

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II
Facoltà di Lettere e Filosofia
Filosofia, ecologia e teoria delle scienze umane negli
scenari della globalizzazione

XIX CICLO

TESI DI DOTTORATO

**I PROBLEMI DELLA GLOBALIZZAZIONE DA UN
PUNTO DI VISTA COSMOPOLITICO**

Tutor
Ch.ma Prof.ssa
Renata Viti Cavaliere

Candidata
Filomena Iacono

ANNO ACCADEMICO 2005/2006

Indice

Capitolo I

I caratteri della globalizzazione.....pag. 1

Capitolo II

Storia, politica e diritto in Kant.....pag. 84

2.1 Teoria e attualità del pensiero storico, sociale e politico di Kant.....pag. 84

2.2 I principi della giustizia politica in Kant.....pag.112

2.3 La concezione statale di Kant.....pag.124

2.4 Altre considerazioni sull'ideale etico, politico e culturale di Kant.....pag.138

Capitolo III

L'odierno punto di vista cosmopolitico.....pag.163

3.1 Le disuguaglianze generate dalla globalizzazione.....pag.163

3.2 Libertà, sviluppo e identità culturali.....pag.171

3.3 Il dibattito odierno sulla democrazia.....pag.180

3.4 Conseguenze negative della globalizzazione dal punto di vista.....pag.194

3.5 Sulla filosofia cosmopolitica.....pag.200

3.6 Alcuni problemi riguardanti la democrazia nell'era del cosmopolitismo e della globalizzazione.....pag.203

3.7 La società cosmopolita e globalizzata come società del rischio.....pag.205

3.8 L'economia della società globalizzata.....	pag.207
3.9 La società dei consumi.....	pag.211
3.10 L'era della tecnologia.....	pag.212
3.11 La vita alienante nelle città della società globalizzata.....	pag.215
Bibliografia.....	pag.219

CAPITOLO I I caratteri della globalizzazione

Il termine “globalizzazione” è oggi sulla scena ampiamente adoperato sia per spiegare il presente che per immaginare il futuro.

Alcuni fanno coincidere la globalizzazione con il bene dell’umanità, per cui sostengono che essa sia alla base di un mondo più ricco, più libero e più equo. Altri ritengono invece che la globalizzazione sia la causa di tutti i mali della società in quanto, essa crea un mondo mercificato, privo di regole e di solidarietà. A metà strada tra queste due posizioni estreme si collocano coloro (i quali poi costituiscono la maggioranza) i quali credono che la globalizzazione sia un fenomeno positivo in quanto, a loro avviso, ha conseguenze benefiche sullo sviluppo economico. Gli osservatori appena citati sono anche del parere che l’impatto positivo della globalizzazione sullo sviluppo economico è tanto maggiore quanto minori sono le disuguaglianze che tale fenomeno crea. Di conseguenza essi sono dell’opinione che la globalizzazione vada governata per evitare che abbia effetti negativi sulla coesione sociale, sulla democrazia e sull’ambiente. Sono forse ormai superati gli anni del cieco ottimismo circa “le magnifiche sorti e progressive” del mercato e dell’apertura commerciale e finanziaria.

Tuttavia, secondo Federico Bonaglia e Andrea Goldstein¹, non bisogna sottovalutare il rischio di un ritorno al protezionismo e al rifiuto dell'immigrazione che storicamente lo ha accompagnato. Sempre nell'opinione di Bonaglia e Goldstein è necessario rifuggire dall'assumere posizioni estremistiche “cui conseguono tentativi di imporre scelte politiche basate su idee aprioristiche, invece che sulla continua interazione tra presupposti teorici e verifiche empiriche.”²

Dunque, discutere di globalizzazione è di moda; ma la sua definizione non è semplice né banalizzabile. Il termine globalizzazione fu coniato dall' “Economist” nel 1962 ma, ci dicono Bonaglia e Goldstein, “ancora nel 1997 il correttore del “programma Word” non lo riconosceva.”³ Dal momento che la globalizzazione è un fenomeno onnicomprensivo è stata ed è oggetto di studio da parte di tutte le scienze sociali, ciascuna delle quali ne ha fornito, come è naturale, la definizione che più risultasse adeguata al proprio ambito. Tuttavia, per comprendere gli effetti che la globalizzazione ha sulla povertà e sullo sviluppo, bisogna superare le ideologie e cercare di chiarirne (come taluni hanno fatto) il significato. Ciò è necessario anche per cercare di proporre rimedi e soluzioni volti a tentare di lenirne gli effetti deleteri.

¹ Federico Bonaglia, Andrea Goldstein, *Globalizzazione e sviluppo*, Bologna, il Mulino, 2003, p. 7 (si veda questo riferimento bibliografico anche per quanto riguarda tutte le altre tematiche fin qui affrontate).

² Ibidem.

³ Federico Bonaglia, Andrea Goldstein, *Globalizzazione e sviluppo*, cit., p. 8.

Circa l'origine del termine "globalizzazione" (e quindi del relativo concetto) ci fornisce importanti informazioni, tra gli altri, Mario Deaglio. Questi afferma che il concetto di globalizzazione ha tre radici fondamentali. La prima è data dal pensiero del canadese Marshall McLuhan, che è stato il primo ad usare il termine "globale" in senso moderno. McLuhan parla di "villaggio globale", alludendo con questa espressione alla "realtà interattiva", alla "società interattiva" prodotta dai media. Secondo McLuhan sono i mezzi di comunicazione, e non le idee e le informazioni che essi disseminano, a plasmare la società. Una seconda radice, ossia una seconda derivazione del concetto di globalizzazione è da ascrivere alla scuola storica francese sorta intorno alla rivista "Les Annales", e in particolare intorno al suo rappresentante più noto, ossia Fernand Braudel. Questi studiò le origini del capitalismo nella società del Cinquecento e del Seicento; e facendo ciò evidenziò il carattere strutturale delle interdipendenze nelle relazioni commerciali, parlando a riguardo di "economia – mondo" per alludere proprio all'interdipendenza nei rapporti commerciali tra aree diverse, in un sistema che, nella sua estensione, non comprende necessariamente tutto il globo. Braudel ritiene che possano esistere contemporaneamente varie "economie – mondo", per cui parla della possibilità dell'esistenza di una globalizzazione –

arcipelago. Un allievo di Braudel, Immanuel Wallerstein, sostiene l'unicità dell' "economia mondo", identificandola con quella europea a partire dal XVI secolo. Per cui Wallerstein parla a riguardo di "impero – mondo". La terza radice del concetto di globalizzazione (ed è questa la radice da cui il concetto di globalizzazione deriva direttamente) mette in luce "l'interazione delle imprese in un mercato mondiale di tipo concorrenziale". Tale nozione di globalizzazione si può far risalire ad alcuni economisti di impresa negli ultimi due decenni del ventesimo secolo. In particolare, in proposito, ricordiamo il giapponese Kenichi Ohmae e gli statunitensi Thomas Porter e Theodor Levitt. Infatti costoro furono probabilmente i primi ad usare, verso la metà degli anni Ottanta, il termine "globalizzazione" per indicare i mutamenti che andavano osservando nelle strategie delle grandi imprese multinazionali⁴. Anche David Held ed Anthony McGrew⁵ ci forniscono rilevanti informazioni circa l'origine del termine "globalizzazione". Essi ci riferiscono che il termine "(globalizzazione si è diffuso solo negli ultimi vent'anni. Tuttavia l'elaborazione di questo concetto risale a molto prima. La sua origine può essere rinvenuta negli studi di molti intellettuali dell' Ottocento e

⁴ Mario Deaglio, *Postglobal*, Roma – Bari, Laterza, 2004, pp. 37 – 40.

⁵ David Held, Anthony McGrew, *Globalismo e antiglobalismo*, Bologna, il Mulino, 2001 (anche per quanto si riporta subito dopo.).

del primo Novecento (e pensiamo a sociologi come Saint Simon o a studiosi di geopolitica come Mackinder) i quali mettevano in evidenza come la modernizzazione stesse portando alla progressiva integrazione del mondo. Ma, continuano Held e McGrew, sarà solo negli anni '60 e nei primi anni '70 che verrà effettivamente utilizzato il termine "globalizzazione". Il concetto di globalizzazione, secondo questi due studiosi, è emerso per interpretare la nuova realtà che andava manifestandosi (e che continuerà a manifestarsi) con sempre maggiore evidenza proprio a partire dagli anni in questione. E' proprio a partire da questo periodo, infatti, che si assiste ad una sempre maggiore interdipendenza del mondo, in tutti i campi. Ad esempio, si verifica una sempre crescente interdipendenza politica ed economica (soprattutto tra gli stati occidentali) , e in genere ciò che accade fuori dei confini nazionali si ripercuote sulla realtà interna agli stati e, viceversa, ciò che accade all'interno dei singoli stati si ripercuote all'esterno. Come conseguenza di tutto ciò gli approcci tradizionali ai problemi di economia, di politica e di cultura diventano inadeguati (visto che tali approcci presumevano una netta separazione tra ciò che accade a livello locale e quello che avviene a livello globale). Si dibatte sulle crescenti interconnessioni delle attività umane nell'intero pianeta, ed è proprio nel contesto di tale dibattito che la teoria del

sistema – mondo, dell’interdipendenza complessa e la nozione stessa di globalizzazione sono emerse come altrettante interpretazioni della nuova realtà, come altrettante interpretazioni dei processi di cui abbiamo parlato poco fa. A seguito del fallimento del socialismo di stato la discussione sulla globalizzazione si è molto intensificata, sia quella pubblica attraverso i mezzi di comunicazione di massa, sia quella scientifica all’interno del mondo accademico. Questo sviluppo, che ha coinciso con la rapida diffusione della rivoluzione informatica, ha sembrato confermare la convinzione che il mondo, almeno per gli appartenenti alla fascia più ricca dei suoi abitanti, stesse diventando uno spazio sociale ed economico comune. E’ oggi diventato oggetto di ampio dibattito intellettuale e politico la questione relativa all’essere o meno la globalizzazione una nozione atta a contribuire a comprendere meglio la condizione umana contemporanea nonché ad elaborare le strategie per migliorarla. La discussione sulla globalizzazione si è fatta più intensa; e ciò ha spinto la comunità scientifica ad un’analisi più critica di queste problematiche: in breve, ha avuto inizio la grande discussione sulla globalizzazione.

