

Babel è il titolo di un recente, suggestivo film del regista messicano Iñárritu: il mondo globalizzato vi è descritto come uno spazio babelico, composto a mosaico da una molteplicità di quadri di vita diasporici – a un tempo materialmente diseguali e culturalmente differenziati – unificati da flussi di eventi che li attraversano. Eventi macroscopici, come le grandi crisi finanziarie, o microscopici, come nel caso dell'evento da cui la trama del film prende le mosse: un proiettile vagante che, sparato da un fucile supertecnologico maldestramente maneggiato da un ragazzo che l'ha sottratto al padre pastore sulle montagne desertiche del Marocco, va a finire per caso contro un pullman di turisti, ferendo gravemente una giovane americana in viaggio con il marito. Gli effetti dell'evento casuale si ripercuotono, secondo il meccanismo fisico della reazione a catena, in diversi contesti di mondo, resi d'un tratto interdipendenti dall'esplosiva puntualità dell'accadimento: dal Marocco ancora arcaico all'opulenta California, dove la coppia di turisti risiede; dal *mix* di modernità e tradizione di un villaggio messicano (da cui proviene la tata dei figli della coppia) ai problemi esistenziali e intergenerazionali delle comunità giovanili nella condizione metropolitana della Tokyo contemporanea (dove abita il *global hunter* giapponese – cacciatore giramondo, vedovo con moglie suicida e ambigui rapporti con la figlia adolescente – che aveva ceduto il fucile al pastore marocchino).

Difficile negare che la carica di suggestione del film dipende dalla sua paradossale pertinenza descrittiva: dall'efficacia con cui dà conto dell'enigmatica interdipendenza di un mondo glo-calizzato, in cui la differenziazione procede di pari passo con l'uniformazione e le spinte centrifughe, autonomistiche e idiosincratiche con l'omologazione tecnologico-mercantile degli stili di vita e di consumo. E tuttavia qualcosa di essenziale sembra sfuggire a questa pur pertinente e perspicua istantanea della nostra era globale. La vera posta in gioco della drammatica fase di passaggio che stiamo vivendo dalla modernità-nazione alla modernità-mondo, dal non-più del vecchio ordine interstatale egemonizzato dall'Occidente al non-ancora di un nuovo ordine sovranazionale da costruire multilateral-

mente, non ^{ri} né riducibile all'alternativa tra liberalismo e comunitarismo (o meglio tra individualismo *liberal* e olismo *communitarian*) né risolvibile in una sorta di compromesso o di sintesi tra le istanze dell'universalismo redistributivo e del differenzialismo identitario. Come ha opportunamente notato nei suoi lavori degli ultimi anni Seyla Benhabib, si tratta ormai non solo di sciogliere il falso dilemma tra universalismo e relativismo, ma di venire a capo dell'*impasse* di una filosofia politica normativa che tende ad oggettivare le «identità culturali» e le «lotte per il riconoscimento», assumendole come dati anziché come problemi. Ma superare una tale situazione di stallo (che ipoteca pesantemente la stessa proposta rawlsiana dell'*overlapping consensus*), è possibile solo a una duplice condizione: 1) rompere l'equazione tra cultura e identità; 2) sottrarre l'universale – a dispetto della sua etimologia – alla logica dell'uniformazione e della *reductio ad Unum*, per ascriverlo alla logica del multiplo e della differenza. Il che equivale, in parole povere, a «rompere lo specchio», ad infrangere la relazione speculare che tendiamo ad istituire tra «noi» e «gli altri»: una rottura che non può consistere in una semplice inversione prospettica (sapere come gli altri ci vedono anziché come noi vediamo gli altri può essere oltremodo istruttivo, ma non basta a sfatare i nostri «orientalismi»), ma piuttosto in una capacità di scorgere negli altri un'autonoma e originale prospettiva universalizzante. Importante, ai fini del problema che intendo affrontare, non è, dunque, sapere come le cosiddette «differenze culturali» si guardano (nel doppio senso della riflessività e della reciprocità), ma come ciascuna di esse immagina e pensa l'universale. Non solo, aggiungo, come lo immagina e lo pensa, ma come lo ha collettivamente trascritto e codificato nei propri enunciati di valore e nelle proprie dichiarazioni di principi e di diritti fondamentali.

