riflessione sul 'senso' della globalizzazione'; l'uno ci ricollega a una situazione che parte dal passato, l'altro cerca di trovare risposte per il futuro, ma sono due facce di una stessa medaglia.

Mi scuso con i miei dieci eventuali lettori se farò di preferenza riferimento ad autori noti agli allievi che mi hanno seguito in tutti questi anni, credo di doverlo a loro, ma anche a me stessa, perché, con ogni evidenza, si tratta degli autori che amo e dal cui pensiero cerco di trarre i convincimenti necessari a qualsiasi azione pratica, nel senso kantiano del termine (o forse li ho scelti proprio perché trovavo in essi corrispondenza ai miei convincimenti: quale delle due alternative sia più vera non possiamo chiederlo neanche alla filosofia!).

Etica e politica

La lunga storia della formazione dello stato moderno nel mondo occidentale è segnata dalla secolarizzazione, ovvero dal processo che ha condotto alla separazione tra Stato e Chiesa. Dopo l'infuriare della guerre di religione, dal XVI sec. in poi, si vennero delineando nella riflessione filosofica i principi della morale laica chiamata a sostituirsi alla morale religiosa nel sostenere e legittimare l'azione dello stato.

Dal giusnaturalismo al liberalismo di Locke e Kant da una parte, dalla netta separazione tra politica e morale di Machiavelli al rovesciamento operato da Hobbes, che riconduce la chiesa allo stato dall'altra, alle varie dottrine della 'ragion di stato' fino alla weberiana distinzione tra 'etica della convinzione e etica della responsabilità' il problema del rapporto tra politica e morale non ha cessato di dominare nel pensiero politico moderno. E proprio in questi ultimi decenni, dal proporsi della 'questione morale' in politica ai conflitti indotti dal multiculturalismo, che vede confrontarsi etiche riferibili a basi religiose diverse, fino alla tragedia dell'11 settembre 2001, il tema è diventato di una attualità che si fa quasi drammatica.

Ne abbiamo avvertito un'eco in quasi tutti i pensatori cui abbiamo fatto cenno nelle pagine precedenti, nell'insistenza con cui si fa riferimento alla morale sottesa alle diverse teorie della democrazia costituzionale e dei diritti umani, perché il tema da cui nasce la moderna concezione dello stato di diritto, dello stato costituzionale, è proprio quello del rapporto tra morale e diritti umani, è proprio quello di "inserire la morale dei diritti umani entro le diverse visioni del mondo religioso" (Habermas).⁵⁹

Se nessuno, dopo gli eventi tragici del 'secolo breve' e dopo la Dichiarazione universale dei diritti umani del '48, è propenso a teorizzare sulla netta separazione tra morale e politica, resta il problema della definizione dei loro rapporti e dei loro ambiti, (problema che inevitabilmente, peraltro, continuerà a riproporsi).

Vediamo di richiamarne sinteticamente i termini.

La morale che riguarda l'operare politico è la morale sociale, non quella che riguarda il rapporto dell'individuo con se stesso, ma quella dell'azione rivolta per e in funzione degli altri. Comunemente, come nota Bobbio⁶⁰, la politica viene giudicata positivamente o negativamente, sul piano morale, se:

- a) è volta al 'bene comune';
- b) se rispetta le leggi;
- c) e persegue l'interesse collettivo e non quello del singolo.

59 J. Habermas, "Diritto, Morale, Politica" - 2001.

60 N. Bobbio, op. cit.

In sintesi: l'azione politica dal punto di vista morale, va valutata in rapporto al fine che si prefigge, infatti vanno rispettate le leggi se sono 'buone leggi'. E quando le leggi sono buone?

In una concezione laica si risponde che le leggi buone sono quelle giuste, e quindi si discute poi sui diversi criteri di giustizia, chi invece fa riferimento a una religione antepone il buono al giusto, dove il buono discende, ovviamente, dalla morale religiosa.

Da questa antinomia può nascere il conflitto tra culture con base etica diversa e quindi il conflitto proprio di una società oggi, di un mondo domani, multiculturale.

Storicamente nell'Europa dell'età moderna il conflitto religioso si compose con l'adozione del principio della tolleranza e della libertà di coscienza che aprì la strada alle moderne democrazie. È la tolleranza, ricorda Habermas⁶¹, che impone diritti uguali per tutti e quindi anche il diritto alla dissidenza, "diritto alla coesistenza giuridicamente equiparata delle diverse forme di vita culturali". Lo stato democratico tollera concezioni non razionalmente componibili, come è proprio delle questioni di fede, e non più, come fu alle origini del concetto di tolleranza, con un atteggiamento di tipo paternalistico, perché il "principio dell'inclusione dell'altro è sostenuto dall'etica del riconoscimento e del rispetto": l'etica del riconoscimento oggi si pone come base per il confronto delle culture.

Fin dagli anni de 'L'etica del discorso' Habermas⁶² riteneva possibile l'incontro tra le culture attraverso la mediazione operata del seguente principio morale:

"Ogni norma valida deve ottemperare alla condizione che le conseguenze e gli effetti secondari prevedibilmente derivanti dalla sua universale osservanza per la soddisfazione degli interessi di ciascun singolo individuo, possono venir accettati senza costrizioni da tutti i soggetti coinvolti".

Si rendeva su questa base possibile la 'comunità illimitata della comunicazione', né si cade nel rischio dello scetticismo etico perché viene presupposta la possibilità di distinguere tra giudizi morali giusti e giudizi morali errati, su un piano di argomentazione razionale che consente di sfuggire ai condizionamenti derivanti da "contingenti disposizioni sentimentali, preferenze o decisioni del singolo parlante o attore".

L'etica del discorso delimita l'ambito di ciò che è moralmente valido rispetto a quello dei diversi contenuti culturali. Essa non indica alcun orientamento materiale concreto, ma fornisce una procedura pregiudiziale che deve garantire l'imparzialità della formazione del giudizio.

"Non si tratta di produrre norme, ma di verificare la validità di norme considerate in via ipotetica".

Sono gli assunti a partire dai quali, come più sopra abbiamo riportato, Habermas costruisce la teoria della democrazia procedurale deliberativa, che media tra procedu-

61 J. Habermas, "L'inclusione dell'altro" - 2001.

62 J. Habermas, "Etica del discorso" - 2000.

ralismo e sostanzialismo puro proprio nell'esigenza di garantire quei presupposti morali dai quali non si può prescindere. Come abbiamo più sopra riportato: "La democrazia non si basa sulla morale ma non ne può prescindere".

