

Giacomo Marramao
La passione del presente

capitolo 9 - *Diritti. Dall'«ordine hobbesiano» al cosmopolitismo della differenza*,
Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 169-186

9. Diritti

Dall'«ordine hobbesiano»
al cosmopolitismo della differenza

Trapassato e futuro

La riflessione che intendo svolgere in questo capitolo sul tema dei diritti umani – intesi a un tempo come orizzonte di ogni diritto e come dispositivo ideologico dell'Occidente – avrà un'andatura non sistematica e si orienterà lungo una linea di medio raggio, muovendosi tra l'argomentazione teoretica, l'astrazione giuridico-politica e la storia effettuale. Ritengo che il confronto con la dinamica storica rappresenti una polarità essenziale per venire a capo di una serie di problemi riguardanti tanto la genesi e struttura della Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948 quanto la sua proiezione sugli sviluppi futuri, di fronte alle nuove sfide dell'era globale.

La tesi da cui parto è che – malgrado il carattere per certi versi datato, per altri culturalmente pregiudicato di alcune formulazioni – il testo della Dichiarazione rappresenta un decisivo *turning point*, che propongo di compendiare nella formula della «deterritorializzazione del diritto». Questa espressione, da me introdotta nel recente dibattito filosofico attraverso una serie di confronti con Jürgen Habermas, Alain Touraine, Étienne Balibar e altri, ha un puntuale ancoraggio in quanto viene reci-

tato dall'art. 6 della Dichiarazione universale: «ogni individuo ha diritto in ogni luogo» – quindi indipendentemente dal contesto dello Stato territoriale sovrano in cui si trova – «al riconoscimento della sua personalità giuridica». Per altro verso, la Dichiarazione del 1948 reca in sé un elemento dinamico che trova la sua espressione più incisiva nell'art. 28, che recita: «ogni individuo ha diritto a un ordine sociale e internazionale nel quale i diritti e le libertà enunciati in questa Dichiarazione possano essere pienamente realizzati». Si tratta di un passaggio molto importante: dal momento che l'implementazione, ossia la proiezione verso una dinamica di realizzazione storica, dei principi contenuti nel testo viene non semplicemente posta come problema, bensì enunciata come *diritto*. Ma vi è di più. Da questa proiezione infuturante dei diritti affermati nella Dichiarazione vediamo oggi emergere prepotentemente un tema quanto mai scottante: l'incompatibilità tra diritti umani e guerra (fatta salva la clausola della legittima difesa e delle sue interpretazioni, sulle quali ritornerò più avanti). Lo sfondo generale è dato – come si è visto nel precedente capitolo – dalla pesante ipoteca a un'effettiva universalizzazione dei diritti umani posta dall'«ideologia europea»: dall'assunto, cioè, che la Ragione dell'Occidente detenga il monopolio dell'universale, a fronte del particolarismo e localismo delle altre civiltà.

Ma un altro aspetto rilevante, che introduco a mo' di scenario per chiarire il mio punto di vista, riguarda i passaggi fondamentali con i quali siamo oggi chiamati a misurarci per una riflessione critica sulla Dichiarazione universale. Si tratta in sostanza di due passaggi cruciali:

quello del 1999, segnato dall'introduzione del concetto di «guerra etica» – formula elegante per ripristinare contro Milosević lo slogan legittimante del *bellum iustum* – e l'idea di «guerra preventiva», introdotta dall'amministrazione Bush in seguito all'11 settembre. Quest'ultimo passaggio rappresenta, senza ombra di dubbio, una gravissima alterazione dell'intera tradizione moderna delle relazioni internazionali. La possibilità di intervenire preventivamente apre infatti la prospettiva di una decisione quanto mai arbitraria: poiché non coinvolge l'organizzazione internazionale, bensì soltanto quel singolo Stato, nella fattispecie gli Stati Uniti d'America, che si ritiene legittimato a intervenire militarmente anche in base al semplice sospetto di minaccia da parte di un nemico. Tutto ciò è legato a doppio filo al destino delle *retoriche dell'universalismo* (uso l'espressione in senso descrittivo e non assiologico) nel nuovo scenario generalmente definito con il termine «globalizzazione»: sebbene, a partire dal mio libro *Passaggio a Occidente*, io preferisca designare questo sfondo con l'espressione «modernità-mondo».¹