6 i
Per questa decisiva ragione il discorso – attualmente carico di equivoci – intorno al multiculturalismo è in grado di divenire fecondo e di aprirsi al futuro solo allargando lo spettro della comparatistica culturale fino ad abbracciare le differenti concezioni dei diritti e dei valori fondanti di un ordine costituzionale. Le carte – siano esse dichiarazioni di diritti fondamentali o costituzioni in senso proprio – rappresentano sempre, con differenti gradi di approssimazione, il condensato di specifiche dinamiche socioculturali. Lungi dal costituire un'astratta dimensione ideale o una mera sovrastruttura ideologica, esse ci restituiscono, stando a quanto ci dicono gli approcci più recenti della storia giuridico-costituzionale, la traccia di processi reali: di conquiste e acquisizioni valoriali ottenute, a seconda dei casi, tramite aspri conflitti o soluzioni di compromesso. Il caso, ad esempio, delle dinamiche di costituzionalizzazione presenti in Africa è quanto mai istruttivo, proprio in quanto quelle dinamiche paiono proiettarsi verso un superamento del modello continentale di dogmatica giuridica fondato su una gerarchia rigida delle fonti, dando luogo a una

logica diversa, basata sulla circolazione infrasistemica di una pluralità di *issues*.

Una volta congedati i vecchi schemi otto-novecenteschi imperniati sul binomio struttura/sovrastuttura, molti dei processi in corso nelle diverse aree del pianeta ci appariranno come altrettante declinazioni del fenomeno della «contemporaneità del non-contemporaneo»: come diversi modi in cui i diritti di ultima generazione tentano di trovare uno sbocco in una compagine costituzionale capace di legittimarli e consolidarli. Non altro se non espressione – sul terreno giuridico – del modo in cui la sincronia dell'asincronico, la pervasività dell'interdipendenza globale, opera sui contesti locali, è la tendenza che da più parti emerge a delineare la forma di un diritto post-statuale. Il discorso sarebbe a questo punto molto lungo e naturalmente molto tecnico, qualora volessimo dar luogo ad analisi specifiche e differenziate. Ma, limitandoci ai profili generali della comparazione, è possibile in drastica sintesi affermare che qui si apre un serissimo problema: il problema relativo al carattere reticolare dei diritti e, di conseguenza, della stessa dinamica costituzionale (intesa come ricerca di un ponte tra morale e diritto, traduzione-positivizzazione di principi assiologici in diritti fondamentali). In breve: le diverse generazioni di diritti si richiamano l'un l'altro, dando luogo a una trama di implicazioni reciproche. La questione – come è stato notato da Elena Paciotti, Stefano Rodotà e altri – presenta diverse analogie con quanto è avvenuto nei tentativi di costituzionalizzazione dell'Unione Europea. Ma da questo punto di vista appaiono altrettanto istruttivi i risultati delle ricerche che da molti anni Giampaolo Calchi Novati va conducendo sull'Africa. Alla luce della sua analisi, l'area rappresentata da questo grande (e negletto) continente risulta assai più complessa di quanto non si sia abitualmente portati a credere: si presenta, cioè, come un vero e proprio spazio a geometrie variabili. Ritengo necessario andare più a fondo su questo punto, per la decisiva ragione che il continente africano non può più essere fatto oggetto di indifferenziata negligenza o di populistica demagogia: due facce – in fondo – della stessa medaglia. L'analisi differenziale mi pare a tale proposito molto importante: in questo senso, il discorso di Calchi Novati sulle due superpotenze, Sud Africa e Nigeria, e sulla «linea d'ombra» – per usare una celebre espressione letteraria – tra l'Africa islamica e l'Africa nera, su cui si concentra non a caso l'attenzione assai poco disinteressata degli Stati Uniti d'America, offre una serie di spunti molto importanti.