Anche R. Boudon⁶³ rileva che il confronto, la discussione e anche l'eventuale permanere del conflitto sul piano dei valori, non significa che non si diano "i valori irrinunciabili" o meglio irreversibili; sono le idee-guida che nei tempi possono assumere significati diversi, o meglio riempirsi di contenuti diversi, nel momento in cui si calano "nella concretezza delle situazioni di vita", nelle quali l'arco delle motivazioni, vario e complesso, si sposta tra i diversi piani della razionalità, dell'affettività, della ricerca dell'utile, che assieme delimitano per ciascuno di noi la ricerca della vita buona.⁶⁴

Una filosofia assai attenta ai temi dell'etica della politica è quella che sta svolgendo da molti anni (ma già a partire dagli anni Cinquanta) P. Ricoeur, sulla scorta della fenomenologia e delle filosofie della persona. Anche per Ricoeur tra etica e politica occorre "gettare un ponte", salvaguardare l'autonomia della politica senza perdere di vista la necessità di farle coincidere, in un certo senso. L'etica pone domande alla politica, ed è compito della responsabilità politica mediare tra principi e ciò che è storicamente realizzabile. Il che non significa arrendersi - parafrasiamo d'Arcais - al 'male minore', poiché merita sempre di essere tenuto presente il monito di H. Arendt: "tollerare il male minore apre la strada al totalitarismo". Tollerare l'ingiustizia in nome, o in attesa di un bene maggiore che non si sa quando verrà e se verrà, porta soltanto all'indifferenza davanti al male, prodromo sicuro di una struttura totalitaria.

Occorre, insiste Ricoeur "dare un senso all'impegno del cittadino ragionevole e responsabile" per rifondare i contenuti della democrazia che dopo il crollo delle ideologie sembra quasi incapace di trovare alternative allo scontro amici-nemici, e questo esige che noi siamo ben attenti all'interazione tra politica ed etica.

L'etica si costituisce nel rapporto a tre: io, l'altro, e l'istituzione; nel rapporto a due si definiscono uguaglianza e reciprocità, animati dalla 'sollecitudine e dalla 'cura', ma è il 'terzo', come dice Levinas, a impedire che il rapporto diventi esclusivo:

"Se io fossi solo con l'altro, gli dovrei tutto. Ma c'è il terzo ... e anche il prossimo del terzo e non unicamente il mio simile)".⁶⁵

È l'altro che mi chiama alla responsabilità. Nelle società complesse dove la relazione si pone anche con chi è molto lontano e sconosciuto è l'istituzione a farsi mediatrice e garante della solidarietà. E questo è il fine dell'azione politica: vivere bene con e per gli altri, in istituzioni giuste:

63 R. Boudon, "Declino dei valori, declino della morale" - 2003.

64 Egli porta l'esempio di un principio valore come "non nuocere agli altri" in riferimento al quale indubbiamente nei secoli sono cambiati 'i contenuti concreti': se un tempo 'nuocere' poteva essere offendere l'onorabilità oggi è anche disturbare la privacy.

65 E. Levinas, "Totalità e infinito".

“La persona ha un’ obbligazione non solo nei confronti di chi può incontrare faccia a faccia, ma, tramite le istituzioni di distribuzione, anche con i tanti con cui non si stabilirà mai una relazione di amicizia, ma nei cui confronti avverrà l’ esigenza di una proporzionalità equa nella distribuzione dei beni, dei diritti, dei doveri”.⁶⁶

Tuttavia il vivere bene con gli altri presuppone il vivere bene con se stessi. E nel rapporto con se stesso il singolo deve potersi riconoscere come ‘capace’:

“L’ uomo capace è” - per Ricoeur - *“il soggetto che parla, che agisce, si racconta, è degno di stima e di rispetto. La nozione di capacità è il referente ultimo del rispetto morale e del riconoscimento dell’ uomo come soggetto di diritto”*.⁶⁷

Ma solo nel politico, nell’ organizzazione dei sistemi sociali, in quello che H. Arendt chiama “lo spazio pubblico delle apparizioni” si attua “la mediazione del riconoscimento”, si apre “l’ ambito per eccellenza del compimento delle potenzialità umane”. È solo l’ istituzione giusta a consentire tutto ciò, laddove per giusta si intende la società che ha per motto “rendere a ciascuno il suo”. E il suo non riguarda solo la distribuzione dei beni economici, ma la “spartizione dei ruoli, dei pesi, dei compiti”.

Su un piano non molto diverso da Ricoeur anche A. Honneth⁶⁸, sviluppando il tema del rispetto e del riconoscimento ritiene che si possa, per questa strada, dare una base etica alle politiche della differenza, strumento essenziale delle democrazie multiculturali. L’ etica del riconoscimento in qualche modo completa la morale kantiana e il suo rigore nell’ esigere il dovere per se stesso, a prescindere da inclinazioni e motivazioni non riconducibili a un piano puramente razionale. Essa considera ‘morale’ anche il riconoscere al soggetto il diritto all’ apprezzamento, alla valorizzazione delle sue capacità, cosa che si realizza più facilmente in una comunità di valori. Honneth propone di considerare la morale sui tre livelli: a) del diritto alla ‘cura’ alla ‘sollecitudine’ propria del rapporto affettivo, b) del diritto al rispetto su un piano di reciproco riconoscimento dell’ uguale rispetto per gli altri (è il piano kantiano), c) del riconoscimento ‘solidale’ all’ interno di una comunità con la quale perseguiamo fini comuni.

Questa tripartizione apre alle politiche delle differenze e quindi ai progetti di incontro confronto tra comunità e culture nell’ ambito della globalizzazione.

Rimane tuttavia imprescindibile la priorità dell’ etica universale kantiana nel momento in cui dovessero determinarsi situazioni di conflittualità tra i tre livelli. Si dà quindi sempre tensione tra piani che sono inevitabilmente asimmetrici.

Non solo perché è un autore che amo, voglio chiudere questa parte con le parole con cui Levinas fonda la politica sull’ etica.

66 Conversazione con P. Ricoeur a cura di P. Danese.

67 P. Ricoeur, “Chi è il soggetto di diritto?”.

68 A. Honneth, “Etica del riconoscimento” in Micromega Fil. 1997.

Per Levinas è la filosofia a coincidere con l'etica, l'etica è la metafisica che fonda l'unica possibile filosofia, quella dei principi primi dell'agire morale. E il primo principio dell'etica è andare verso l'altro, verso il "volto" dell'altro passando per l'Infinito. Perché tra me e l'altro si dà l'Infinito; io né conosco l'altro né lo possiedo nell'amore: conoscenza e amore sono forme di dominio sull'altro, diventano forme di strumentalizzazione dell'altro. La vera giustizia, fonte di ogni diritto, sta nel rapportarsi all'Infinito che impedisce ogni strumentalizzazione dell'altro, e che lo fonda nel suo "segreto", nel suo "mistero" come persona.