L'«ordine posthobbesiano»

Lo scenario segnato dal passaggio dalla modernità-nazione alla modernità-mondo pone una serie di problemi nuovi. La prima questione cruciale che vediamo emergere è costituita dall'indeterminatezza semantica dell'aggettivo «umano»: termine-contenitore generico suscettibile di accogliere contenuti differenti sia in base

¹ Cfr. Marramao 2003.

ai periodi storici sia in relazione ai contesti culturali. Il secondo aspetto problematico è rappresentato – come si è visto nel precedente capitolo – dalla caratterizzazione sempre più nitida dell'«umano» come categoria polemica: vale a dire, come spazio di controversia e terreno di conflitto. Alle origini dell'età moderna, con la «conquista dell'America», vi fu in Europa una lunga serie di dispute teologiche, la cui materia del contendere consisteva nell'interrogativo se gli indigeni del nuovo continente avessero o non avessero diritto allo statuto di «umani». Solo chi aderisca a una cieca veduta suprematistica può oggi rifiutarsi di vedere nell'idea europea di *humanitas* un (talora implicito, ma spesso drasticamente esplicito) dispositivo di inclusione/esclusione, la cui posta in gioco chiama inevitabilmente in causa sia diverse o talora opposte nomenclature dell'ordine, sia differenti modi di concepire e declinare lo stesso universale giuridico. Ed è appunto su questo terreno, ossia ai fini di una decostruzione e problematizzazione dell'universalismo europeo-occidentale, che appaiono ineludibili i temi messi in campo dalla critica postcoloniale. Ma prima di giungere a questo aspetto, vorrei prendere schematicamente in esame il modo in cui la componente maggioritaria della scienza giuridica europea ha rielaborato la vicenda della Dichiarazione universale. Il racconto che farò ricomporrà a mosaico una serie di ricostruzioni retrospettive che la dottrina internazionalista ha fornito riguardo alla Dichiarazione del 1948.

A partire dal xx secolo i diritti vengono intesi come limiti allo stesso legislatore: essi divengono, in altri termini, principi costituzionali superiori, garantiti nei con-

fronti del potere legislativo (non solo, dunque, di un potere autoritario) attraverso appositi organi per il controllo di legittimità delle leggi. Dalla metà del secolo si ritiene inoltre che il contenuto dei diritti debba essere sottratto alla competenza dei singoli Stati sovrani attraverso il loro riconoscimento sul piano internazionale. Per tale via viene introdotto il concetto di tutela internazionale dei diritti individuali (come abbiamo visto nell'art. 6), oltre che dei diritti delle minoranze e dei popoli.

Dopo la seconda guerra mondiale i cosiddetti «diritti umani» acquistano una rilevanza internazionale, fondata anche sullo stretto rapporto che viene a istituirsi tra diritti umani e democrazia. Qui naturalmente il riferimento deve essere prima alla Carta delle Nazioni Unite del 1945 e poi alla Dichiarazione universale del 1948. Carta e Dichiarazione universale vengono intese dalla scienza giuridica europea, maggioritaria e democratica, come la fine dello stato di natura e l'inizio dello stato civile al livello della comunità internazionale: con un riferimento – davvero degno di nota – allo scenario hobbesiano, che viene così assunto come punto di partenza per essere superato nella delineazione prospettica di quello che il politologo Philippe Schmitter, in anni a noi più vicini, avrebbe denominato «ordine posthobbesiano».² Di conseguenza, i diritti umani vengono accolti nelle proclamazioni universali e incorporati nelle costituzioni e nelle legislazioni nazionali. Abbiamo così un fenomeno molto importante, che definirei schematicamente «nesso tra deterritorializzazione e riterritorializzazione del

² Cfr. Schmitter 1993.