Su un altro versante, trovo davvero istruttivo quanto analisti attenti come Gustavo Gozzi e Renzo Guolo hanno osservato a proposito del contesto arabo-islamico (uso l'endiadi con beneficio d'inventario, cautelandomi con il trattino). Gozzi ha affermato la necessità di accostarsi alle Carte dell'area arabo-islamica con un approccio comparativo improntato all'idea di secolarizzazione. D'altra parte, occorre rendersi conto che il

processo di secolarizzazione ha per un verso reso possibile in Europa la creazione dello Stato laico sovrano, *superiorem non recognoscens*, e dunque della separazione dei poteri; per l'altro verso, ha dato luogo a un processo altrettanto importante: a un progressivo (quantunque nient'affatto lineare) *trend* di deterritorializzazione del diritto – dalla *Dichiarazione d'indipendenza* degli Stati Uniti alla *Déclaration* del 1789, fino alla *Dichiarazione Universale* del 1948.

L'altro aspetto che emerge con grande chiarezza dai contributi sopra ricordati è che non possiamo più pensare i processi di universalizzazione facendo riferimento a un modello-standard di modernità. In altri termini: l'universalismo non può essere più inteso in modo uniforme, ma – per parafrasare la celebre battuta di Amleto – deve essere invece riformulato a partire dalla consapevolezza che ci sono più vie alla libertà e alla democrazia di quanto la nostra povera filosofia ci abbia dato finora a intendere. Ma alla povertà della filosofia occorre oggi aggiungere anche altre povertà: come ad esempio quella della stessa sociologia. E non certo della peggiore.

Alcuni recenti contributi nell'ambito dell'orientalistica (dalla comparatistica filosofica di Amina Crisma e Giangiorgio Pasqualotto alle ricerche di Renzo Cavalieri sull'evoluzione del diritto cinese) mi hanno suggerito – confermando una tesi che avevo avanzato nel mio libro *Passaggio a Occidente* (Bollati Boringhieri, Torino 2003) – la necessità di metter mano in maniera seria e circostanziata a una revisione del maggiore (e concettualmente più pregnante) quadro comparativo delle civiltà a tutt'oggi disponibile: vale a dire la *Sociologia della religione* di Max Weber. La sezione di quest'opera dedicata al confucianesimo e al taoismo conteneva un'analisi del modello confuciano sotto molto rispetti puntuale e attenta. Ma con una conclusione drastica: il modello confuciano veniva posto agli antipodi del puritanesimo ascetico e dichiarato assolutamente disfunzionale alla nascita di una società capitalistica produttiva e dinamica. L'esperienza storica degli ultimi decenni ci ha dimostrato quanto quella sentenza fosse erronea ed affrettata. Molto opportunamente, uno dei più autorevoli interpreti italiani dell'opera di Max Weber ha di recente affermato che, a quasi un secolo di distanza, «l'impostazione weberiana richiede di essere riveduta e corretta in modo sostanziale», essendo ormai radicalmente cambiata «l'immagine delle società europee in base alla quale Weber sosteneva l'esclusività del nesso tra capitalismo razionale ed etica protestante, e quindi il carattere peculiare dello sviluppo dell'Occidente moderno» (P. Rossi, *L'identità dell'Europa*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 172). A differenza di quanto sostengono i fautori della tesi dell'«eccezionalismo», il cosiddetto «miracolo europeo» non costituisce un *presupposto* ma piuttosto il *risultato contingente* di un intreccio di circostanze storiche (dentro le quali hanno certo giocato un ruolo non secondario il razionalismo

tecnico-scientifico e il potenziale racchiuso nella combinazione, per dirla con Carlo Cipolla, di «vele» e «cannoni») che ha consentito a un'area relativamente limitata e marginale del globo di acquisire una posizione egemonica rispetto alle altre civiltà.