Ritornando al termine “globalizzazione”, Wayne Ellwood ci dice che “senza dubbio *globalizzazione* è la parola più diffusa del momento, quella che tutti pronunciano; eppure, si tratta forse della meno

compresa di questo nuovo millennio.”⁶ Il medesimo autore definisce la globalizzazione come “l’intreccio fra culture ed economie diverse.”⁷ A proposito della definizione del concetto di globalizzazione dobbiamo dire che, tra gli altri, David Held ed Anthony McGrew ci dicono che “non esiste un’unica definizione universalmente accettata di globalizzazione.”⁸ Wayne Ellwood ci riferisce che oggi, quando le persone parlano di globalizzazione, generalmente si riferiscono all’economia, e precisamente all’espansione commerciale in beni e servizi fondantesi sul principio del vantaggio competitivo. Lo stesso Ellwood continua affermando che tale teoria fu formulata per la prima volta nel 1817 dall’economista inglese David Ricardo nei suoi *Principi dell’economia politica e della tassazione*.⁹ Ritornando a Held e McGrew e alla loro convinzione che non esiste una definizione universalmente accettata di globalizzazione trovo interessante riportare ciò che sull’argomento affermano immediatamente dopo aver espresso questa loro idea:

⁶ Wayne Ellwood, *La globalizzazione*, Roma, Carocci, 2003, p.11.

⁷ Ivi, p. 11.

⁸ David Held, Anthony McGrew, *Globalismo e antiglobalismo*, cit., p. 13.

⁹ Sono queste a riguardo le testuali parole di Ellwood: “Quando oggi la gente parla di globalizzazione, del resto, quasi sempre parla ancora di economia – di un’espansione del commercio mondiale in beni e servizi basata sul concetto di vantaggio competitivo. Questa teoria fu sviluppata per la prima volta nel 1817 dall’economista inglese David Ricardo nei suoi principi dell’economia politica e della tassazione.” (Wayne Ellwood, *La globalizzazione*, cit., p. 17.

“Non esiste un’ unica definizione universalmente accettata di globalizzazione. Come tutti gli altri concetti chiave – delle scienze sociali, il suo significato preciso rimane al centro della discussione. La globalizzazione è stata variamente concepita come: una *azione a distanza*, secondo la quale definizione gli atti posti in essere da soggetti sociali in un ambito locale vengono ad assumere conseguenze significative per soggetti lontani; una *compressione spazio – temporale*, con riferimento al modo in cui la comunicazione elettronica erode, con la sua istantaneità, i limiti della distanza e del tempo nelle interazioni e nelle organizzazioni sociali; una *accelerazione dell’interdipendenza*, intendendo con questa una intensificazione dei livelli di interconnessione tra economie e società nazionali, cosicchè eventi che hanno luogo in un paese hanno un impatto diretto anche sugli altri; infine una *contrazione del mondo*, cioè l’erosione dei confini e delle frontiere geografiche per effetto delle attività socioeconomiche. Tra i numerosi altri significati ad essa attribuiti, vi sono inoltre quello di integrazione globale, di riassetto delle relazioni di potere interregionali, di crescita della consapevolezza delle condizioni globali dell’umanità, ed infine di intensificazione delle interconnessioni a livello regionale. Ciò che caratterizza queste diverse definizioni è la differente enfasi che esse

pongono sugli aspetti materiali, spazio – temporali e cognitivi della globalizzazione.”¹⁰

Circa l'utilità, l'importanza e le varie idee del concetto di globalizzazione si possono tener presenti le osservazioni di Jan Clark.

Quest'ultimo, su tali tematiche, comincia asserendo quanto segue:

“L'utilità teorica del concetto di *globalizzazione* è oggetto di forte contestazione. Allo stesso tempo vige un consenso inaspettatamente forte, anche fra studiosi che adottano prospettive teoriche molto diverse, sul fatto che la globalizzazione e la frammentazione siano temi centrali del XX secolo. E' stato scritto, ad esempio, che *la globalizzazione rappresenta forse il concetto degli anni novanta, un'idea – chiave che ci permette di cogliere la transizione della società umana verso il terzo millennio*. [Waters 1995, 1]. Anzi, è stato osservato che, dinanzi alle sfide poste dalla fine della guerra fredda, la globalizzazione è *sopravvissuta [...] laddove non vi sono riusciti molti degli altri concetti ordinatori ed esplicativi* [Hurrell e Woods 1995, 447]. Questa durevolezza va spiegata, in parte, con la grande flessibilità del concetto e con la sua capacità di essere inserito entro quadri teorici altrimenti incompatibili. Dunque, anche se ogni scuola di pensiero sviluppa l'argomento in maniera diversa e vi assegna un

¹⁰ David Held, Anthony McGrew, *Globalismo e antiglobalismo*, cit., pp. 13 – 14.

rilievo diverso, rimane la stabilità di questo motivo analitico: la sua capacità di attraversare confini intellettuali induce a pensare che il concetto di globalizzazione, per quanto impreciso, riesca a esercitare un'attrattiva molto estesa.”¹¹

Vari studiosi esaminano il concetto di globalizzazione analizzando i suoi rapporti con quello di frammentazione. Jan Clark ci fornisce notizie a riguardo.¹² E in proposito cominciamo col dire che gli studiosi or ora citati colgono la contrapposizione tra i due concetti, ma le loro teorie a riguardo presentano comunque delle differenze. Iniziamo con il filone degli storiografi tradizionali. Tra questi ultimi ricordiamo John L. Gaddis, storiografo internazionalista il quale rileva che la dicotomia tra globalizzazione e frammentazione risale al Settecento, e ci dice che il divario è il prodotto del dualismo dell'esistenza umana, che oscilla tra integrazione (e ciò è da ricondurre all'esigenza di soddisfare i bisogni materiali) e particolarizzazione (la quale è necessaria per soddisfare i bisogni intangibili). Questo dualismo, che può essere ricondotto a quello esistente “fra la dinamica unificante dell'universo economico e la dinamica divisiva dell'ambito politico”,¹³ viene da Gaddis messo in

¹¹ Jan Clark, *Globalizzazione e frammentazione*, Bologna, il Mulino, 2001, p. 35.

¹² Jan Clark ci fornisce tali notizie in *Globalizzazione e frammentazione*, cit., pp. 35 – 37.

¹³ Ivi, p. 36.

relazione con la guerra fredda e le sue conseguenze. Gaddis ritiene che la guerra fredda abbia dato notevole impulso al processo di integrazione; tuttavia egli sostiene che le forze della frammentazione abbiano una storia più lunga di quelle dell'integrazione, sicchè con la guerra fredda potrebbero, a suo avviso, diventare più forti di quanto siano mai state nel corso dell'ultimo mezzo secolo. Così Gaddis mentre sottolinea la centralità dell'integrazione nella dinamica della storia internazionale, richiama la nostra attenzione su quelli che, a suo avviso, sono i probabili effetti degli sviluppi successivi alla guerra fredda sulla stabilità internazionale. Anche altri storici ci parlano dell'antinomia tra globalizzazione e frammentazione. Paul Kennedy, nelle sue proiezioni sul XXI secolo, afferma che il dualismo tra globalizzazione economica e frammentazione politica crea una serie di scossoni e sussulti nella vita sociale dell'umanità. Pierre Hassner esprime le medesime idee, riformulandole in termini di *riterritorializzazione* e *deterritorializzazione*. Altri storici ancora parlano di una globalizzazione delle relazioni economiche progrediente al pari della frammentazione e della regionalizzazione della politica della sicurezza. Anche i teorici del sistema – mondo si avvalgono del dualismo tra globalizzazione e frammentazione per analizzare il primo di questi due concetti. Essi pensano che il dualismo

suddetto risieda nelle caratteristiche centrali del modo capitalista di produzione e di scambio. I teorici del sistema – mondo cioè, credono che i rottami dei singoli stati galleggino sul mare di relazioni su cui si regge il sistema capitalista, il quale, appunto, è per definizione integrato, e dunque organizzato su basi globali. Anche i sociologi delle relazioni intrnazionali nel definire il concetto di globalizzazione si avvalgono della contrapposizione tra tale concetto e quello di frammentazione. Essi in sostanza sostengono che il dualismo di fondo sia quello tra l'infrastruttura del sistema sociale globale e il carattere frammentario del mondo degli stati nazionali sovrani. Secondo questi teorici detta tensione sottopone a trasformazioni le configurazioni di identità, per cui i singoli stati non monopolizzano più le lealtà delle persone. Per cui, in questa prospettiva, “la globalizzazione e la frammentazione stanno trasformando la natura della comunità politica in tutto il mondo.”¹⁴ Nonostante, come si è visto, la tematica della dialettica tra globalizzazione e frammentazione riduca ad unità le succitate categorie di studiosi, la definizione del concetto di globalizzazione genera pareri discordanti. Ci dice Jan Clark che per alcuni parlare di globalizzazione significa “semplicemente” far riferimento alle “principali tendenze nell'organizzazione sociale,