diritto». Vale a dire: il diritto che viene deterritorializzato negli enunciati della Dichiarazione universale non può che riterritorializzarsi, proprio per poter conferire una qualifica autenticamente democratica ai singoli ordinamenti democratici nazionali. La Dichiarazione del 1948, pur rappresentando esclusivamente un ideale comune da raggiungere da parte di tutte le nazioni e un accordo giuridicamente vincolante, non si è limitata a universalizzare l'idea dei diritti umani e ad averne promosso l'adozione da parte dei singoli Stati, ma ha altresì ascrivito un valore transterritoriale tanto ai diritti civili e politici quanto a quelli economici e sociali compendati da Pietro Costa nella formula della «libertà dalla paura e dal bisogno»³ e ha sancito i diritti spettanti alle minoranze e ai popoli, riconoscendo a questi ultimi il fondamentale diritto all'autodeterminazione. Sarebbe certo assurdo voler negare o sminuire lo sforzo compiuto dalle Nazioni Unite al fine di trasformare tali principi in *ius cogens*, vale a dire in norme giuridiche vincolanti: sia attraverso la promozione di patti (patti sui diritti civili e politici, per un verso, e sui diritti economico-sociali e culturali, per l'altro verso: dove – per inciso – la differenziazione tra i due ambiti di diritti), sia tramite dichiarazioni e convenzioni internazionali. E tuttavia, nonostante il valore di questo sforzo, rimane ancora aperto il problema della loro effettiva attuazione. Mentre nella comunità internazionale non si è ancora compiuto quel processo di monopolizzazione della forza che consenta

³ Costa 1999-2002.

un'effettiva garanzia dei diritti, nelle società contemporanee assistiamo all'affiorare di rivendicazioni dei diritti di «terza generazione» – quale per esempio il diritto a vivere in un ambiente sano e non inquinato (una rivendicazione che si pone in rotta di collisione, direbbe Stefano Rodotà, con il «terribile» diritto di proprietà)⁴ e di «quarta generazione», come il diritto all'integrità del patrimonio genetico. Tutto ciò sta a dimostrare che non solo le richieste dei diritti diventano più numerose, ma lo stesso ventaglio dei diritti si allarga quanto più una società si sviluppa e diviene una società complessa.

Umanità e orrore

Fin qui – schematicamente restituito – il racconto-resoconto della scienza giuridica sulla Dichiarazione del 1948. Ma, alla luce di esso, si rendono ora necessarie alcune considerazioni. Nei diversi modi di interpretare e accogliere l'eredità della Dichiarazione universale vediamo in azione due poli che determinano tra loro un campo di tensione. Da una parte abbiamo il principio di eguaglianza, inteso come motore delle diverse trasformazioni dei contenuti dei diritti: l'eguaglianza che si incarna in contesti storico-culturali effettivi. Ma proprio in virtù di questo incarnarsi del principio di eguaglianza, assistiamo all'emergere di un'altra polarità, che non è in contrasto con la prima ma l'arricchisce e la complica: il principio di differenza, ovvero della specificità culturale

⁴ Cfr. Rodotà 1997.

come indicatore del mutare delle circostanze e dei contesti socio-antropologici in cui si produce la dinamica dei diritti. È del tutto evidente che questo campo di tensione pone un problema molto serio alla dogmatica giuridica continentale: rappresentata, nella sua estrema e al contempo più rigorosa espressione formale, dalla dottrina monistica di Hans Kelsen. Secondo Kelsen, l'unità dell'ordinamento giuridico-normativo, nell'era dell'interdipendenza globale o della modernità-mondo, si manifesta nel primato del diritto internazionale: primato che fa degli individui e dei popoli dei veri e propri soggetti di diritto. Di qui la tendenza a porsi in una relazione di discontinuità radicale con il passato, invertendo una tradizione storica dominata dallo *ius ad bellum* in una nuova realtà (sancita dalla Dichiarazione universale) dello *ius contra bellum*: di quel diritto che considera non solo moralmente illecita, ma anche giuridicamente illegittima ogni forma di guerra, salvo la tutela collettiva e la legittima difesa. Sulle premesse teoriche di questa svolta – che, attraverso la categoria di *civitas maxima*, riprende e ridefinisce l'ideale cosmopolitico di Kant – sono stati acquisiti risultati importanti come il Tribunale Russell e il Tribunale penale internazionale per i crimini contro l'umanità.