"L'altro si avvicina a me unicamente nella misura in cui mi sento responsabile di lui: il volto mi chiede e mi ordina. E la relazione intersoggettiva non è una relazione simmetrica: io sono responsabile di altri senza aspettare il contrario, anche se mi dovesse costare la vita. La responsabilità è ciò che mi incombe in modo esclusivo e che 'umanamente' io non posso rifiutare ... Sono io nella misura in cui sono responsabile e nessuno può sostituirsi a me. È questo il senso dell'affermazione di Dostoevskij. Noi siamo tutti responsabili di tutto e di tutti, davanti a tutti e io più di tutti gli altri".⁶⁹

69 Levinas da "Totalità e infinito", passim.

Filosofia e globalizzazione

Nell'analisi filosofica della globalizzazione i temi che si affrontano sono quelli volti a chiarire i processi, a capire le ragioni profonde da cui traggono origine rifiuti e contrapposizioni, a smascherare stereotipi, a cogliere le possibili direttrici di un percorso che, dopo il crollo e il superamento delle rassicuranti certezze del passato, sembra foriero quasi soltanto di minacciose sfide.

È individuabile una tendenza nella globalizzazione? Che cosa comporta veramente la globalizzazione sul piano cognitivo e ontologico? Al di là dei meccanismi e dei progetti istituzionali che cosa accade nell'uomo e per l'uomo, sul piano della percezione e della costruzione del sé, della identità propria di individui e di gruppi?

Si può affermare che ci troviamo davanti a una nuova 'rivoluzione copernicana'? Confrontiamo alcune posizioni.

Secondo R. Esposito la globalizzazione attua una rottura tale che non è più possibile 'pensare' la realtà usando le tradizionali categorie del pensiero filosofico. La globalizzazione è una forma integrale e irreversibile: "... è una forma non solo economica, ma anche logica e ontologica", per pensare la quale non è più sufficiente il linguaggio classico dell'individuo, della società, della sovranità, della rappresentanza, di diritti e di doveri.⁷⁰

Qual è, come già si chiedeva Jaspers e Habermas ripropone, la 'situazione spirituale del tempo', in anni in cui sembra che l'intero genere umano si trovi a un bivio tra la catastrofe e l'edificazione di un nuovo ordine?

Soprattutto dopo l'11 settembre 2001 diritti e liberalismo non sembrano sufficienti a dare risposte alle tante domande di senso che emergono dalla società globale: integralismi, fondamentalismi, terrorismo a base religiosa, movimenti new-age, neo-con e quant'altro testimoniano di un disorientamento che chiede nuovi strumenti di lettura.

È da quella data che si ripropone con insistenza nella riflessione dei filosofi il tema del rapporto fede e sapere, fede e secolarizzazione, non per cedere dinnanzi all'irrazionale, ma piuttosto per un ampliamento, un approfondimento del senso stesso del razionale.

Negli ultimi secoli dell'età moderna l'Occidente si è realizzato e definito prevalentemente nella duplice dimensione del suo definirsi in contrapposizione all'Oriente, e del suo appiattirsi su un progetto di omologazione, di rifiuto del non-uguale, secondo una logica di dominio *"del pensiero unico"* - riprendiamo da Cacciari - *fosse quello delle utopie rivoluzionarie o quello dell'unico linguaggio che sembra essere sopravvissuto: quello della 'libertà' del commercio dell'economia e della tecnica univer-*

70 R. Esposito, "Discorso sulla globalizzazione" in Micromega n. 2 - 2004.

sali".⁷¹ Onnivori l'uno e l'altro, anche se oggi al dominio ottenuto *'manu militari'* si sostituisce la guerra condotta attraverso la *'parola'*, non per questo meno tirannica. Per sfuggire alla dinamica della omologazione forzata occorrerà saper pensare "il conflitto dei distinti", fondare un nuovo *ethos comune*, uno *jus gentium* che lo sostenga.

Andrà ripensata anzitutto - come argomenta G. Marramao - quella contrapposizione tra Occidente e Oriente, tra un Occidente produttivo e un Oriente deduttivo, tra un Occidente libero e un Oriente dispotico, frutto di una *'costruzione mitica'* che è servita all'Europa per segnare la sua *'differenza'*: *"È l'Europa che si è definita attraverso questo raffronto, costruendo un'immagine dell'Oriente come sua speculare antitesi"*.⁷²

Su questa antitesi si costruisce oggi l'alternativa tra globalizzazione e antiglobalizzazione, ignorando che in realtà l'antitesi si ripropone all'interno di tutte le culture. Perché *"anche l'Oriente come l'Occidente è plurale"* (si pensi ad A. Sen) e il conflitto percorre trasversalmente tutte le culture, altro che *'scontro di civiltà'*. È il processo stesso della globalizzazione a incentivare forme di produzione del *'locale'* che si oppone al globale nell'apparente contrapposizione tra modernità e tradizione. Ma è proprio la modernizzazione a indurre una vera e propria produzione di località: *"... il luogo della tradizione viene ricostruito, la tradizione inventata, la comunità immaginata"* in un insistente bisogno di senso, di appartenenza, di identità, in un mondo *"sempre più transnazionale e deterritorializzato"* (Deleuze).

Si inventano così *'scenari culturali'*, una vera vocazione al *'primordialismo'*, alla ricerca della *'differenza'* nella ricostruzione di un passato, di una tradizione che nella realtà storica non si è mai data (v. Appadurai).⁷³

A parere di Marramao, per capire il senso di questa *"invenzione culturale del passato"* occorre ripensare alla forte pregnanza che, all'interno delle culture, assumono i simboli come fattori insostituibili nel processo di formazione delle identità. Caduto o messo in discussione il rapporto privilegiato con lo Stato-nazione, dileguatosi il potere simbolico della distinzione interno-esterno, che in un mondo globalizzato non ha più senso (non vi si dà più un *"fuori"*), caduta con la secolarizzazione e il confluire della mondialità, erede del concetto latino cristiano di *'mondo'* (che rinvia a ciò che mondo non è, che è al di là), nel concetto di origine anglosassone (che rinvia al *"linguaggio puramente tecnico dei cartografi"* che studiano il globo) di *'globalizzazione'* - la metafisica delle escatologie e il pensiero teleologico, che da Agostino in poi avevano segnato le filosofie della storia, non resta che *"la morte del Logos occidentale"* così che *"il mondo non ha più senso ma è il senso"* (Derrida).

E, come ammonisce Habermas: *"... i linguaggi secolari che si limitano a liquidare le credenze (le fedi) di un tempo suscitano irritazione. La speranza perduta nella resurrezione lascia dietro di sé un vuoto evidente"*.⁷⁴

71 M. Cacciari, *"Geofilosofia dell'Europa"* - 2004.

72 G. Marramao, *"Passaggio ad Occidente"* - 2003.

73 A. Appadurai, *"Modernità in polvere"* - 2001.

74 J. Habermas, *"Ripensare la secolarizzazione"* in *Micromega* n. 5 - 2001.

Di fronte a questa realtà oggi riprende con forza una domanda religiosa, un ritorno al sacro che spesso è figlio solo del vuoto rappresentato dalla mancanza di un progetto politico.