¹⁴ Ivi, p. 37 (anche per quanto riguarda le ultime tematiche qui affrontate).

politica ed economica del mondo. Si tratta di un compito *oggettivo* che riguarda esclusivamente la mappatura dei *fatti* pertinenti. Tuttavia, come si è già accennato, l'analisi della globalizzazione tende spesso a essere inserita in un più ampio contesto normativo e ideologico, che va ben al di là di questi parametri: si arriva a formulare giudizi di valore sullo sviluppo economico, sulla stabilità internazionale, sulla diffusione delle pratiche democratiche e sui possibili pericoli del regionalismo.”¹⁵ Vi sono pareri discordanti anche per quanto riguarda la collocazione cronologica del fenomeno della globalizzazione. I più considerano quest'ultima come un processo storico di lunga durata, che ha conosciuto uno sviluppo più intenso nel corso degli ultimi decenni e che risale al XV e al XVI secolo. Per altri la nascita della globalizzazione deve essere circoscritta a un periodo storico recente, e cioè alla seconda metà del Novecento. Tra costoro c'è chi fa coincidere la globalizzazione con gli sviluppi tecnologici e politici successivi alla seconda guerra mondiale. Ciò impedisce di interpretare unitariamente il XX secolo in termini di globalizzazione, così come rafforza la rigidità dell'immagine del secolo diviso in due metà e ostacola la comprensione del periodo successivo alla guerra fredda. Inoltre la poco fa citata collocazione cronologica della

¹⁵ Ivi, p. 38.

globalizzazione, che non concepisce quest'ultima come un processo discontinuo che è divenuto più marcato nella seconda metà del secolo, è diversa da quella fatta propria da Jan Clark,¹⁶ il quale invece considera il fenomeno in una prospettiva più ampia, come un elemento caratterizzante in maniera continuativa il Novecento e magari soggetto ad accelerazioni periodiche. Nell'ambito di coloro che considerano la globalizzazione un fatto storico circoscrivibile alla seconda metà del Novecento vi sono quelli che ne parlano in termini di globalizzazione economica, considerando quest'ultima come una forma avanzata di internazionalizzazione e come “una forma più recente di attività economica che implica un grado di integrazione funzionale fra attività economiche internazionalmente disperse.”¹⁷ In questa prospettiva l'economia globale costituisce un salto qualitativo rispetto a quella internazionalizzata. In quest'ultima sussistono interrelazioni tra economie nazionali diverse, ma il fattore della nazionalità prevale su quello dell'internazionalità, mentre nell'economia globale le diverse realtà economiche internazionali sono inserite in un organismo globale (appunto). In base a questa visione l'integrazione è stata sia un esito che un catalizzatore della convergenza dei mercati e di quelli che

¹⁶ Jan Clark è l'autore da me preso in considerazione per affrontare la questione della cronologia della globalizzazione. E più precisamente, per questa tematica, ho fatto riferimento alla sua opera *Globalizzazione e frammentazione*, cit., pp. 39 – 42.

¹⁷ Ian Clark, *Globalizzazione e frammentazione*, cit., pp. 40 – 41.

vengono definiti come mercati globali per prodotti standardizzati. Circa tale nozione di globalizzazione c'è da dire che effettivamente gli osservatori concordano nel rilevare che attualmente il maggior tasso di globalizzazione si riscontra nel mondo della finanza. Qui le rivoluzionarie tecnologie istantanee di comunicazione consentono di concludere affari su grande scala ventiquattro ore su ventiquattro. In terza istanza, tra i teorici della globalizzazione che la inquadrano in un arco di tempo coincidente con la seconda metà del Novecento, si situano i sostenitori della tesi secondo cui il passaggio dall'economia internazionalizzata all'economia globale si sarebbe verificato nei primi anni settanta del Novecento, sicchè è proprio allora che sarebbe diventato operativo il concetto di globalizzazione. Clark respinge questa tesi perché ritiene che il suo limite sia proprio il condurre a ricorrere ad un concetto di globalizzazione che, appunto, è diventato operativo solo a partire dai primi anni settanta. Di conseguenza l'autore preferisce pensare al passaggio dall'economia internazionalizzata a quella globale non come a un fatto repentino, bensì come a un lento mutamento graduale. Il nostro autore ci dice che alcuni sostengono che gli ultimi due secoli abbiano conosciuto una globalizzazione sempre più intensa e rapida. Egli aggiunge che vi sono pareri discordi circa la natura della globalizzazione e riguardo

alla sua stessa esistenza. Tuttavia, sempre secondo quanto ci suggerisce Clark, si è d'accordo sul fatto che ogni trattazione sistematica della globalizzazione non possa esimersi dal reputarla un fenomeno sfaccettato.¹⁸ Diversi teorici hanno una visione multidimensionale della globalizzazione; c'è chi ne parla come di una realtà quadripartita, asserendo che in essa confluiscono le trasformazioni tecnologiche, la creazione di un'economia globale, la globalizzazione della politica e la globalizzazione delle idee. Tale schema quadripartito comporta che ci si chieda se per tutti e quattro i suddetti ambiti il 1945 abbia costituito un discrimine assoluto. Altri studiosi optano per questo stesso schema, apportandovi alcune variazioni minori. Quanto al ruolo della tecnologia nel fenomeno preso in esame, in genere si è propensi a considerarla un fattore necessario ma non sufficiente perché la globalizzazione abbia luogo, in quanto si è convinti che dia impulso al processo globalizzante, ma che non basti da sola a determinarlo. Quando si considera tale fattore tecnologico si deve verificare se vi sia o meno una relazione tra l'innegabile sviluppo senza precedenti delle tecnologie dell'informazione e delle comunicazioni a partire dal 1945 e i

¹⁸ Per queste ultime tematiche si veda, di Ian Clark, *Globalizzazione e frammentazione*, cit., pp. 41 – 42.

miglioramenti più graduali ma comunque influenti verificatisi alla fine del XIX secolo.¹⁹

Ancora Clark afferma che i più considerano la globalizzazione una caratteristica tipica dell'attività economica e che la globalizzazione economica è il frutto della fusione delle diverse economie nazionali, fusione realizzata attraverso le attività transnazionali delle imprese.²⁰ I parametri che solitamente vengono assunti per valutare il grado di globalizzazione economica delle varie zone del mondo sono i sistemi manifatturieri e produttivi (e la misura in cui rimangono ancorati a specifici territori), i livelli di commercio internazionale (e come questi si rapportino ai livelli di produzione), la consistenza dei flussi internazionali di capitale (e la loro dispersione geografica) e il ruolo delle multinazionali. Tali parametri costituiscono i cosiddetti indici di globalizzazione. Nell'opinione di alcuni, tenuto conto dei sunnominati parametri, sono solo i paesi dell'Ocse a sperimentare la globalizzazione (essendo quest'ultima intesa, in detto contesto, come globalizzazione economica). Addirittura ci sono quelli che, estremizzando questa tesi, sostengono che invece di globalizzazione si

¹⁹ Anche per tali tematiche si veda, di Ian Clark, *Globalizzazione e frammentazione*, cit., pp. 42 – 43.