Sul medesimo scenario si è venuto però delineando, già a partire dai primi anni del dopoguerra, il *revival* del diritto naturale. Per addurre un esempio emblematico di tale fenomeno (dal carattere discontinuo, e tuttavia ricorrente), mi basterà qui menzionare la conversione al giusnaturalismo di un grande giurista come Gustav Radbruch. Non si deve dimenticare che Radbruch parlava

della Dichiarazione universale come di una reminiscenza giusnaturalistica, in quanto affermate un diritto superlegale rispetto al quale il diritto positivo poteva rappresentare una «ingiustizia legale».⁵ Né si può certo negare la drammaticità (non solo teorica) del problema posto con esemplare rigore da Radbruch: stando al dispositivo autoreferenziale della dogmatica continentale – da Gerber a Laband, da Jellinek allo stesso Kelsen – non disponiamo di alcun criterio per discriminare un ordinamento giuridico positivo, quale formalmente è stato l'ordinamento giuridico nazionalsocialista, da altri ordinamenti positivi, come quelli vigenti in sistemi di ispirazione liberaldemocratica. E, dal momento che all'interno del positivismo giuridico come tale non abbiamo un discrimine in grado di operare questo tipo di distinzione, dobbiamo ricorrere – aggiungeva Radbruch – ai diritti universali in quanto tabulato superlegale in grado di rappresentare alcuni ordinamenti giuridico-positivi come delle legali ingiustizie.

Difficile contestare, dicevo, la coerenza logica di un rilievo del genere. E tuttavia, per affrontare la questione in modo davvero efficace, ritengo si debba oggi compiere un passo ulteriore, chiamando in causa un tema che ha affollato le bibliografie degli anni cinquanta-settanta e che sta adesso prepotentemente ritornando nei dibattiti suscitati dalla teoria della guerra preventiva: il tema del rapporto tra diritto naturale e storia. Una radicale riconsiderazione delle implicazioni di questo rapporto deve oggi puntare a superare, in una concezione integra-

⁵ Cfr. Radbruch 1946.

ta e dinamica, l'antitesi paralizzante tra una sorta di schematismo trascendentale del diritto e uno storicismo giustificazionistico tendenzialmente sconfinante nel relativismo. Dobbiamo, in altri termini, intendere la dimensione dell'universalismo giuridico non come un modello statico e precostituito ma come un farsi storico dinamico. E, di conseguenza, cogliere nella Dichiarazione universale del 1948 un'acquisizione evolutiva da ancorare non tanto al piano metastorico del diritto naturale, quanto piuttosto alla clausola storica del «mai più». Quando si dice «mai più» il riferimento è ovviamente ad Auschwitz, all'orrore della Shoah: spartiacque del secolo tragico che sta alle nostre spalle. E tuttavia – sostengono alcuni critici dell'Evento assoluto o paradigmatico –, malgrado l'enormità di quanto accaduto non in una «società primitiva» dislocata ai margini del pianeta, ma nel cuore («cuore di tenebra», potremmo a questo punto dire) della civilissima Europa, e malgrado la perentorietà del monito contenuto in quella clausola, analoghi orrori non hanno cessato di ripresentarsi sul teatro delle relazioni internazionali.

Quale è allora la scaturigine di questi orrori? Come è possibile risalire alle cause che li hanno prodotti e continuano a riprodurli? Proprio per rispondere a queste domande, è necessario intrecciare la deontologia con la comprensione storico-strutturale, il momento normativo con il momento critico-analitico. L'appello all'universalismo dei diritti umani rischia, infatti, di trasformarsi in vacua retorica se non si salda con il pathos analitico che punta a determinare concettualmente e a localizzare operativamente le radici effettive della violenza, del potere e della violazione della dignità della persona. Per opera-

re una tale saldatura dobbiamo rivolgerci allo scenario storico mutato che abbiamo dinanzi agli occhi: non solo, dunque, alla situazione del mondo post-Guerra fredda, ma anche ai nuovi scenari del dopo-11 settembre.