Rispetto al giudizio sulle civiltà asiatiche, mi pare oggi legittimo sostenere che esso è stato formulato, non solo da Weber ma dallo stesso Marx, sotto la pesante ipoteca di quello che ho prima definito modello-standard della modernità: un modello in ultima analisi dipendente da una teoria lineare degli stadi di sviluppo delle formazioni economico-sociali, per la quale il «modo di produzione asiatico», nella sua logica strutturale intimamente dispotico, si presentava nella sostanza privo di fattori dinamici endogeni in grado di innescare una «transizione» al capitalismo moderno. Come spiegare, alla luce di tali presupposti paradigmatici, il miracolo economico asiatico che si viene dispiegando sotto i nostri occhi? Vero è che questo miracolo – in cui l'imperativo della produttività si sposa con quello dell'innovazione tecnologica – si accompagna a una rivendicazione apparentemente passatista dei valori comunitari e paternalistici propri della tradizione asiatica. Vero è che, con l'appello agli *asian values*, ci troviamo di fronte a una sorta di manifesto propagandistico allestito dalle élite governative dei paesi del Sudest asiatico come mossa ritorsiva volta a giocare contro l'Occidente lo stereotipo «orientalista» (cfr. in proposito E. Fornari, *Modernity Out of Joint*, Davies Group Publishers, Aurora, Co. 2007). E tuttavia si tratta di una mossa strategica, non di un mero meccanismo reattivo. Ci troviamo, a ben guardare, davanti un progetto che lungi dall'essere una meccanica «reazione», punta invece a delineare i contorni di una globalizzazione alternativa in nome non più del primato dell'individualismo competitivo, bensì della scommessa sull'efficacia produttiva di una comunità di tipo gerarchico, dove il «goal», l'obiettivo, è non già quello dell'individuo singolo ma di un singolare collettivo inteso come una vera e propria famiglia allargata: sia essa l'azienda, la municipalità, la regione, lo Stato. Vieni così a delinarsi un modello di modernità radicalmente diverso da quello occidentale: un modello che, spezzando il nesso idealtipico di razionalizzazione e disincanto, modernizzazione e sradicamento, sta producendo una crescita economica dalle proporzioni paurose destinata a fare della Cina, nel giro dei prossimi due-tre decenni, la prima economia del pianeta. A favorire questo processo concorrerà senz'altro la particolare natura dell'ethos confuciano: la cui concezione dell'ordine è bensì gerarchica ma, a differenza del karma indiano, non immutabile, in quanto prevede la possibilità dell'ascesa sociale e del cambiamento.

Uno degli effetti più perniciosi del contrappasso esercitato dalla strategia identitaria dei «valori asiatici» sul dibattito teorico europeo e americano è costituito dal frequente ricorso a un'accezione indifferenziata di Occidente. Si annida qui il rischio di dar voce a quegli atteggiamenti

ideologici da «scontro di civiltà» che trovano corrispettivi materiali in un mondo sempre più interdipendente e intimamente «meticcio». Discende di qui il movente della critica alla coppia «noi/altri». La critica nasce dall'esigenza di prendere atto che, ad onta dell'antitesi speculare di logiche identitarie che sta alla base dell'odierno disordine globale, non abbiamo un Oriente e un Occidente, ma un'insopprimibile (e, per parafrasare Hannah Arendt, attualmente «irrappresentabile») pluralità interna ad entrambi i poli. Ragion per cui, se è giusto raccogliere l'invito, formulato a suo tempo da Edward Said, a congedare lo stereotipo «orientalista», è altrettanto necessario applicare il medesimo trattamento allo stereotipo «occidentalista». Oriente e Occidente vanno pertanto assunti come dei cartelli indicatori che coprono al loro interno una pluralità di fenomeni. Giustamente è stato detto che non esiste l'Asia come unità, che non c'è una cultura asiatica. Quando sono andato a insegnare ad Hong Kong nel 1997, i colleghi della Baptist University non cessavano di ricordarmi che eravamo noi occidentali ad apparire ai cinesi standardizzati, mentre loro si percepivano come differenziatissimi. E qualche tempo dopo, invitato da Marc Augé a tenere una relazione a un convegno internazionale su «*Dynamiques culturelles et mondialisation*» (tenutosi ad Avignone nell'ottobre 2003), ho avuto modo di ascoltare dal comparatista Wang Bin che la stessa identità culturale cinese, lungi dall'essere omogenea, è un costrutto storico che si è venuto configurando nel corso dei secoli come un *collage* di esperienze, storie e forme di vita diverse. Lo stesso confucianesimo va inteso, di conseguenza, non come una sorta di statica radice o un'invariante originaria, ma come un dispositivo etico-comportamentale che ha subito nel corso dei secoli numerosi adattamenti e rimodellamenti. Quindi: più «Orienti» e più «Occidenti». E inoltre: non solo pluralità sincronica ma anche diacronica.