²⁰ Ian Clark, *Globalizzazione e frammentazione*, cit., p. 43. Di seguito l'autore afferma: "Le forze economiche dell'integrazione sono così centrali che, nell'opinione di alcuni studiosi, esse sono irresistibili e destinate a prevalere sulle fonti di frammentazione." (pp. 43 – 44.) Poco più in là nell'opera testè citata Clark dichiara che secondo una particolare tesi "la globalizzazione si presenta espressamente come un processo economico che plasma il paesaggio politico a mano a mano che lo attraversa." (p. 44)

possa parlare di triadizzazione (dove la triade è costituita da USA, Europa e Giappone), con riferimento al fatto che, secondo costoro, la globalizzazione riguarderebbe solo gli stati industriali avanzati in quanto essi darebbero luogo ad una quota soverchiante – pari a circa i tre quarti rispetto agli altri paesi – di investimenti all'estero.²¹ Non tutte le definizioni di globalizzazione la concepiscono quale realtà eminentemente economica, e dunque si volgono a considerarla anche nelle sue implicazioni politiche e sociali, il che consente di avere un quadro più ampio ed esaustivo della globalizzazione stessa. Naturalmente vi sono teorici che pongono l'accento sugli aspetti culturali della globalizzazione, ma è la prospettiva sociale (cioè la prospettiva che parla della globalizzazione in termini di sviluppo di una società globale) quella che enfatizza le forme onnicomprensive dei mutamenti relativi al fenomeno considerato. Tornando alle definizioni di globalizzazione che si soffermano sulle sue caratteristiche culturali, osserviamo che in ambito sociologico sono innumerevoli e che molte delle stesse originarie definizioni della globalizzazione si articolano attorno a questo ambito. Dal suo canto Roland Robertson sostiene che il concetto di globalizzazione ruoti attorno all'ulteriore concetto di cultura globale. Secondo tale punto di

²¹ Circa tali temi si prenda nuovamente in considerazione il testo del più volte citato Ian Clark Globalizzazione e frammentazione, pp. 44 – 45.

vista il processo globalizzante si accompagna ad una rinnovata coscienza globale e a una compressione fisica del mondo. Però, secondo Robertson, tutto questo non implica necessariamente l'esistenza di una cultura mondiale uniforme ed omogenea, bensì il relativizzarsi l'una all'altra delle varie culture. Tutto quanto abbiamo fin qui detto ci fa comprendere che, per quanto di rilievo in molte discipline, il concetto di globalizzazione è stato definito in modi molto diversificati, "così come sono differenziati gli indizi empirici che vengono portati a suo sostegno."²² A questo punto credo sia utile fare riferimento ad alcune definizioni di globalizzazione che prendono in considerazione il fenomeno in tutti i suoi aspetti. Tanto per cominciare ricordiamo quella dell'economista Joseph Stiglitz, il quale afferma: "La globalizzazione consiste in una maggiore integrazione tra i paesi e i popoli del mondo; essa è stata resa possibile dalla riduzione dei costi dei trasporti e delle comunicazioni e dall'abbattimento delle barriere artificiali relative alla circolazione internazionale dei servizi, dei beni, dei capitali, delle conoscenze e (in misura minore) delle persone."²³ Possiamo poi tener presente la concettualizzazione di Held e McGrew:

²² Ian Clark, *Globalizzazione e frammentazione*, cit., p. 47. E' sempre a questo teorico, nell'opera appena citata (alle pp. 45 – 47), che bisogna fare riferimento per le tematiche da me ultimamente affrontate.

²³ Joseph E. Stiglitz, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Torino, Einaudi, 2003, p. 9.

“La globalizzazione ha un innegabile aspetto materiale nella misura in cui è possibile identificare e quantificare, per esempio, i flussi commerciali, gli spostamenti di capitali e di persone attraverso il mondo. Questi sono facilitati da diversi tipi di infrastrutture, sia propriamente materiali (come le reti di trasporto o il sistema bancario), sia simbolici (come l’affermarsi dell’inglese come lingua franca), che rappresentano vere e proprie pre – condizioni affinché si realizzino forme ordinate e relativamente permanenti di interconnessione globale. Il concetto di globalizzazione si riferisce infatti non ad incontri saltuari e casuali, ma a reti durature e istituzionalizzate di interconnessioni a livello mondiale. Per di più esso va ben oltre a un estendersi delle relazioni e delle attività sociali attraverso regioni e frontiere nazionali. L’idea di globalizzazione suggerisce infatti una crescente ampiezza ed intensità di questo flusso di relazioni, tanto che gli stati e le società ne risultano sempre più coinvolti in sistemi e reti di interazioni che coprono tutto il mondo. La conseguenza è che vicende e sviluppi lontani possono avere importanti ricadute a livello locale, come, viceversa, avvenimenti di rilievo locale, finiscono per avere ripercussioni a livello globale. In altre parole, la globalizzazione rappresenta una rilevante estensione dell’impatto territoriale dell’azione sociale e delle organizzazioni in

direzione di una scala interregionale ed intercontinentale. Ciò non significa però che il piano globale prenda necessariamente il sopravvento sull'organizzarsi della vita sociale sul piano locale, nazionale o regionale, ma piuttosto che queste forme di vita risulteranno inserite in un sistema più ampio di reti di potere e di relazioni interregionali. Di conseguenza, quelle che sono le coordinate vitali della vita sociale moderna, vale a dire i vincoli del tempo e dello spazio geografico, non impongono più barriere rigide a molte forme di interazioni e di organizzazioni sociali. L'esistenza di Internet e lo sviluppo delle transazioni continue sui mercati globali finanziari lo stanno a dimostrare. Quanto più le distanze diminuiscono, tanto più aumenta invece la velocità delle interazioni sociali. Come è stato dimostrato dalla crisi finanziaria avvenuta nel 1997 in Asia orientale, crisi che avvengono in parti lontane del globo hanno ripercussioni immediate in tutto il mondo, comportando una drastica diminuzione dei tempi di risposta per coloro che devono prendere delle decisioni. La globalizzazione porta con sé una sorta di rivoluzione cognitiva, che si esprime sia in una crescente consapevolezza pubblica degli effetti di eventi lontani sulle vicende locali che nella diffusa percezione dell'accorciarsi dei tempi e del restringersi dello spazio geografico.

Il termine *globalizzazione*, detto più semplicemente, denota pertanto la scala più estesa, la crescente ampiezza, l'impatto sempre più veloce e profondo delle relazioni interregionali e dei modelli di interazioni sociali. Esso si riferisce ad una vera e propria trasformazione nella scala dell'organizzazione della società umana, che pone in relazione comunità tra loro distanti ed allarga la portata delle relazioni di potere abbracciando le regioni ed i continenti più importanti del mondo. Ciò non deve però essere inteso come se si prefigurasse l'emergere di una armoniosa società mondiale, o di un processo universale di integrazione globale all'interno del quale si realizzerebbe una crescente convergenza di culture e civiltà.

La consapevolezza delle crescenti interconnessioni mondiali, non solo provoca nuove anomosità e conflitti, ma può suscitare politiche reazionarie e generare profondi sentimenti xenofobi. Dato che larghe fasce della popolazione mondiale, o non sono direttamente toccate dal processo di globalizzazione, o rimangono largamente escluse dai suoi benefici, questo fenomeno è percepito come profondamente divisivo e, quindi, viene anche vigorosamente contestato. L'ineguale distribuzione dei benefici della globalizzazione fa sì che essa non sia

un processo universale e sia ben lontana dall'essere sperimentata in maniera uniforme in tutto il pianeta.”²⁴

Ho ritenuto opportuno citare due definizioni di globalizzazione che ci illustrano quest'ultima in tutti i suoi aspetti perché ci fanno comprendere come il fenomeno esaminato sia così importante da riguardare tutte le sfere del vivere. Non solo: la globalizzazione è un fenomeno che ci coinvolge tutti, direttamente o indirettamente. Essa ha prodotto rilevanti effetti positivi; ma parimenti ha avuto anche conseguenze deleterie per l'umanità. E tali conseguenze deleterie sono così gravi che alcuni non possono fare a meno di chiedersi se sia giusto pagare un prezzo così caro per la stessa. Da un punto di vista economico credo che la globalizzazione abbia contribuito enormemente a creare un valido interscambio tra economie diverse e distanti, con conseguenze positive non solo nello stesso universo economico ma un po' in tutte le sfere del vivere. Tuttavia la globalizzazione economica (come tutte le altre facce della globalizzazione, giacché quest'ultima è un fenomeno sfaccettato) ha conosciuto e conosce tuttora seri limiti. Tanto che Mario Deaglio sostiene che la globalizzazione di mercato (e quando parliamo di globalizzazione economica parliamo di

²⁴ David Held, Anthony McGrew, *Globalismo e antiglobalismo*, cit., pp. 14 – 16.

globalizzazione di mercato perché la globalizzazione economica attuale si fonda sul mercato globale) appare ad alcuni una realtà sorridente e rassicurante, ad altri una minaccia. Per Mario Deaglio tale globalizzazione sta conoscendo il suo tramonto. Entra dunque in gioco, per l'autore in questione, il concetto di "postglobal", coniato su quello di "no global". A differenza di quest'ultimo, continua Deaglio, il concetto di "postglobal" non designa giudizi di valore (che per quanto riguarda il concetto di "no global" coincidono con il rifiuto netto della globalizzazione, un rifiuto che poggia non di rado su presupposti morali). Esso allude ad una molteplicità di problemi e prospettive in cui l'unica cosa relativamente certa è, per molti, la fine dei "tempi relativamente facili"; ciò che si accompagna a processi di de – globalizzazione, mentre si rischia un effettivo deterioramento dei risultati raggiunti. Secondo Mario Deaglio dal punto di vista economico l'inizio del periodo "postglobal" è costituito dall'estate del 2000 quando, a suo avviso, ha conosciuto la fine il lungo ciclo espansivo chiamato "nuova economia", che molti credevano non si dovesse mai esaurire. Dal punto di vista politico per l'autore l'inizio del periodo in questione viene fatto coincidere con i drammatici fatti dell'11 settembre 2001. Per Deaglio il periodo "postglobal" si

caratterizza per la messa in discussione di quelli che sembrano i presupposti acquisiti del nuovo sistema globale.²⁵