Archeologia dell'attualità

Si tratta di un panorama mutato per due ragioni. Innanzi tutto per profondità di campo diacronica: poiché in questo scenario tendono a riaffiorare contraddizioni e conflitti che possiamo comprendere soltanto alla luce di quella che gli storici chiamano «lunga durata», vale a dire la struttura stratigrafica del tempo storico. Sono convinto che questa visione «tettonica» della storia, segnata dal riemergere repentino e *prima facie* imprevedibile di fratture longitudinali e arcaici conflitti che ritenevamo ormai definitivamente relegati a oscuri fondali del passato dell'umanità, sia molto più efficace e congrua delle due visioni su cui i filosofi si sono interrogati e divisi per duemilacinquecento anni: il tempo lineare del Progresso e il tempo ciclico della Tradizione. La tragica esperienza del xx secolo ci ha duramente insegnato che il tempo della storia non è in realtà né lineare né ciclico: il tempo storico è un tempo a strati, un tempo archeologico in cui non possiamo mai dire mai – e in cui il «mai più» non può essere mai detto una volta per tutte, ma va di volta in volta ripetuto con rinnovata vigilanza rispetto ai sintomi dell'orrore.

La seconda ragione per la quale lo scenario globale appare radicalmente mutato investe la dimensione della

latitudine: esso tende a includere in sé le nuove forme di soggettività provenienti dalle aree culturali extraoccidentali. Il grado di consapevolezza critica che è venuto maturando in Asia, Africa e America Latina dopo la fine del dominio coloniale ha intessuto trame della memoria che revocano radicalmente in questione la narrativa occidentale della Storia e della Politica: mettendo a nudo i dispositivi di esclusione e le linee di discriminazione costitutive delle stesse nozioni universali di diritto e politica (dalla discriminazione sessuale tra donne e uomini, rispondente alla divisione tra *oikos* e *agorá*, a quella tra «Greci» e «Barbari», e – all'interno degli stessi Greci – tra «autoctoni» e «stranieri»). Che tali linee di divisione e discriminazione non siano un effetto secondario riconducibile a circostanze storiche contingenti, ma abbiano viceversa a che fare con la struttura logica inerente al concetto di politica, è dimostrato dal modo in cui alcune importanti ricerche antichistiche degli ultimi trent'anni hanno ricostruito la genesi di quel concetto come progressiva sostantivazione (a partire dal VI secolo a. C.) di un aggettivo che stava originariamente a indicare l'insieme delle questioni che investivano la vita della polis. E non è certo un caso che la stessa coscienza critica occidentale abbia, grazie agli apporti del femminismo e del pensiero della differenza, iniziato a decostruire in radice la logica soggiacente alle demarcazioni simboliche e topologiche del politico. Un caso emblematico è rappresentato dal confine tra le due sfere del pubblico e del privato: confine fondativo delle nomenclature dell'ordine che viene oggi revocato in questione, sia per quanto riguarda la tematica della differenza dei

sessi sia per quanto riguarda la tematica del rapporto tra corpo naturale e corpo artificiale (penso qui, segnatamente, alla nozione di «postumano»: da tempo al centro delle riflessioni postfemministe di Donna Haraway e Judith Butler, e ripresa di recente dallo stesso Rodotà dal punto di vista di una riconsiderazione del diritto).⁶