Sarà necessario ripensare a 'nuovi quadri mentali' a nuove forme sociali, e intanto, ripetiamo con Habermas, rivedere il modo in cui in Occidente si è realizzata la secolarizzazione, imponendo 'la razionalità' occidentale come modello unico:

"L'errore è aver visto scienza e religione come antitetiche, per cui si dà o l'una o l'altra", ma: "... la fede scientifica in una scienza che un giorno possa non solo integrare ma anche rimpiazzare l'autocomprensione personale tramite un'autodescrizione oggettivante, non è scienza, ma cattiva filosofia ... Anche la componente secolare deve conservare una sensibilità per la forza di articolazione del linguaggio religioso ... Per questo Kant ha conservato nel valore incondizionato del dovere morale l'eco dei comandamenti divini ... ha evitato lo svuotamento dei contenuti religiosi".⁷⁵

È necessaria una terza via tra secolarizzazione e religione, continua Marramao. E, parafrasando e commentando Habermas:

"La secolarizzazione non è 'un gioco a somma zero', per cui si dà o scienza o religione, o religione o politica. È in contrasto con il dogmatismo ma non con i 'valori ultimi'. Tra universalismo e relativismo dei valori non sarà sufficiente l'argomentazione razionale dei valori, ma un confronto effettivo tra universi di valore che restano in conflitto tra di loro ... Dovrà darsi la possibilità di una contaminazione profonda ... resa possibile dall'elemento radicale della contingenza proprio di ogni esistenza situata".⁷⁶

E a questo fine non basta una politica della distribuzione delle risorse, è in gioco un conflitto di valori, che può anche derivare da un conflitto di interessi, ma non si confonde al tutto con essi. Contratti, scelte razionali e massimizzazione del profitto non esauriscono il legame sociale.

Contestando parimenti la concezione marxista e quella liberale dell'individuo, K. Polanyi⁷⁷ rileva come l'individuo non è qualcosa di precostituito alla società ma:

"gli individui sono sociali non solo nel senso aristotelico ('l'uomo è un animale politico') ma anche perché ogni individuo riflette al suo interno la comunità; in noi riecheggiano e si intrecciano le voci della tradizione in cui siamo cresciuti, ci costituiscono come individui in una rete di rapporti. I legami sociali sono prioritari, ma essi non si riducono affatto alla dimensione economica, alla produzione finalizzata allo scambio".

75 Op. cit.

76 G. Marramao, op. cit.

77 K. Polanyi, "Economia e democrazia" - 1997.

Come dice Bataille: "Sovrana è quell'esistenza che si presenta come 'eccedenza senza impiego', che non ammette di essere impiegata per qualcosa di produttivo".

È stata la modernità a condannare come 'extravagante' e quindi 'deviante' (v. Foucault) il 'dispendio improduttivo che si attua nella ricerca delle espressioni più intense della vita e della personalità'. È "l'energia inutile e improduttiva" a cementare la società sono *"l'arte, l'erotismo, il riso piuttosto che le leggi di mercato"*.

È il 'valore' del dono, privo di valore in senso economico, a fondare il legame sociale: *"gli uomini non stanno insieme perché sono affamati, ma nonostante siano affamati"*.⁷⁸

Si dà, nel tessuto sociale di una comunità, una rete di valori non commerciabili, di 'valori simbolici', che possono variare e variano da società a società fino a diventare inconciliabili.

Nella società cosmopolita di domani dovremo imparare a convivere con questa situazione, a confrontarci con una 'politica universalista delle differenze', abituarci a dialogare con valori che restano in conflitto. Ma se - come afferma Marramao - ciò *"favorirà una pluralità di 'punti di contatto' tra le diverse concezioni del reale e del bene"*, la cosa si realizzerà soltanto se, di volta in volta, troveremo per essi e sotteso ad essi quel 'minimo comun denominatore' che li renderà possibili.

Il che, a ben vedere, riconduce tutto il discorso a quanto sviluppato nella prima parte di questa nostra conversazione filosofica. Come si diceva: sono due facce della stessa medaglia, metafora dell'uomo che continuamente va alla ricerca di sé stesso.

78 Si può ricordare l'elogio 'dell'inutile' fatto 'dall'illuminista' G. Leopardi in polemica con l'esasperante economicismo e razionalismo utilitaristico dell'illuminismo settecentesco.

APPENDICE A: DICHIARAZIONE DEI DIRITTI DELL'UOMO E DEL CITTADINO

Parigi, 26 agosto 1789

I rappresentanti del Popolo Francese, costituiti in Assemblea Nazionale, considerando che l'ignoranza, l'oblio o il disprezzo dei diritti dell'uomo sono le uniche cause delle sciagure pubbliche e dalla corruzione dei governi, hanno stabilito di esporre, in una solenne dichiarazione, i diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo, affinché questa dichiarazione, costantemente presente a tutti i membri del corpo sociale, rammenti loro incessantemente i loro diritti e i loro doveri; affinché maggior rispetto ritraggano gli atti del Potere legislativo e quelli del Potere esecutivo da poter essere in ogni istanza paragonati con il fine di ogni istituzione politica; affinché i reclami dei cittadini, fondati da ora innanzi su dei principi semplici ed incontestabili, abbiano sempre per risultato il mantenimento della Costituzione e la felicità di tutti.

In conseguenza, l'Assemblea Nazionale riconosce e dichiara, in presenza e sotto gli auspici dell'Essere Supremo, i seguenti

Diritti dell'Uomo e del Cittadino:

Articolo 1

Gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune.

Articolo 2

Il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali ed imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione.

Articolo 3

Il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella Nazione. Nessun corpo o individuo può esercitare un'autorità che non emani espressamente da essa.

Articolo 4

La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri: così, l'esercizio dei diritti naturali di ciascun uomo ha come limiti solo quelli che assicurano agli altri membri della società il godimento di quegli stessi diritti. Questi limiti possono essere determinati solo dalla Legge.

Articolo 5

La Legge ha il diritto di vietare solo le azioni nocive alla società. Tutto ciò che non è vietato dalla Legge non può essere impedito, e nessuno può essere costretto a fare ciò che essa non ordina.

Articolo 6

La Legge è l'espressione della volontà generale. Tutti i cittadini hanno diritto di concorrere, personalmente o mediante i loro rappresentanti, alla sua formazione. Essa deve quindi essere uguale per tutti, sia che protegga, sia che punisca. Tutti i cittadini essendo uguali ai suoi occhi sono ugualmente ammissibili a tutte le dignità, posti ed impieghi pubblici secondo la loro capacità, e senza altra distinzione che quella delle loro virtù e dei loro talenti.