Considero molto significativo il giudizio di Deaglio, per cui lo riferisco qui di seguito. L'autore preso in considerazione ci dice che quando parla di globalizzazione lo fa in termini di globalizzazione di mercato, per distinguere la globalizzazione attuale, il cui progetto è stato avviato di fatto (a suo avviso) a partire dagli anni Ottanta del XIX secolo, dalle forme di globalizzazione del passato. Secondo Deaglio l'idea di un mercato globale caratterizzato da liberi scambi tra i diversi soggetti in esso coinvolti a livello planetario e mirante a garantire il benessere dell'umanità senza conflitti non è un' "invenzione" dei nostri tempi, cioè della nostra breve esperienza di globalizzazione, che si è consumata in gran parte negli anni Novanta del XX secolo. La suddetta idea è invece il frutto del pensiero economico classico. E del resto l'integrazione economica non è una conquista esclusiva della nostra epoca, in quanto ha caratterizzato diversi momenti della storia, con fasi alterne. Quanto alle origini del pensiero economico liberale, dobbiamo dire che esse sono da ricercare nell'opera fondamentale di Adam Smith; si tratta de *La ricchezza delle nazioni*, del 1776. Qui si afferma la concezione smithiana del

²⁵ Mario Deaglio, *Postglobal*, cit.

commercio, fondata nonché sul predominio e sullo sfruttamento, sul mutuo vantaggio derivante da scambi liberi che generino complementarità tra le economie. Tale pensiero si pone all'inizio del lungo percorso del moderno progetto di globalizzazione; per cui tale pensiero possiede un'indubbia rilevanza nell'attuale. E l'appena citato commercio internazionale di Adam Smith può essere considerato come un'antidoto alle tensioni e agli scontri tra paesi, e quindi come elemento di stabilizzazione di una scena politica che già allora (cioè al tempo di Smith) era dall'ampiezza mondiale. Ma nei processi di integrazione economica bisogna procedere con cautela, e quindi anche attraverso misure per così dire "protezionistiche", per evitare contraccolpi alle varie realtà coinvolte in tali processi²⁶ (in ciò Deaglio trovandmi pienamente d'accordo). L'autore continua: ciò è dimostrato da vari studi (come quello di John Stuart Mill).per cui sarebbe errato (come invece si è fatto nei negoziati commerciali negli ultimi anni) considerare l'apertura commerciale un fatto positivo senza alcuna riserva. Di queste riserve non si trova traccia nella teorizzazione dei vantaggi del commercio internazionale, proposta da David Ricardo. Ci stiamo riferendo al suo *Principi dell'economia politica e della tassazione*, del 1817. Importante è anche la teorizzazione di John

²⁶ Mario Deaglio, Postglobal, cit., pp. 3 – 7.

Stuart Mill che nel 1848 scriveva che il commercio internazionale ha effetti positivi non solo per quanto riguarda l'ambito strettamente economico ma, andando ben oltre ciò, anche per quanto concerne i rapporti umani. Questi, infatti, attraverso i contatti tra persone diverse, caratterizzate da diversi modi di pensare e di agire (e tali contatti sono determinati, appunto, dalle attività legate al commercio internazionale), ne traggono beneficio; esercitando così un'azione di incivilimento e influenzando positivamente anche sulle relazioni internazionali. Come si vede un tale pensiero deve essere considerato basilare per il globalismo attuale (quale si è affermato soprattutto negli anni Novanta del XX secolo). Quest'ultimo viene anticipato di circa centocinquat'anni dal pensiero suddetto i cui cardini sono un orizzonte politico globalizzato e stabile e l'integrazione commerciale. E tali cardini fondano una visione che, come abbiamo appena detto, è anticipatrice.²⁷ Ripetendoci, per Deaglio (come per altri autori, ad esempio Wayne Elwood), la globalizzazione non è un fenomeno nuovo bensì la storia ha conosciuto vari "momenti" di globalizzazione, che si sono alternati a fasi di dis - integrazione mondiale. A riguardo il nostro autore afferma che queste fasi alterne sono forse dovute all'ambivalenza (o forse si

²⁷ Mario Deaglio, *Postglobal*, cit., pp. 7 – 10.

potrebbe dire alla polivalenza) dell'integrazione economica e della globalizzazione, tanto che questi due fenomeni furono sintetizzati da Joseph Schumpeter nella nota espressione "distruzione creatrice". Deaglio continua dicendoci che la globalizzazione attuale viene definita "globalizzazione breve"; essa è la globalizzazione affermata negli ultimi due decenni e viene definita, appunto, come "globalizzazione breve" per distinguerla da quella dell'Ottocento che, a sua volta, viene definita "globalizzazione lunga". E' solo alla fine degli anni Settanta che la "nostra" globalizzazione ha superato i livelli di integrazione commerciale e finanziaria caratteristici della "globalizzazione lunga". Ciò serve a far sì che soffermiamo l'attenzione sia sul fatto che la "nostra" globalizzazione non possiede un carattere di unicità, e sia sul declino rapido e traumatico vissuto dalla "globalizzazione lunga" con l'inizio della prima guerra mondiale (come conseguenza delle tragedie connesse a tale conflitto). E sono frequenti nella storia casi di integrazioni economico – politiche (cioè di globalizzazione) e di un loro tramonto più o meno rapido. Si può leggere in chiave di globalizzazione anche l'esperienza dell'impero romano; un'esperienza che, anch'essa, si esaurì. Vi sono poi state forme di globalizzazione non basate su una globalizzazione di mercato, bensì sulla forza, sulle armi; cose, queste ultime, che servivano a

sottomettere i popoli ad una data potenza. In questo caso si allude particolarmente al sorgere degli stati – nazione e all’inizio dell’avventura coloniale, cose che si verificarono nel corso del XVI secolo, e che cominciarono a proiettare l’integrazione economica su un piano extraeuropeo.

Oggi nei paesi avanzati si pensa generalmente che la globalizzazione di mercato sia una conquista irreversibile. In realtà non è così perché vi sono vari fattori che possono non solo contrastare ma anche mettere in discussione i livelli di integrazione raggiunti. I dati storici dimostrano che, a differenza di quanto pensano molti, l’integrazione economica attuale non è una conquista irreversibile che conoscerà una inevitabile inarrestabile espansione. Inoltre i medesimi dati dimostrano che l’integrazione economica attuale non è un fatto storicamente ineluttabile e che, almeno a livello teorico, possa sussistere la possibilità dell’alternarsi di fasi successive di maggiore o minore integrazione produttiva.²⁸

Circa il problema della globalizzazione economica mi ha molto colpito il testo della giornalista Naomi Klein intitolato *No logo*, dove l’autrice manifesta a chiare lettere tutta la sua condivisibile preoccupazione per gli esiti problematici che la globalizzazione

²⁸ Mario Deaglio, *Postglobal*, cit.

economica (e non solo economica) ha portato con sé. Credo che attraverso questo testo Naomi Klein voglia lanciarci non tanto un monito quanto un grido di allarme per metterci in guardia di fronte agli aspetti degeneri della globalizzazione ed eventualmente tentare di porvi rimedio. In *No logo* l'autrice afferma che il logo è uno dei simboli più rappresentativi della globalizzazione, se non addirittura il più rappresentativo. Il logo è il marchio delle grandi aziende, delle multinazionali. Queste ultime hanno mirato ad una diffusione globale dei loro logo, e ci sono riuscite; sicché si è avuta una globalizzazione del logo e attraverso il logo. Quando diciamo che si è avuta una globalizzazione attraverso il logo intendiamo riferirci al fatto che la diffusione globale dei logo ha costituito un fattore di accomunamento per la popolazione mondiale, e con tutta una serie di conseguenze. I logo si sono diffusi soprattutto attraverso la pubblicità, momento culminante dell'attività di branding (il branding è la diffusione del marchio) e dell'intero percorso di marketing delle imprese. La pubblicità ha letteralmente invaso ogni ambito della nostra realtà, della nostra società. La sua è diventata una vera e propria onnipresenza. Le imprese considerano quasi vile la "mera" attività produttiva, e hanno concentrato tutte le loro energie nel branding. Questo perché ci si è resi conto che il marchio costituisce l'immagine

di una data azienda. Ci si sforza il più possibile di mettere a punto marchi che siano veicolo di idee, di significati; ma prima ci si preoccupa di fare in modo che il logo incarni l'identità di coloro a cui si rivolge, in modo da rispondere alle esigenze dei destinatari del prodotto che reca quel determinato marchio. Per cui si mettono a punto anche indagini psicosociali per raggiungere questo scopo, e poiché i vari prodotti commerciali vengono immessi sui mercati di un po' tutto il mondo si fa in modo che essi racchiudano caratteristiche derivate dai vari paesi, dalle varie regioni del mondo stesso. I dirigenti delle grandi aziende oggi destinano i loro prodotti particolarmente al pubblico dei cosiddetti "teen agers globali", ossia i teen agers attuali, accomunati da peculiarità analoghe (nella mentalità, nel modo di vestire, di mangiare, ecc.) in tutte le parti del globo. Ad uniformare i teen agers ha contribuito particolarmente la televisione, con in testa l'emittente Mtv, la quale comunica ai giovani un linguaggio fatto soprattutto di marchi, di firme. E' comunque il pubblico giovanile in genere il destinatario privilegiato dei prodotti del commercio odierno. Oggi ciò che è trendy è ciò che è giovanile. Particolarmente trendy viene poi considerato l'universo dei neri.²⁹ Tornando al tema (anzi al problema) della pubblicità, Naomi Klein asserisce che quest'ultima è

²⁹ Naomi Klein, *No logo*, Milano, Baldini & Castoldi, 2002, pp. 101 – 102.

oggi una presenza invadente, in ogni campo. Essa viene utilizzata per diffondere il logo, e ha interessato ed interessa le scuole, le università; ma anche altre istituzioni pubbliche (nonché istituzioni private), ed enti, organizzazioni, associazioni e realtà di varia natura, soprattutto attraverso la sponsorizzazione.