Diaspora e interregno

Vengo così alla parte conclusiva della mia analisi. Una delle acquisizioni più rilevanti e preziose della riflessione contemporanea mi pare rappresentata dalla tendenza – ma è un *trend* soggettivo su cui molto c'è ancora da pensare e lavorare – convergenza tra le punte più radicali del sapere critico maturate nelle democrazie occidentali attorno alla categoria di «differenza» e gli apporti (ancora per tanti versi eterogenei) dei *postcolonial studies*: i cui principali esponenti (da Gayatri Spivak a Homi Bhabha, da Dipesh Chakrabarty a Arjun Appadurai, da Paul Gilroy a Robert Young)⁷ si muovono all'interno di un orizzonte problematico aperto, sullo sfondo delle analisi di Antonio Gramsci e Frantz Fanon, per un verso dagli «studi culturali» di Raymond Williams e Stuart Hall, per l'altro dai fondamentali lavori di Edward Said.⁸ Per afferrare il senso della critica che questi auto-

⁶ Cfr. Haraway 1990, Butler 1995 e Rodotà 1997.

⁷ Cfr. Spivak 1987 e 1999, Bhabha 1994, Chakrabarty 2000, Appadurai 1996, Gilroy 2004 e Young 2001.

⁸ Cfr. Williams 1957, Hall 1992 e Said 1978.

ri rivolgono al falso universalismo dei diritti umani portato avanti dall'ideologia americana, occorre in primo luogo non fraintendere (assumendola in chiave tradizionalmente antimperialista) l'interpretazione che essi forniscono del mondo globalizzato: un mondo non semplicemente uniformato e omologato (come vorrebbero, in senso apologetico, i teorici della «fine della storia» come Fukuyama, o, in senso apocalittico, i teorici dell'«occidentalizzazione del mondo» come Serge Latouche),⁹ ma neppure un mondo uniformemente diviso e attraversato dallo «scontro di civiltà» (come vorrebbe Huntington).¹⁰ Il mondo globalizzato possiede, piuttosto, una struttura paradossale: esso è a un tempo unipolare e multicentrico. Unipolare: dal punto di vista del potere tecnologico-militare, detenuto (almeno fino a oggi) dalla superpotenza statunitense. Multicentrico: dal punto di vista delle identità e delle istanze di soggettivazione che emergono dalle diverse aree del pianeta. Ma altrettanto paradossale è la forma che, in questo mondo globalizzato, assume il conflitto: la forma – per riprendere una suggestiva espressione di Appadurai – di una «reciproca cannibalizzazione» di «due concetti gemelli, figli dell'Illuminismo: l'universale trionfante e il particolare irriducibile».¹¹ La portata delle sfide e delle minacce implicite nell'odierno «disordine globale» (come l'ha definito di recente il costituzionalista tedesco Erhard Denninger)¹² ci spinge,

⁹ Cfr. Fukuyama 1992 e Latouche 1989.

¹⁰ Cfr. Huntington 1996.

¹¹ Appadurai 1996, p. 64.

¹² Cfr. Denninger 2005.

pertanto, a interrogarci su quale dovrebbe essere la nuova dimensione dell'universalismo dei diritti in un mondo che non può che essere multipolare, e dunque aperto a una pluralità di esperienze e di narrative diverse.

Il problema fondamentale che i postcoloniali pongono è quello dell'esistenza nella nostra modernità-mondo di una proliferazione di «comunità immaginate» che, a differenza delle nazioni moderne (anch'esse prodotte da una *pratica sociale dell'immaginazione* resa possibile dall'universo simbolico-tecnologico della «galassia Gutenberg» di Marshall McLuhan o del «capitalismo-a-stampa» di Benedict Anderson), assumono oggi, nell'epoca postelettronica dei multimedia globali, le sembianze *translocali* di vere e proprie «sfere pubbliche diasporiche». Ma queste comunità diasporiche vanno al di là sia del *bricolage* postmoderno (con la sua equazione lineare tra nomadismo e indebolimento dei nuclei di potere), sia del comunitarismo multiculturalista e relativista. Il fenomeno delle sfere pubbliche diasporiche, delle comunità eccentriche, può essere compreso soltanto alla luce del superamento di ogni visione essenzialistica delle cosiddette «identità culturali»: a partire dall'acquisizione per cui tutte le culture, compresa la cultura occidentale, sono non solo – com'è ovvio, e come è stato più volte ribadito da Amartya Sen¹³ e da altri – intrinsecamente plurali, ma anche attraversate da conflitti di valori. In ogni civiltà noi assistiamo a un conflitto, a una frattura longitudinale tra spinte dinamiche universalizzanti e spinte reattivo-conservative identitarie, idiosincratiche, autole-

¹³ Cfr. Sen 1997.

gittimanti, e dunque tendenzialmente volte a chiudere le culture all'interno di una logica di tipo monadico.