Articolo 7

Nessun uomo può essere accusato, arrestato o detenuto se non nei casi determinati dalla legge, e secondo le forme da essa prescritte. Quelli che procurano, spediscono, eseguono o fanno eseguire degli ordini arbitrari, devono essere puniti; ma ogni cittadino citato o tratto in arresto, in virtù della Legge, deve obbedire immediatamente; opponendo resistenza si rende colpevole.

Articolo 8

La Legge deve stabilire solo pene strettamente ed evidentemente necessarie e nessuno può essere punito se non in virtù di una legge stabilita e promulgata anteriormente al delitto, e legalmente applicata.

Articolo 9

Presumendosi innocente ogni uomo sino a quando non sia stato dichiarato colpevole, se si ritiene indispensabile arrestarlo, ogni rigore non necessario per assicurarsi della sua persona deve essere severamente represso dalla Legge.

Articolo 10

Nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, anche religiose, purché la manifestazione di esse non turbi l'ordine pubblico stabilito dalla Legge.

Articolo 11

La libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni è uno dei diritti più preziosi dell'uomo; ogni cittadino può dunque parlare, scrivere, stampare liberamente, salvo a rispondere dell'abuso di questa libertà nei casi determinati dalla Legge.

Articolo 12

La garanzia dei diritti dell'uomo e del cittadino ha bisogno di una forza pubblica; questa forza è dunque istituita per il vantaggio di tutti e non per l'utilità particolare di coloro ai quali essa è affidata.

Articolo 13

Per il mantenimento della forza pubblica, e per le spese d'amministrazione, è indispensabile un contributo comune: esso deve essere ugualmente ripartito fra tutti i cittadini, in ragione delle loro sostanze.

Articolo 14

Tutti i cittadini hanno il diritto di constatare, da loro stessi o mediante i loro rappresentanti, la necessità del contributo pubblico, di approvarlo liberamente, di controllarne l'impiego e di determinarne la quantità, la ripartizione e la durata.

Articolo 15

La società ha il diritto di chieder conto a ogni agente pubblico della sua amministrazione.

Articolo 16

Ogni società in cui la garanzia dei diritti non è assicurata, né la separazione dei poteri determinata, non ha costituzione.

Articolo 17

La proprietà essendo un diritto inviolabile e sacro, nessuno può esserne privato, salvo quando la necessità pubblica, legalmente constatata, lo esiga in maniera evidente, e previa una giusta indennità.

Pubblicazioni Centro Studi per la Pace

Sito Internet - www.studiperlapace.it

APPENDICE B: DICHIARAZIONE UNIVERSALE DEI DIRITTI UMANI

10 dicembre 1948

Preambolo

Considerato che il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo;

Considerato che il disconoscimento e il disprezzo dei diritti umani hanno portato ad atti di barbarie che offendono la coscienza dell'umanità, e che l'avvento di un mondo in cui gli esseri umani godano della libertà di parola e di credo e della libertà dal timore e dal bisogno è stato proclamato come la più alta aspirazione dell'uomo;

Considerato che è indispensabile che i diritti umani siano protetti da norme giuridiche, se si vuole evitare che l'uomo sia costretto a ricorrere, come ultima istanza, alla ribellione contro la tirannia e l'oppressione;

Considerato che è indispensabile promuovere lo sviluppo di rapporti amichevoli tra le Nazioni;

Considerato che i popoli delle Nazioni Unite hanno riaffermato nello Statuto la loro fede nei diritti umani fondamentali, nella dignità e nel valore della persona umana, nell'uguaglianza dei diritti dell'uomo e della donna, ed hanno deciso di promuovere il progresso sociale e un miglior tenore di vita in una maggiore libertà;

Considerato che gli Stati membri si sono impegnati a perseguire, in cooperazione con le Nazioni Unite, il rispetto e l'osservanza universale dei diritti umani e delle libertà fondamentali;

Considerato che una concezione comune di questi diritti e di questa libertà è della massima importanza per la piena realizzazione di questi impegni;

L'ASSEMBLEA GENERALE

proclama

la presente dichiarazione universale dei diritti umani come ideale comune da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le Nazioni, al fine che ogni individuo ed ogni organo della società, avendo costantemente presente questa Dichiarazione, si sforzi di promuovere, con l'insegnamento e l'educazione, il rispetto di questi diritti e di queste libertà e di garantirne, mediante misure progressive di carattere nazionale e internazionale, l'universale ed effettivo riconoscimento e rispetto tanto fra i popoli degli stessi Stati membri, quanto fra quelli dei territori sottoposti alla loro giurisdizione.

Articolo 1

Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza.

Articolo 2

Ad ogni individuo spettano tutti i diritti e tutte le libertà enunciate nella presente Dichiarazione, senza distinzione alcuna, per ragioni di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica o di altro genere, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di altra condizione. Nessuna distinzione sarà inoltre stabilita sulla base dello statuto politico, giuridico o internazionale del paese o del territorio cui una persona appartiene, sia indipendente, o sottoposto ad amministrazione fiduciaria o non autonomo, o soggetto a qualsiasi limitazione di sovranità.

Articolo 3

Ogni individuo ha diritto alla vita, alla libertà ed alla sicurezza della propria persona.

Articolo 4

Nessun individuo potrà essere tenuto in stato di schiavitù o di servitù; la schiavitù e la tratta degli schiavi saranno proibite sotto qualsiasi forma.

Articolo 5

Nessun individuo potrà essere sottoposto a tortura o a trattamento o a punizione crudeli, inumani o degradanti.

Articolo 6

Ogni individuo ha diritto, in ogni luogo, al riconoscimento della sua personalità giuridica.

Articolo 7

Tutti sono eguali dinanzi alla legge e hanno diritto, senza alcuna discriminazione, ad una eguale tutela da parte della legge. Tutti hanno diritto ad una eguale tutela contro ogni discriminazione che violi la presente Dichiarazione come contro qualsiasi incitamento a tale discriminazione.

Articolo 8

Ogni individuo ha diritto ad un'effettiva possibilità di ricorso a competenti tribunali contro atti che violino i diritti fondamentali a lui riconosciuti dalla costituzione o dalla legge.

Articolo 9

Nessun individuo potrà essere arbitrariamente arrestato, detenuto o esiliato.

Articolo 10

Ogni individuo ha diritto, in posizione di piena uguaglianza, ad una equa e pubblica udienza davanti ad un tribunale indipendente e imparziale, al fine della determinazione dei suoi diritti e dei suoi doveri, nonché della fondatezza di ogni accusa penale che gli venga rivolta.