Nel confronto con «gli altri», con forme culturali differenti dalla «nostra» civiltà, è indispensabile non perdere mai la consapevolezza del fatto che una serie di prerogative di cui legittimamente ci vantiamo – lo Stato di diritto, la libertà, l'eguaglianza, il suffragio universale allargato alle donne ecc. – sono in realtà delle acquisizioni recentissime (e mai scontate una volta per tutte) dell'Occidente. Altrimenti, autorevoli esponenti dell'*intelligentsia* anglo-indiana come Amartya Sen o Homi Bhabha continuerebbero con pieno diritto a ricordarci che quando noi in Europa avevamo la caccia alle streghe, l'Inquisizione e i roghi degli eretici, in India governavano principi illuminati. E un islamico potrebbe rammentarci che, nella Spagna del XII secolo, il Califfato di Cordoba era talmente tollerante che vi potevano convivere tanto Mosheh Ben Maimôn, alias Maimonide, quanto Ibn 'Arabî, vale a dire: il massimo filosofo ebraico e il massimo filosofo islamico medievale. Mi pare, pertanto, quanto mai necessario tenere viva la percezione del doppio carattere sincronico/diacronico della plu-

ralità che contrassegna la Babele globale: dal momento che la diacronia contempla in sé non solo la possibilità dell'evoluzione ma anche il rischio dell'involuzione. Da questo punto di vista, un fenomeno decisamente involutivo rispetto ai processi di secolarizzazione è ravvisabile in quella sorta di fondamentalismo indigeno dell'Occidente rappresentato oggi in America dalla ideologia dei *teocon*.

La cartografia di problemi che la modernità-mondo ci esibisce conferma, dunque, che l'unica maniera per cogliere quello che sta avvenendo è partire dall'idea che noi viviamo in una sorta di doppio movimento di contaminazione e di differenziazione. Da tutti gli esempi trattati emerge da un lato la pervasività del fenomeno dell'interdipendenza e della mescolanza (anche le Carte islamiche – ci ricordano ad esempio le indagini di Gozzi e di altri – si sono a loro modo contaminate con i valori occidentali), dall'altro la trasversalità del fenomeno speculare-opposto della diaspora. Ritengo che questi due aspetti vadano assunti nell'analisi non separatamente ma contestualmente. Dobbiamo, in altri termini, partire dal *fatto del meticcio*, e non semplicemente, come affermano le filosofie politiche variamente ispirate al neocontrattualismo di John Rawls, dal «fatto del pluralismo». La pluralità non è soltanto un *infra*, ma anche un *intra*: non è solo interculturale ma anche intraculturale, non solo intersoggettiva ma intrasoggettiva, non solo *fra* identità ma interna alla costituzione simbolica di ciascuna identità – sia essa individuale o collettiva. Sta qui la decisiva ragione che, nel corso della mia riflessione degli ultimi anni, mi ha spinto a proporre la formula dell'*universalismo della differenza*, inteso come fuoriuscita dal paralizzante dilemma teorico e politico tra universalismo identitario (postulato delle concezioni assimilazioniste della cittadinanza) e differenzialismo antiuniversalista (postulato delle versioni forti del multiculturalismo). Sono convinto che la forma dominante del conflitto del nostro tempo sia da ricondurre a un meccanismo simbolico di reazione ai fenomeni di ibridazione crescente e – come aveva intravisto anni fa uno studioso di frontiera come Ernest Gellner – di «universale sradicamento» che investe in gradi diversi tutte le culture. La natura di questo meccanismo attiene alla logica dell'identità e dell'identificazione: ha, in altri termini, dei tratti marcatamente identitari. Nel mio volume sopra ricordato ho sostenuto, prima che lo sostenesse Amartya Sen, che i conflitti dell'era globale presentano caratteri assai più prossimi ai conflitti fondamentali che avevano segnato le guerre civili di religione nella fase pre-Westfalia che non ai conflitti di interesse tipici dell'era industriale. La drammaticità che oggi viene ad assumere il nesso identità-violenza può essere pertanto spiegata solo alla luce di una diagnosi circostanziata dei meccanismi che hanno prodotto l'emergenza della dominante identitaria del conflitto.