Le multinazionali oggi tendono a trasferire sempre più molti dei loro centri produttivi (ossia molte delle loro fabbriche) alla periferia del mondo (ad esempio nei paesi del Terzo mondo). Ciò ha portato molti lavoratori dei paesi avanzati a perdere il proprio posto di lavoro, anche se negli Stati Uniti questi lavoratori sono stati per lo più integrati in altri settori produttivi messi a punto dalle suddette multinazionali. Le condizioni di lavoro nelle fabbriche della periferia del mondo (fabbriche che prendono in appalto la fabbricazione del prodotto su commissione delle multinazionali) sono pessime, così come le condizioni di vita dei lavoratori delle fabbriche in questione, i quali lavoratori vengono sfruttati dai loro datori di lavoro. Anche contro ciò lottano gli attivisti antiaziendali, come anche contro l'assunzione da parte delle multinazionali e dei rispettivi loghi di idee importanti come quelle relative al razzismo, alla lotta per i diritti umani o alla lotta volta a rivendicare i diritti della diversità. Del resto sono molti gli aspetti della globalizzazione (che è non solo un fenomeno

dell'economia in quanto riguarda tutti i settori del vivere) contestati dagli attivisti antiaziendali (i quali comprendono persone dalla provenienza sociale iù eterogenea) e contro cui questi lottano. Ad esempio gli attivisti lottano contro l'omologazione culturale prodotta dal diffondersi globale dei logo, giacchè questi, nella loro diffusione globale, hanno prodotto una cultura globale del logo. Ma il logo ha anche limitato fortemente la libertà di scelta e di espressione individuale (ad esempio nel modo di vestirsi), visto che sul mercato mondiale vengono immessi prodotti che sono identici nel passaggio da una parte all'altra del mondo. Inoltre la preoccupazione di rendere vendibili i prodotti ha generato, da parte dei produttori, azioni di censura e di autocensura (il che, appunto, costituisce un ulteriore limite alla libertà di espressione, perché la censura e l'autocensura compromettono l'autenticità originaria del prodotto). Anche contro ciò lottano gli attivisti antiaziendali i quali, insomma, lottano contro tutto ciò che di negativo essi ritengono che la globalizzazione abbia generato. Questi movimenti di protesta (giacchè si tratta proprio di movimenti, e per di più dal carattere globale) sono stati spesso oggetto di repressione da parte delle autorità; il che ha scatenato ulteriori proteste, come quella di "Reclaim The Streets" (RTS), che vuol dire "riprendiamo le strade". L'RTS dà luogo a manifestazioni molto

fantasiose e belle dal punto di vista coreografico. Le autorità intervengono puntualmente per cercare di arginare tali manifestazioni. RTS lotta per la rivendicazione dello spazio per un uso collettivo, come proprietà comune. Infatti i vasti punti vendita delle multinazionali (come i megastore e gli ipermercati) si sono appropriati di spazi un tempo pubblici, come le piazze, dando loro un carattere di spazi praticamente semi – pubblici, dove comunque la libertà di espressione, vuoi per un verso, vuoi per l'altro (ad esempio perché, a differenza che nelle piazze, al loro interno non sono consentiti gli scioperi) è fortemente limitata. RTS è organizzato su base locale; ma i vari gruppi, collocati in diverse città, comunicano tra loro attraverso le moderne tecnologie di comunicazione. RTS, a differenza di altri movimenti, non intende proporre un'alternativa al presente frutto della fuga da esso, bensì un'alternativa frutto della sua trasformazione (con tutta la realtà spesso negativa che lo caratterizza). Le manifestazioni di RTS, per esprimere tutto ciò, sono atti di disobbedienza civile che nel contempo sono delle feste. RTS lotta contro le società multinazionali e contro la globalizzazione economica. Azione di protesta è anche quella dell'interferenza culturale, che consiste nel sabotare i messaggi pubblicitari originali, con i loro logo, per rivelarne la presunta verità,

che si nasconderebbe dietro una realtà che per gli esponenti di tale movimento di protesta non è delle più eclatanti.

La globalizzazione attuale ha il suo cardine nell'economia di mercato, che si è affermata tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta. Detta globalizzazione si fonda sulle odierne tecnologie della comunicazione (radio, televisione via cavo e via satellite, Internet, ecc.), che creano una realtà virtuale con la quale spesso ci si identifica, confondendola con la realtà vera. Ciò genera importanti e serie conseguenze.³⁰ Come si può compendere da quanto si è detto finora la globalizzazione attuale è una realtà fortemente problematica, anche (e forse soprattutto) perché accanto alle spinte all'integrazione, su tutti i fronti, essa genera rilevanti spinte alla frammentazione. Della dialettica tra globalizzazione e frammentazione ci parla anche Ian Clark che nel suo *Globalizzazione e frammentazione* espone argomenti molto interessanti a riguardo. Ecco cosa, tra l'altro, ci dice Clark nell'opera presa in esame: la globalizzazione riguarda l'interconnessione (ossia l'interazione, l'omogeneità, l'universalizzazione) di fenomeni di svariata natura (politica, sociale, culturale, tecnologica, economica). La globalizzazione designa i mutamenti relativi all'intensità e alla portata delle relazioni

³⁰ Naomi Klein, *No logo*, cit.

internazionali. La frammentazione è l'opposto della globalizzazione, e quindi è sinonimo di tendenza al regionalismo, alla distensione spaziale, al separatismo e all'eterogeneità. Globalizzazione e frammentazione caratterizzano il XX secolo; ma mentre negli anni Novanta queste due tendenze sono state compresenti entrambe in maniera marcata, in altri decenni del secolo sono state preponderanti ora l'una, ora l'altra. La globalizzazione (intesa come tendenza all'omogeneità). Ha determinato tendenze alla frammentazione, e il Novecento è stato caratterizzato da un sistema internazionale ibrido che si è distinto nel suo impegno civile su scala internazionale, ma che ha anche tollerato inciviltà (tra cui anche episodi di nazionalismo) interne ed internazionali. Come sostiene Ian Clark, è bene rapportarsi con equilibrio sia alla globalizzazione che alla frammentazione, ad esempio considerando gli aspetti positivi di entrambe. Per quanto riguarda gli aspetti positivi della globalizzazione c'è da dire che essa contribuisce a diffondere i valori liberaldemocratici, promuove lo sviluppo politico, rafforza la stabilità internazionale e l'efficacia delle organizzazioni internazionali. Per la maggior parte del secolo l'epicentro della globalizzazione è stato situato in varie parti del mondo. Inoltre bisogna aggiungere che la globalizzazione economica ha prodotto una globalizzazione che ha "investito" tutti gli aspetti del

vivere. La globalizzazione interessa non solo i rapporti tra stati, ma anche gli stati nel loro interno, ed è un qualcosa che gli stessi stati possono incoraggiare o contrastare. E sono sia le politiche degli stati ad influenzare la globalizzazione che quest'ultima ad influenzare le politiche degli stati. Oggi i programmi di azione a livello internazionale degli stati sono più intraprendenti, e quindi tali da influenzare la vita statale al suo interno. Secondo Clark la politica statunitense della guerra fredda ha contribuito molto al transnazionalismo economico e culturale e gli Stati Uniti sono stati tra i maggiori fautori dell'integrazione europea. Globalizzazione e frammentazione sono le cifre distintive del XX secolo in quanto, pur essendo state presenti anche in secoli precedenti, si sono intensificate nel corso del secolo in questione; inoltre globalizzazione e frammentazione hanno interagito nel corso del XX secolo (e questa interazione ha visto la globalizzazione reagire più energicamente alla frammentazione). E ancora, sia la globalizzazione che la frammentazione sono il frutto di precise e consapevoli politiche statali. Quando si parla di globalizzazione e frammentazione si parla anche di relazioni internazionali.³¹ In questo stesso saggio Clark prosegue affermando che la globalizzazione spiega molti fenomeni