Articolo 11

Ogni individuo accusato di un reato è presunto innocente sino a che la sua colpevolezza non sia stata provata legalmente in un pubblico processo nel quale egli abbia avuto tutte le garanzie necessarie per la sua difesa.

Nessun individuo sarà condannato per un comportamento commissivo od omissivo che, al momento in cui sia stato perpetrato, non costituisca reato secondo il diritto interno o secondo il diritto internazionale. Non potrà del pari essere inflitta alcuna pena superiore a quella applicabile al momento in cui il reato sia stato commesso.

Articolo 12

Nessun individuo potrà essere sottoposto ad interferenze arbitrarie nella sua vita privata, nella sua famiglia, nella sua casa, nella sua corrispondenza, né a lesione del suo onore e della sua reputazione. Ogni individuo ha diritto ad essere tutelato dalla legge contro tali interferenze o lesioni.

Articolo 13

Ogni individuo ha diritto alla libertà di movimento e di residenza entro i confini di ogni Stato.

Ogni individuo ha diritto di lasciare qualsiasi paese, incluso il proprio, e di ritornare nel proprio paese.

Articolo 14

Ogni individuo ha il diritto di cercare e di godere in altri paesi asilo dalle persecuzioni.

Questo diritto non potrà essere invocato qualora l'individuo sia realmente ricercato per reati non politici o per azioni contrarie ai fini e ai principi delle Nazioni Unite.

Articolo 15

Ogni individuo ha diritto ad una cittadinanza.

Nessun individuo potrà essere arbitrariamente privato della sua cittadinanza, né del diritto di mutare cittadinanza.

Articolo 16

Uomini e donne in età adatta hanno il diritto di sposarsi e di fondare una famiglia, senza alcuna limitazione di razza, cittadinanza o religione. Essi hanno eguali diritti riguardo al matrimonio, durante il matrimonio e all'atto del suo scioglimento.

Il matrimonio potrà essere concluso soltanto con il libero e pieno consenso dei futuri coniugi.

La famiglia è il nucleo naturale e fondamentale della società e ha diritto ad essere protetta dalla società e dallo Stato.

Articolo 17

Ogni individuo ha il diritto ad avere una proprietà sua personale o in comune con altri.

Nessun individuo potrà essere arbitrariamente privato della sua proprietà.

Articolo 18

Ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare di religione o di credo, e la libertà di manifestare, isolatamente o in comune, e sia in pubblico che in privato, la propria religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti.

Articolo 19

Ogni individuo ha diritto alla libertà di opinione e di espressione incluso il diritto di non essere molestato per la propria opinione e quello di cercare, ricevere e diffondere informazioni e idee attraverso ogni mezzo e senza riguardo a frontiere.

Articolo 20

Ogni individuo ha diritto alla libertà di riunione e di associazione pacifica.

Nessuno può essere costretto a far parte di un'associazione.

Articolo 21

Ogni individuo ha diritto di partecipare al governo del proprio paese, sia direttamente, sia attraverso rappresentanti liberamente scelti.

Ogni individuo ha diritto di accedere in condizioni di eguaglianza ai pubblici impieghi del proprio paese. La volontà popolare è il fondamento dell'autorità del governo; tale volontà deve essere espressa attraverso periodiche e veritiere elezioni, effettuate a suffragio universale ed eguale, ed a voto segreto, o secondo una procedura equivalente di libera votazione.

Articolo 22

Ogni individuo, in quanto membro della società, ha diritto alla sicurezza sociale, nonché alla realizzazione attraverso lo sforzo nazionale e la cooperazione internazionale ed in rapporto con l'organizzazione e le risorse di ogni Stato, dei diritti economici, sociali e culturali indispensabili alla sua dignità ed al libero sviluppo della sua personalità.

Articolo 23

Ogni individuo ha diritto al lavoro, alla libera scelta dell'impiego, a giuste e soddisfacenti condizioni di lavoro ed alla protezione contro la disoccupazione.

Ogni individuo, senza discriminazione, ha diritto ad eguale retribuzione per eguale lavoro.

Ogni individuo che lavora ha diritto ad una remunerazione equa e soddisfacente che assicuri a lui stesso e alla sua famiglia una esistenza conforme alla dignità umana ed integrata, se necessario, da altri mezzi di protezione sociale.

Ogni individuo ha diritto di fondare dei sindacati e di aderirvi per la difesa dei propri interessi.

Articolo 24

Ogni individuo ha diritto al riposo ed allo svago, comprendendo in ciò una ragionevole limitazione delle ore di lavoro e ferie periodiche retribuite.

Articolo 25

Ogni individuo ha diritto ad un tenore di vita sufficiente a garantire la salute e il benessere proprio e della sua famiglia, con particolare riguardo all'alimentazione, al vestiario, all'abitazione, e alle cure mediche e ai servizi sociali necessari; ed ha diritto alla sicurezza in caso di disoccupazione, malattia, invalidità, vedovanza, vecchiaia o in altro caso di perdita di mezzi di sussistenza per circostanze indipendenti dalla sua volontà.

La maternità e l'infanzia hanno diritto a speciali cure ed assistenza. Tutti i bambini, nati nel matrimonio o fuori di esso, devono godere della stessa protezione sociale.

Articolo 26

Ogni individuo ha diritto all'istruzione. L'istruzione deve essere gratuita almeno per quanto riguarda le classi elementari e fondamentali. L'istruzione elementare deve essere obbligatoria. L'istruzione tecnica e professionale deve essere messa alla portata di tutti e l'istruzione superiore deve essere egualmente accessibile a tutti sulla base del merito.

L'istruzione deve essere indirizzata al pieno sviluppo della personalità umana ed al rafforzamento del rispetto dei diritti umani e delle libertà fondamentali. Essa deve promuovere la comprensione, la tolleranza, l'amicizia fra tutte le Nazioni, i gruppi razziali e religiosi, e deve favorire l'opera delle Nazioni Unite per il mantenimento della pace.

I genitori hanno diritto di priorità nella scelta del genere di istruzione da impartire ai loro figli.

Articolo 27

Ogni individuo ha diritto di prendere parte liberamente alla vita culturale della comunità, di godere delle arti e di partecipare al progresso scientifico ed ai suoi benefici.

Ogni individuo ha diritto alla protezione degli interessi morali e materiali derivanti da ogni produzione scientifica, letteraria e artistica di cui egli sia autore.

Articolo 28

Ogni individuo ha diritto ad un ordine sociale e internazionale nel quale i diritti e le libertà enunciati in questa Dichiarazione possano essere pienamente realizzati.

Articolo 29

Ogni individuo ha dei doveri verso la comunità, nella quale soltanto è possibile il libero e pieno sviluppo della sua personalità.