Com'è possibile gettare un ponte fra gli Occidenti, le varianti occidentali, e «gli altri», a loro volta plurali al loro interno? Negli ultimi anni ho

discusso a lungo con Habermas sul tema dell'«Occidente diviso». Questa formula funziona solo a condizione di circoscriverla nei termini di un'auto-diagnosi del nostro contesto culturale; non va bene invece se, parlando di «Occidente diviso», riteniamo – e in parte temo che Habermas lo ritenga – che un Occidente ricomposto sia in grado di risolvere endogenamente, a partire dalla propria tradizione culturale, tutti i problemi della democrazia globale. Io ritengo di no: sono convinto della non autosufficienza dell'Occidente. Su questo punto mi trovo in divergente accordo con l'amico e collega Luigi Ferrajoli: non credo che la tradizione del razionalismo moderno, come è stato elaborato in Occidente anche nella forma più nobile – l'universalismo etico kantiano per un verso, il garantismo giuridico per l'altro – sia autosufficiente, capace di trovare una soluzione ai conflitti del nostro tempo e di dar mano alla costruzione di una «repubblica cosmopolitica». Per dirla con Raimon Panikkar: la casa dell'universale non è già pronta, ma va edificata multilateralmente. Non possiamo dire agli altri: venite e sarete ospitati nella nostra casa, integratevi e sarete annessi alla nostra civiltà del diritto. Si tratta viceversa di negoziare un nuovo spazio comune, di costruire insieme una nuova casa dell'universale. Se saremo in grado di volgere uno sguardo meno viziato da pregiudizi ad altri contesti di esperienza, ci accorgeremo dell'esistenza in altre regioni del mondo di definizioni della libertà e della dignità della persona altrettanto nobili, o in ogni caso non meno rispettabili, delle nostre. Tant'è vero che Martha Nussbaum, quando ha dovuto riproporre l'idea della felicità nel senso del *fulfillment*, della «fioritura», si è riallacciata per un verso a una nobile matrice della cultura occidentale, la tradizione aristotelica, per l'altro verso a una tradizione indiana. È emersa così la consapevolezza che la libertà è una parola vuota se viene intesa come mera libertà di scelta. La categoria di scelta, intesa come espressione di una «preferenza», appare ormai seriamente pregiudicata dalla sua sempre più pervasiva accezione mercantile: si è di conseguenza indotti a credere che la scelta del proprio «piano di vita» sia in tutto e per tutto analoga alla scelta di un capo griffato o di un hamburger nell'emporio globale. Di ordine qualitativamente diverso è invece la scelta che permette alla singolarità di una donna o di un uomo di svilupparsi: non può essere una *rational choice*, per la semplice ma decisiva circostanza che include in sé la dimensione relazionale degli affetti e dell'emotività. Di qui l'esigenza di porre al centro dell'agire e del progetto politico l'idea della felicità come fioritura: come dispiegamento dei talenti e delle passioni, delle capacità e della personalità di ciascuna/o.