³¹ Ian Clark, Globalizzazione e frammentazione, Bologna, il Mulino, 2001, pp. 9 – 28.

storici del XX secolo, come la fine del sistema eurocentrico. Questo, anche a motivo del progressivo manifestarsi di una realtà globale, viene meno e cede il posto al sistema mondiale. Quest'ultimo (secondo la periodizzazione di Barraclough) è nato nel 1900, ed è nato a fatica mentre il sistema eurocentrico ha continuato a lottare per la sopravvivenza. Clark ci comunica che il Barraclough racchiude questa “dialettica” tra sistema mondiale (dove “sistema mondiale” è da intendersi come “sistema globale”, il quale a sua volta va considerato come un'unica unità operativa) e sistema eurocentrico tra il 1900 e il 1950. L'avvento del sistema mondiale ha determinato il mutamento delle tradizionali modalità di relazioni sociali umane. Clark ritiene che sia la prima che la seconda metà del Novecento siano molto variegate al loro interno, sì da rendere vario l'equilibrio fra globalizzazione e frammentazione.³²

Un altro autore che considero molto importante per lo studio della globalizzazione particolarmente nei suoi aspetti economici ma non solo è Wayne Ellwood. Questi nel suo lavoro dal titolo *La globalizzazione* afferma quanto segue: “globalizzazione” è la parola più diffusa del momento, e tuttavia non sempre si riesce a comprenderne il significato. Il fenomeno è avversato da molti

³² Ian Clark, *Globalizzazione e frammentazione*, cit., pp. 28 – 29 e p. 32.

(ambientalisti, sindacalisti, agricoltori del Terzo mondo, difensori dei diritti umani), i quali hanno dato luogo e danno luogo a manifestazioni di protesta contro di essa. Ma contemporaneamente della globalizzazione tessono numerosi elogi economisti e giornalisti economici (tra gli altri). Secondo Wayne Ellwood la globalizzazione, in quanto processo di integrazione economica e culturale, non è un fatto nuovo, ma è in corso da secoli. La globalizzazione riguarda tutti gli aspetti del vivere, e quindi si fonda su scambi di ogni tipo. Tali scambi sono stati enormemente facilitati dalle nuove tecnologie di comunicazione; pensiamo soprattutto a Internet e alla World Wide Web, che hanno avuto un influsso decisivo anche in ambito economico, facilitando enormemente le transazioni commerciali e finanziarie. Inoltre la globalizzazione ha portato al diffondersi di una cultura omogenea e prevalentemente commerciale; il che per Ellwood (e non solo per lui) è negativo. Nel saggio in questione Ellwood afferma anche che la globalizzazione economica, e il mercato globale su cui essa si fonda, è il motore principale dell'intero processo di globalizzazione. Del resto (ed è lo stesso autore ad osservarlo) questa convinzione non è nuova, chè anzi essa è propria del pensiero tradizionale. Infatti quest'ultimo ha sempre visto nel libero scambio (su cui si fonda, appunto, il mercato globale attuale) la molla

principale del progresso dell'umanità, attraverso ciò che il libero scambio rende possibile (ossia il suo promuovere l'impulso al diffondersi dei diritti umani universali, al desiderio profondo di un governo democratico, al libero gioco delle idee, nonché il dare libero corso al vero potenziale della società umana). Per Wayne Ellwood la globalizzazione (e l'autore, come abbiamo detto, ci parla soprattutto della globalizzazione economica) ha generato molti effetti positivi, tra cui il miglioramento della qualità della vita, nonché l'aver reso migliore la salute degli uomini e più lunga la vita stessa. Secondo il nostro autore la globalizzazione è e potrà continuare ad essere anche in futuro una forza positiva; essa si fonda, nelle continue novità che propone, sull'atavico istinto dell'uomo ad andare verso l'ignoto e verso l'esplorazione del mondo in cui viviamo. Il mutamento, la trasformazione sono elementi essenziali della globalizzazione, e potranno contribuire enormemente a proseguire il progresso umano. Tuttavia, secondo l'autore, attualmente la globalizzazione non viene "gestita" come si dovrebbe, in quanto ha finito col servire gli interessi di pochi (ossia di coloro che occupano un ruolo preponderante in ambito economico) senza tener conto delle incombenze sociali (e dunque anche morali e politiche) dell'umanità. Infatti la globalizzazione ha accresciuto il divario tra ricchi e poveri, ha

compromesso l'ambiente (dando luogo ad un degrado ambientale per il quale, secondo l'autore, è prossima la rovina), ha spazzato via le culture locali e ha fatto sì che il potere si sia concentrato nelle mani di pochi. A questo quadro per nulla eclatante sono da aggiungere le spinte al separatismo e alla frammentazione che, anch'esse, costituiscono uno degli esiti della globalizzazione. Per cui, secondo Ellwood, è necessario provvedere fin da subito a modificare il sistema economico globale (attorno al quale ruota l'intero processo di globalizzazione); al contrario, i tangibili benefici della globalizzazione saranno presto sommersi da una crescente ondata di diseguaglianza e ingiustizia.³³ E' chiaro che gli autori fin qui citati manifestano delle riserve sul modo in cui la globalizzazione attuale si è verificata. Siffatte riserve appartengono a molti, e anch'io le condivido pienamente. Sicuramete la globalizzazione è un processo sbalorditivo per la sua portata e per il rivoluzionamento, per molti aspetti positivo, che ha operato nel mondo in cui viviamo; e tuttavia non si può non prendere atto di quelli che sono i suoi limiti (talora assai rilevanti). Penso che, come molti credono, per porre rimedio ai "mali" della globalizzazione sia necessario "gestirla" diversamente. Infatti sono dell'opinione che la globalizzazione in sé non è un fatto negativo.

³³ Wayne Ellwood, La globalizzazione, cit.

Ritornando al discorso che Wayne Ellwood compie ne *La globalizzazione*, ricordiamo che l'autore ci dice che la globalizzazione odierna è diversa da quella del passato anche a motivo del modificarsi (rispetto al passato, appunto) dei principi che regolano l'economia mondiale. Tali principi, continua Ellwood, sono venuti emergendo verso il 1980 negli Stati Uniti e in Gran Bretagna con le amministrazioni rispettivamente di Ronald Reagan e Margaret Thatcher; i suddetti principi sono il liberismo (ossia la politica del "laissez – faire", la "deregulation") e la privatizzazione.³⁴ Wayne Ellwood ci fornisce anche importanti informazioni sulle istituzioni su cui si fonda e poggia la globalizzazione odierna. Esse furono messe a punto con la Conferenza di Bretton Woods del 1944. Si tratta dunque di istituzioni che risalgono a molto tempo addietro. Per cui un insigne economista come Amartya Sen ha affermato che bisognerebbe fondare la globalizzazione su basi rinnovate.³⁵ Circa la Conferenza di Bretton Woods Wayne Ellwood ci dice che nel 1944 i delegati di 44 nazioni si riunirono nel piccolo villaggio di Bretton Woods, nel New England. Qui si svolse la conferenza di cui abbiamo appena parlato. Essa fu tenuta per stabilire le regole che avrebbero dovuto guidare l'economia mondiale. Ci si orientò verso la realizzazione di una cooperazione

³⁴ Wayne Ellwood, *La globalizzazione*, cit., pp. 21 – 22.

³⁵ Amartya Sen, *Globalizzazione e libertà*, Milano, Mondadori, 2003.

internazionale tra gli stati e verso la creazione di un sistema monetario stabile, ciò che avrebbe rafforzato il potere di intervento dei singoli stati – nazione, prevenendo le future crisi finanziarie. Con tale conferenza non si voleva distruggere il capitalismo, bensì lo si voleva salvare. A tale scopo la proposta più importante fu quella di istituire un sistema a scambi fissi. Uno degli organi messi a punto dalla Conferenza di Bretton Woods per regolare l'economia mondiale era il Fondo monetario internazionale (FMI). Tale organo era volto a promuovere la stabilità economica all'indomani del trauma della depressione economica e della devastazione della guerra (e la guerra in questione era la seconda guerra mondiale). Per cercare di far sì che il FMI raggiungesse questi obiettivi esso aveva anche il compito di cercare di mantenere un sistema "fisso" di cambi tra valute e effettuare prestiti di denaro a vantaggio dei paesi membri che ne avessero necessità. A questo proposito dobbiamo ricordare che Keynes (il quale rappresentava, alla Conferenza, la Gran Bretagna) propose di istituire una Unione di liquidazione internazionale (International Clearing Union) che avrebbe dovuto erogare prestiti incondizionati a paesi che avevano problemi con la bilancia dei pagamenti. Ma la proposta di Keynes non venne accolta, e si stabilì che per ogni paese membro fosse a disposizione una determinata

quota per eventuali prestiti; la quota varia con il variare dell'economia di ogni dato paese, cosicchè i paesi dall'economia più forte dispongono di una quota maggiore. I prestiti erogati dal FMI per riequilibrare i conti con l'estero di un paese vengono concessi ad un tasso di interesse inferiore rispetto a quello più comune e ai membri viene chiesto di utilizzarli e restituirli entro cinque anni. I promotori di Bretton Woods erano favorevoli al graduale abbattimento di barriere e tariffe doganali, ma mostravano molto meno entusiasmo circa la possibilità di favorire il libero movimento di capitali su scala internazionale. Un altro organo approntato dalla Conferenza di Bretton Woods, sempre allo scopo di regolare l'andamento dell'economia mondiale, fu la Banca mondiale (International Bank for Reconstruction and Development, IBRD). Essa nacque per assolvere il compito di ricostruire le economie dei paesi devastati dalla seconda guerra mondiale. A tale scopo la suddetta banca concede prestiti, anch'essa a tassi di interesse più bassi di quelli normali. Alcuni paesi, però, avevano esigenze particolari; per cui, avvertendo come inadeguati la Banca in questione e ciò che essa rappresentava, realizzarono iniziative proprie. Pensiamo ad esempio agli Stati Uniti che, avendo l'esigenza di reperire nuovi mercati praticabili data l'enorme espansione della loro industria, misero a punto il Piano

Marshall; questo era destinato ad erogare dollari direttamente alle nazioni europee (alle quali erano destinati anche i prestiti della IBRD) per lo più sotto forma di sovvenzione piuttosto che come prestiti.