Nel mondo globalizzato le diaspore sono di tre tipi: diaspore della *speranza*, diaspore della *disperazione* e diaspore del *terrore*. È questo un ulteriore, importante passaggio della critica postcoloniale, che andrebbe finalmente recepito e tradotto in linguaggio filosofico, per poter riformulare in termini nuovi la classica questione del rapporto tra identità individuale e identità collettiva al cospetto del mutamento di forma del tempo storico con il passaggio dalla storia universale di stampo hegel-marxiano alla *storia-mondo*. Per cogliere la nuova costellazione dei rapporti tra individuale e collettivo, logica delle preferenze individuali (il classico paradigma della «scelta razionale») e logica simbolica dell'identità e dell'identificazione, l'analisi deve essere necessariamente differenziale: capace, cioè, di determinare di volta in volta dove abbiamo le dominanti della speranza, della disperazione e del terrore. Nello spazio non-euclideo e a geometrie variabili della *glocalization*, le comunità diasporiche non possono in nessun caso essere intese come delle comunità locali arroccate nei contrafforti della tradizione. E ciò per la decisiva ragione che *il locale della modernità-mondo è altrettanto deterritorializzato del globale*. Il fenomeno al quale dobbiamo rivolgerci potrebbe essere, allora, più congruamente definito nei termini di una *produzione globale di località*: è il fenomeno delle comunità immaginate, che vengono a configurarsi come tante nazioni di eccentrici. La «nazione degli eccentrici» è il fenomeno nuovo con cui siamo chiamati a misurarci: non dobbiamo, dunque, intendere il locale alla maniera

di comunitaristi come Taylor, MacIntyre o Sandel, ma piuttosto nel senso di una dinamica nuova che attraversa tanto il locale quanto il globale.

Cruciale appare, in questa nuova realtà, l'idea di una sfera pubblica che sia in grado di ricomporre l'universale *contro l'identità*: che non si accontenti, pertanto, di relativizzare e indebolire l'identità, semplicemente pluralizzandola. Si tratta in altri termini di costruire un universo multicentrico, che non punti a ricomporre a mosaico le varie identità culturali assumendole come tali – ossia come un dato autoevidente e autofondato, anziché come un problema. Un procedimento di questo genere sarebbe, infatti, del tutto interno alla logica dominante: per la quale si dà un'oggettiva (e a volte soggettiva) complicità tra la tolleranza multiculturale così intesa e il fondamentalismo. La sola prospettiva potenzialmente liberatoria sarà allora quella disposta a operare un radicale rovesciamento di quella procedura. Non ricomporre a mosaico le identità, ma ricostruire l'universale contro l'identità: a partire dal criterio della differenza. Ripensare a un essere-in-comune composto di storie diverse e di insimilabili differenze: a una *civitas* come comunità paradossale suscettibile di accogliere le esistenze (ed esperienze) singolari, indipendentemente dalle appartenenze identitarie che di volta in volta si danno: come inevitabile effetto dei meccanismi di identificazione simbolica e delle pratiche collettive di «invenzione della tradizione». E tuttavia...

E tuttavia – come si è visto in precedenza – in questo interregno, in questa fase di passaggio tra il non-più del vecchio ordine interstatale e il non-ancora del nuovo

ordine postnazionale in cui ci accade di vivere e operare, per lungo tempo dovremo disporci a scrivere con una mano la parola «universalità», con l'altra la parola «differenza». E per lungo tempo, credo, dovremo resistere alla tentazione di scrivere entrambe le parole con una mano sola. Poiché sarebbe, in ogni caso, la mano sbagliata.