Ancora poche considerazioni, prima di concludere. Trovo condivisibile la critica di Benhabib al monolite cultura: l'idea di tolleranza multicultural, postulando un'immagine reificata delle civiltà come entità monolitiche, determina il terreno di coltura più propizio al fondamentalismo. Ma sono altresì convinto che si debba andare oltre, prendendo atto della

crisi radicale che oggi investe entrambi i modelli di inclusione democratica che abbiamo sperimentato nella modernità: il modello assimilazionista repubblicano e il modello multiculturalista «forte» (o, come lo chiama Seyla Benhabib, «a mosaico»). Abbiamo visto con i nostri occhi dal caso francese come l'assimilazionismo determini un occultamento delle identità, le quali di conseguenza si organizzano sotterraneamente ed esplodono con violenza. La tematica del riconoscimento, dei conflitti di riconoscimento, e del suo rapporto con i conflitti redistributivi – l'ormai famosa coppia *redistribution/recognition* – è non a caso il grande tema con cui si sta misurando la teoria politica tra Europa e Stati Uniti. Il confronto tra l'approccio binario di Nancy Fraser (distinzione/coabitazione tra conflitti redistributivi e conflitti di riconoscimento) e l'impostazione monista di Axel Honneth (subordinazione dei conflitti redistributivi alla lotta per il riconoscimento) rappresenta, in questo senso, un tentativo importante di venire a capo delle due aporie che sono state messe in luce da una delle voci più acute del dibattito internazionale: la giurista Amy Gutman. Secondo Gutman, il «riconoscimento» multiculturale, riferito ai gruppi anziché agli individui, implica in sé un duplice rischio: in primo luogo, il potere pubblico risulta impotente a intervenire sui criteri con cui ciascun gruppo seleziona le proprie classi dirigenti e sui modi in cui tratta il proprio dissenso interno; in secondo luogo – conseguenza ancora più grave – un individuo che non intenda riconoscersi in alcuna appartenenza di gruppo ha ben poche chance di vedere garantiti e rispettati i propri diritti. Si sta così creando una sorta di delega o di deroga alla normativa universale. Contro questa tendenza, è necessario operare una distinzione chiara e netta tra *diritto alla differenza* e *differenza nel diritto*. In nessun caso possiamo dimenticare che la prima differenza è la differenza del singolo, che il primo e fondamentale diritto è il diritto della singolarità. Naturalmente qui si apre una serie di delicatissime questioni: stiamo attenti, quando ci confrontiamo con gli altri, a non prendere sul serio quelli che si definiscono rappresentanti per autoinvestitura. Spesso gli elementi più attivi e meglio organizzati di un gruppo culturale o religioso sono quelli che poi vengono accolti come rappresentanti effettivi, mentre il più delle volte essi rappresentano in realtà solo una ristretta minoranza di quello stesso gruppo. Ma questo fenomeno non riguarda soltanto i diversi gruppi di immigrati nelle democrazie occidentali, ma gli stessi paesi di provenienza. Alcuni anni fa – più precisamente, il 13 novembre 2002 – ho partecipato presso il mio ateneo, l'Università di Roma Tre, a un seminario di Rina Khalef Hunaidi, Segretaria Generale Aggiunta delle Nazioni Unite e responsabile per lo sviluppo dei paesi arabi. In quell'occasione, presentando l'«*Arab Human Development Report 2002*», la Hunaidi ci faceva osservare che la maggioranza della popolazione dei paesi arabi era sostanzialmente favorevole alla modernizzazione e alla democrazia – sia