Nell'esercizio dei suoi diritti e delle sue libertà, ognuno deve essere sottoposto soltanto a quelle limitazioni che sono stabilite dalla legge per assicurare il riconoscimento e il rispetto dei diritti e delle libertà degli altri e per soddisfare le giuste esigenze della morale, dell'ordine pubblico e del benessere generale in una società democratica.

Questi diritti e queste libertà non possono in nessun caso essere esercitati in contrasto con i fini e principi delle Nazioni Unite.

Articolo 30

Nulla nella presente Dichiarazione può essere interpretato nel senso di implicare un diritto di un qualsiasi Stato, gruppo o persona di esercitare un'attività o di compiere un atto mirante alla distruzione di alcuno dei diritti e delle libertà in essa enunciati.

Italian Version

United Nations Department of Public Information

APPENDICE C: L'INTERCULTURA NEGLI ORGANISMI INTERNAZIONALI

Per dare testimonianza dell'impegno che, a vari livelli, istituti, associazioni e organismi internazionali approfondono nella diffusione di un 'mentalità interculturale' riporto alcuni materiali ricavati dalle pubblicazioni dell'Archivio Pace Diritti Umani (Padova).

La rivista 'Pace Diritti Umani' (Nr. 2 2002/2003), nel presentare i progetti per la realizzazione del dialogo interculturale, oggetto di una Conferenza UE, così si esprimeva nell'editoriale: "Multiculturalità significa diversità culturale, non necessariamente conflittualità ... Occorre capire e vivere la multiculturalità in termini di dialogo interculturale. Perché sia fecondo, questo dialogo non può limitarsi allo scambio cortese e civile di informazioni sulla identità delle diverse culture presenti nel territorio. Questo è un momento indispensabile, preliminare ma non sufficiente. Infatti ciascun gruppo potrebbe alla fine rimanere chiuso nelle sue posizioni. Occorre pertanto che allo scambio di conoscenze segua la convergenza su un paradigma di valori umani universali, da cui partire per progettare e realizzare insieme quelle attività che sono ritenute essenziali per l'effettiva inclusione di tutti nella comunità politica. La condivisione di un paradigma valoriale presuppone che ciascuna cultura si confronti con esso, nel senso di mettere in discussione quei principi e quelle consuetudini che contrastano con il principio di rispetto della dignità umana, della eguale dignità di tutte le persone, in qualsiasi parte del mondo si trovino, e dei diritti fondamentali che a tale dignità ineriscono".

Nel sintetizzare i temi per la Conferenza si notava come: "Proprio dall'osservazione della realtà europea si evince in modo inequivocabile il forte legame esistente tra chi è vittima di disuguaglianze sociali e chi non vede riconosciuta la propria diversità culturale".

L'iniziativa della Conferenza intendeva migliorare la conoscenza e la comprensione reciproca tra i paesi dell'Unione Europea e i paesi dell'area mediterranea e del Medio Oriente, nonché stimolare la tolleranza e il rispetto nei confronti delle altre culture all'interno della UE e dei singoli Stati membri. Di seguito riporto i passi salienti della Dichiarazione conclusiva.

Sessione: Immagini dell'Europa nel mondo. "... l'Europa dovrebbe riconsiderare la propria storia, integrandone i lati oscuri e integrare in una nuova riconciliazione europea gli Ebrei e gli Arabi non come vittime, ma in relazione agli importanti contributi filosofici e culturali che hanno fornito alla storia europea".

Sessione: Dialogo interreligioso: "... Il dialogo interreligioso è concepibile solo se si fonda senza equivoci su un insieme di valori comuni: il rispetto della dignità umana, la libertà di coscienza e, più in generale, i diritti umani. Il fattore religioso è essenziale tenendo conto di una situazione internazionale caratterizzata da ripiegamenti identitari e dalla crescita del fondamentalismo religioso e considerando al tempo stesso le profonde mutazioni delle società europee in seguito all'afflusso di popolazioni migranti".

Sessione Diritti umani e democrazia: "... Nell'epoca dell'interdipendenza planetaria e di fronte ai problemi posti dalla globalizzazione, il dialogo interculturale deve avere gli orizzonti del mondo e perseguire lo scopo della costruzione di un ordine internazionale pacifico e più giusto, fondato sul valore supremo della dignità umana e quindi regolato dal diritto internazionale dei diritti umani. Il metodo da seguire non può essere che la democrazia, realizzata sia all'interno dei singoli Stati sia sul piano delle istituzioni internazionali".

Sessione Globalizzazione e solidarietà: "La dimensione morale è vitale volendo cercare valori e principi comuni e nuovi attori devono essere coinvolti al tavolo globale, seguendo un approccio dal

basso verso l'alto e considerando il ruolo chiave svolto dall'educazione ... La solidarietà a livello interno e internazionale sono valori importanti per rendere la globalizzazione un'opportunità per tutti. Le forze che dominano attualmente la globalizzazione producono danni sociali, erodono la solidarietà, spezzano i legami all'interno dei paesi.

Nell'ambito dell'U.N.E.S.C.O. le iniziative per favorire la conoscenza e il dialogo interculturale si sono svolte con continuità a partire dal 1966, quando nella Conferenza generale si approvò la Dichiarazione sui principi della cooperazione culturale internazionale. All'art. 1, veniva riconosciuto che "ogni cultura ha una dignità e un valore che devono esser preservati"; ... "ogni popolo ha il diritto e il dovere di sviluppare la propria cultura" e, "... tutte le culture sono parte di un patrimonio comune appartenente a tutta l'umanità".