pure intese in una forma diversa da quella invalsa nel mondo occidentale – mentre solo una ristretta minoranza si dichiarava favorevole alle posizioni integraliste e una minoranza ancora più ristretta guardava con favore ai metodi della violenza terroristica o jihadista. Questo significa che dobbiamo operare maieuticamente, facendo in modo che le voci provenienti dalle società civili di questi paesi abbiano un peso adeguato. Ma a tale scopo dobbiamo ricordare ancora una volta la raccomandazione di Amleto ad Orazio: vi sono più cose tra il cielo e la terra di quanto la nostra povera filosofia possa immaginare; vi sono più vie alla democrazia e alla libertà di quanto il razionalismo occidentale abbia immaginato. Una politica adeguata nei confronti degli «altri» non può essere dunque in nessun caso quella improntata alla formula dell'esportazione della libertà, ma piuttosto quella di favorire una lievitazione di processi a favore dei diritti e della democrazia sulla base di vie e di metodi del tutto autonomi. La dinamica globale successiva al 1989, alla data spartiacque della caduta del Muro di Berlino, sta a dimostrarci che ogni tentativo di imposizione di un modello-standard, etnocentrico e suprematistico, di modernizzazione è destinato inevitabilmente a produrre un'estensione e un'inasprimento dei conflitti. È qui il vero nodo. È qui che gli Stati Uniti rischiano di far fallire l'intero Occidente, gettando il mondo intero in uno stato di guerra civile endemica.

Vengo così – *last, but not least* – alla *vexata quaestio* della validità e della tenuta della visione proceduralistica della democrazia, quale è stata stilizzata in Italia dalle elaborazioni di Norberto Bobbio e, successivamente, di Luigi Ferrajoli. Il modello procedurale costituisce il presupposto, o se si vuole la *conditio sine qua non*, di una concezione della democrazia in cui mi riconosco profondamente: senza procedure, senza certezza del diritto, senza formalismo giuridico, nessuno di noi potrebbe dirsi veramente libero. E tuttavia la democrazia non è soltanto procedura, non è soltanto diritto, è anche altre cose. Non trascuriamo il fatto che la ricerca di una definizione assiologicamente univoca dei termini, lungi dal produrre pace, ha sempre prodotto guerre. È stato lo stesso Hobbes – un autore caro a me non meno che a Bobbio e Ferrajoli – a ricordarci, nel *Leviatano*, che i filosofi morali, proprio quando, armati delle migliori intenzioni universalistiche, hanno tentato di definire in modo univoco il bene e la pace, hanno puntualmente prodotto guerre. E, dal canto suo, nel *Trattato sulla tolleranza*, Voltaire ha sentito il bisogno di rammentare che noi europei ci siamo «sterminati per dei paragrafi». Se è vero che il rigore formale delle procedure è essenziale, è altrettanto vero che l'ossessione dell'univocità ha spesso generato lutti e sangue. Penso che dovremmo aprirci di più a quelli che il vecchio Franz Neumann chiamava «equivalenti funzionali». Dovremmo essere in grado di rintracciare in altre culture principi, valori, criteri normativi altrettanto validi anche se definiti diversamente dai

nostri: senza cedere alla tentazione di sovrapporre ad essi le nostre definizioni, riproponendo surrettiziamente la vecchia divisione manichea tra il bene e il male. È opportuno non dimenticare che le categorie di bene e male in politica vanno maneggiate con estrema accortezza. Per questo mi sento egualmente distante sia dalla filosofia politica che assume come punto di partenza l'idea del bene, sia da quella che prende le mosse dal valore normativo del male. Penso piuttosto a una politica che, collocandosi «al di là del bene e del male», sia capace di muovere dalla scena influente rappresentata dall'esperienza del dolore. Forse dovremmo cominciare a pensare alla democrazia come a una comunità paradossale, a una comunità di senza-comunità, i cui principi costitutivi discendano direttamente dalla *priorità normativa del dolore* o, adottando la formula di una teologia politica rovesciata, dall'autorità di coloro che soffrono.

Si potrà legittimamente obiettare che, considerata la drammaticità dei conflitti e dei fronti di inimicizia che attraversano il mondo globalizzato, una tale proposta appartiene ancora alla dimensione del controfattuale. Ma non accorgersi di quanto questa esigenza sia radicata, di quanto ormai pervada le dinamiche dei soggetti nella nostra Babele globale, significa semplicemente non cogliere i «segni dei tempi».

Giacomo Marramao
Università degli Studi Roma Tre
marramao@uniroma3.it