L'U.N.E.S.C.O. ha elaborato da allora numerosi progetti in proposito. Mi limito a richiamarne uno, quello del primo incontro degli esperti sulle tre religioni (Rabat, Marocco, 19-23 giugno 1995). Il progetto "Vie della fede" è stato lanciato con l'incontro di Rabat in cui vari esponenti delle religioni ebraica, cristiana e musulmana si sono confrontati sottolineando la necessità del dialogo, nonostante i differenti approcci. I partecipanti hanno elaborato diverse proposte comuni, tra le quali: la creazione di istituti di conoscenza reciproca delle tre Scritture; la revisione dei testi utilizzati nelle scuole per eliminare gli stereotipi e i contenuti offensivi relativi alle altre religioni; la creazione eventuale di scuole multiconfessionali per educare i bambini e le bambine.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- A. Appadurai: *Modernità in polvere*, Roma 2001
- D. Archibugi e D. Beetham: *Diritti umani e democrazia cosmopolita*, Roma 1998
- D. Archibugi: *Cosmopolis. È possibile una democrazia sovranazionale?*, Roma 1993
- L. Bonanate: *Democrazia tra le nazioni*, Mi 2001
- N. Bobbio: *Teoria generale della politica*, To 1992
- R. Boudon: *Declino della morale, declino dei valori*, Bo 2003
- M. Cacciari: *Geofilosofia dell'Europa*, Mi 1994, "Digressioni su Impero tre Rome" in *Micromega* 5-2001, "Ancora sull'idea di Impero", in *Micromega* 4-2002
- P.Fl. d'Arcais: *Filosofia e antipolitica*, in *Micromega* 2-2004
- A. Cavarero: *Nonostante Platone*, Roma 1990
- R.A. Dahl: *La democrazia e i suoi critici Roma*, 1997
- J. Darrida: *Oggi l'Europa*, Mi 1991
- O. Franceschelli: *Disincanto ed etica globale*, in *Micromega* 5-2001
- M.R. Ferrarese: *Le istituzioni della globalizzazione*, Bo 2002
- F. Fukuyama: *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Mi 1996
- A.E. Galeotti: *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Na 1999.
- U. Galimberti: *Psiche e tecnica. L'uomo nell'età della tecnica*, Mi 1999
- R. Gallissot, M. Kilami, A. Rivera: *L'imbroglione etnico*, Ba 2001
- J.M. Guehenno: *La fine della democrazia*, Mi 1994
- A. Gambino: *Gli altri e noi. Le sfide del multiculturalismo*, Bo 1996
- E. Greblo: *Democrazia*, Bo 2000
- E. Greblo: *A misura del mondo*, Bo 2004
- J. Habermas: *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni, democrazia*, Mi 1999
- J. Habermas: *L'inclusione dell'altro*, Mi 2002, *Morale, Diritto, Politica*, Bo 2000, *Etica del discorso*, Mi 2000
- J. Habermas, C. Taylor: *Multiculturalismo: Lotte per il riconoscimento*, Mi 1999
- J. Habermas: "Lotte per il riconoscimento" in *Ragion Pratica* 3-1994
- J. Habermas: "Fede e sapere" in *Micromega* 5-2001
- J. Habermas: "Dalla tolleranza alla democrazia" in *Micromega* 5-2003
- M. Hardt, A. Negri: *Il nuovo ordine della globalizzazione*, Mi 2001
- D. Held, A.G. McGrew: *Globalismo e antiglobalismo*, Bo 2001
- D. Held: *Dallo stato moderno al governo cosmopolitico*, Ts 1999
- E. Hobsbawm: *Il secolo breve*, Mi 1995
- S. Huntington: *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX sec.*, Bo 1993
- S. Huntington: *Lo scontro delle civiltà. Il nuovo ordine mondiale*, Mi 1997
- I. Kant: *Critica della Ragion pratica*, Ba 1967
- I. Kant: *Scritti di storia, politica, diritto*, Ba 1995
- I. Kant: *Per la pace perpetua*, Roma 1985
- W. Kymlicka: *La cittadinanza multiculturale*, Bo 1999
- E. Levinas: *Totalità e infinito*, Mi 1982
- J. Locke: *Il trattato sul governo*, Roma 1997
- G. Mantovani: *Intercultura*, Bo 2004

- G. Marramao: *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, To 2003
- E. Morlino: *Democrazie e democratizzazioni*, Bo 2003.
- M. Nussbaum: *Giustizia sociale e dignità umana*, Bo 2002
- F. Palombella: "Diritti come norme e come fini" in *Ragion Pratica* 20-2003
- E. Pariotti: "La società civile oltre lo stato" in *Ragion Pratica* 22-2004
- A. Pintore: *I diritti della democrazia*, Ba 2000
- K. Polanyi: *La conoscenza della mente*, Mi 1990
- J. Rawls: *Una teoria della giustizia*, Mi 1982
- J. Rawls: *Liberalismo politico*, Mi 1993
- P. Ricoeur: *Persona, comunità e istituzioni*, Fi 1994
- P. Ricoeur: *Morale, etica, politica*, Mi 1993
- J. Rifkin: *Il sogno europeo*, Mi 2004
- A. Sen: *Etica ed economia*, Roma 1987
- A. Sen: *La disuguaglianza*, Mi 1994
- A. Sen: *La democrazia degli altri*, Mi 2004
- S. Veca: *Etica e politica*, Mi 1989
- F. Viola: "La democrazia deliberativa tra costituzionalismo e multiculturalismo" in *Ragion Pratica* 20-2003
- E. Vitale a c.: *Diritti umani, diritti delle minoranze*, To 2000
- M. Walzer: *Sfere di giustizia*, Mi 1987
- M. Weber: *Sociologia delle religioni*, Mi 1982
- M. Weber: *Economia e società*, Mi 1968
- J. Ziller: *La nuova Costituzione europea*, Bo 2004
- D. Zolo: *I signori della pace*, Roma 1998

INDICE

PRESENTAZIONE	PAG.	5
PREFAZIONE	"	7
INTRODUZIONE	"	9
PARTE PRIMA	"	11
LA DEMOCRAZIA	"	11
ORIGINE, DEFINIZIONI, MODELLI	"	12
IL DIBATTITO	"	15
LA CRISI DELLA DEMOCRAZIA	"	20
PARTE SECONDA	"	25
DIRITTI UMANI E MULTICULTURALISMO	"	25
I DIRITTI UMANI: DA QUANDO?		
SI PUÒ PARLARE DI DIRITTI UMANI FONDAMENTALI?	"	26
MULTICULTURALISMO E DIRITTI UMANI	"	33
I CASI DIFFICILI	"	44
PARTE TERZA	"	49
GLOBALIZZAZIONE E ANTIGLOBALIZZAZIONE	"	49
CHE COS'È LA GLOBALIZZAZIONE? I PRO E I CONTRO	"	50
VERSO UNA GOVERNANCE GLOBALE? È POSSIBILE UN'ETICA GLOBALE? .	"	56
PARTE QUARTA	"	59
VERSO UNA DEMOCRAZIA COSMOPOLITA	"	59
LE CONDIZIONI DELLA SUA FATTIBILITÀ	"	60
LE PROPOSTE	"	63
L'EUROPA COME MODELLO	"	66
PARTE QUINTA	"	71
LE RIFLESSIONI DELLA FILOSOFIA	"	71
ETICA E POLITICA	"	73
FILOSOFIA E GLOBALIZZAZIONE	"	78
APPENDICE A: DICHIARAZIONE DEI DIRITTI DELL'UOMO E DEL CITTADINO	"	83
APPENDICE B: DICHIARAZIONE UNIVERSALE DEI DIRITTI UMANI	"	85
APPENDICE C: L'INTERCULTURA NEGLI ORGANISMI INTERNAZIONALI	"	89
BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE	"	91

*Devo calorosi ringraziamenti
a mio marito e ai miei figli
Giovanni e Guido per la loro
grande pazienza nell'assistermi
nel lavoro a computer,
e a Giacomo per avermi regalato
gli spiritosi bozzetti a commento
dei vari temi.*