Quando, nel corso degli anni Cinquanta, l'economia europea cominciò gradualmente a risollevarsi, l'IBRD rivolse la sua attività ai paesi del Terzo mondo, ai quali divenne nota come Banca mondiale. Nonostante i bassi tassi di interesse praticati dalla Banca fu chiaro che per i paesi più poveri sarebbe comunque stato difficile risarcire i prestiti. Sicchè per rimediare a ciò nacque l'International Development Association (IDA), ossia l'Associazione internazionale per lo sviluppo. La banca creò poi altri due settori: il settore Finanza e Società di capitali (International Finance Corporation), che offre sostegno a investimenti privati su progetti approvati dalla Banca stessa; e l'Agenzia multilaterale di garanzia assicurativa (Multilateral Insurance Guarantee Agency), che offre assicurazioni contro il rischio a paesi e individui che decidono di investire in uno dei paesi membri della Banca. Un terzo esito della Conferenza di Bretton Woods fu il GATT (General Agreement Trade and Tariffs), ossia l'Accordo sulle tariffe doganali e il commercio, con il quale si stabilì un insieme di regole volto a regolamentare il commercio globale. Scopo dell'accordo era la graduale riduzione delle barriere doganali e la

cessazione delle politiche commerciali competitive che avevano ostacolato significativamente l'economia globale prima della seconda guerra mondiale. Con la stipula del trattato relativo all'Accordo in questione venne negoziata una riduzione delle tariffe in sette tappe successive, l'ultima delle quali (quella dell'Uruguay) ha avuto inizio nel 1986. Nel 1994 al GATT subentrò la WTO (ossia la World Trade Organization, l'organizzazione mondiale del commercio). La WTO, rispetto al GATT, ha molti più poteri perché ha ricevuto lo statuto ufficiale di organizzazione internazionale. La WTO comprende 137 stati membri e 30 "osservatori". Il WTO sta portando avanti il suo programma teso a garantire la libertà di commercio, con la convinzione di chi crede veramente in ciò che fa. Tuttavia molti nutrono una certa sfiducia circa il programma di globalizzazione dell'organizzazione. Soprattutto per quanto riguarda il nuovo Ente di risoluzione delle dispute (Dispute Settlement Body, ovvero DSB). In pratica il WTO prevede che ogni stato membro possa rivolgersi al DSB nel momento in cui ritiene che una data nazione, con le proprie leggi e i propri regolamenti, violi le regole della WTO. Il principio guida di quest'ultima è quello del commercio prima di ogni cosa; per cui al libero commercio si sacrificano molto spesso (consapevolmente e per convinzione) i valori sociali e morali, e dunque anche gli

interessi collettivi. Quanto al DSB c'è da dire che tutte le nazioni hanno il diritto di utilizzarlo, ma alla fine le nazioni più potenti, come è ovvio, riescono a servirsene con maggiore efficacia per rafforzare il loro potere. Una delle clausole della WTO è quella dell'”offerta nazionale”, la quale afferma che nessuno stato può agire per limitare l'importazione di un determinato prodotto, anche quando ciò lede gli interessi economici o etici dei propri cittadini. Ciò fa sì che vengano tollerate anche situazioni aberranti (e sempre in nome del libero commercio).I tre organismi di Bretton Woods di cui abbiamo sopra parlato costituiscono i pilastri, il centro dell'attuale globalizzazione. Tali istituzioni, a partire dalla loro fondazione con la conferenza di Bretton Woods e decennio dopo decennio, ne sono diventati gli attori primari. Esse promuovono un modello di commercio fortemente caldeggiato dalle banche e dalle aziende più grandi del mondo; un modello di commercio fondato su un libero mercato privo di regole, privatizzato, gestito dalle multinazionali.³⁶

Un'analisi molto acuta della globalizzazione, soprattutto nei suoi aspetti economici, è compiuta anche da Joseph E: Stiglitz. Questi ci dice che la globalizzazione è guidata dalle multinazionali che, attraverso i confini, fanno circolare non solo capitali e merci ma

³⁶ Wayne Ellwood, *La globalizzazione*, cit., pp. 30 – 40.

anche tecnologia. Stiglitz afferma anche che gli aspetti della globalizzazione oggetto di controversia sono quelli più strettamente economici. L'autore è anche dell'opinione che la globalizzazione ha sicuramente portato con sé enormi vantaggi per centinaia di milioni di persone. Tanto per cominciare ha creato un'economia fondata sul libero mercato (giacché l'economia contemporanea, che è poi quella globale, è l'economia di mercato); un'economia di cui hanno beneficiato moltissimi paesi del mondo, giacché i paesi che già erano ricchi si sono ulteriormente arricchiti, così come hanno visto accrescersi la propria ricchezza i paesi in via di sviluppo. Anche le nuove tecnologie (sviluppatasi con la globalizzazione) hanno contribuito a questo processo di crescita economica, la quale ultima si è avvantaggiata moltissimo non solo delle nuove tecnologie ma anche della possibilità di accesso a nuovi mercati, possibilità che il libero scambio su cui si fonda l'economia di mercato ha portato con sé. Secondo Stiglitz la globalizzazione ha reso enormemente migliore la qualità della vita delle persone di molti paesi del mondo, andando ben oltre ogni ottimistica previsione (come ad esempio quella degli economisti, ma anche quella di molte altre persone). Inoltre, sempre nell'opinione di Stiglitz, si è riusciti a migliorare lo stato della salute pubblica, è stata rafforzata la democrazia e sono state combattute

valide battaglie in nome della civiltà (basti pensare alla lotta per i diritti umani). Tuttavia tutto ciò non ha interessato indistintamente tutta la popolazione mondiale, giacché una parte di essa non ha potuto godere dei benefici della globalizzazione, e anzi ha subito delle conseguenze gravemente negative in seguito all'affermarsi del processo globalizzante. Infatti, tra l'altro, la globalizzazione ha incrementato il divario tra ceti ricchi e ceti poveri, poiché mentre i ceti che già erano ricchi hanno visto accrescersi ulteriormente le loro ricchezze grazie alla globalizzazione, altri (ossia gli esclusi dal processo globalizzante, giacché la globalizzazione non ha riguardato alcuni) hanno conosciuto un ulteriore impoverimento come conseguenza della globalizzazione stessa. Secondo Stiglitz la globalizzazione non è negativa in sé; è negativo il modo in cui è stata gestita. Per cui, per il nostro autore, non è possibile né auspicabile trovare rimedio ai danni della globalizzazione annullando, distruggendo quest'ultima. Anzi, bisogna cercare, secondo Stiglitz, di tutelare e promuovere le sue conquiste. Tuttavia bisogna anche cercare, e ancora una volta nell'ottica dell'autore in questione, di trovare dei validi e plausibili rimedi ai danni da essa arrecati. A questo riguardo Stiglitz afferma che lo sviluppo economico e sociale dei paesi deve avvenire gradualmente, attraverso l'introduzione di

innovazioni che tengano conto delle realtà locali. Solo così, secondo Stiglitz, si può evitare che il nuovo sopraffaccia le realtà tradizionali, preesistenti. Si deve avere, insomma, una fusione armonica di vecchio (ossia di tradizione) e nuovo. Per cui, secondo Stiglitz, a questo fine sarebbe anche necessario sostituire a un mercato (qual è quello attuale) che si autoregola e si autogoverna un mercato con delle regole provenienti da organi esterni ad esso. Eppure oggi coloro che detengono il potere nelle istituzioni economiche (le quali guidano il processo di globalizzazione) sembrano essere tutti presi non dalle gravi problematiche come la povertà e il degrado ambientale) connesse alla globalizzazione, bensì dai loro interessi particolari. Secondo Stiglitz oggi le istituzioni economiche sono espressione di tali interessi particolari, nonché (e conseguentemente) di mentalità particolari e ristrette (mentalità appartenenti ai suddetti individui che detengono il potere nell'ambito delle istituzioni economiche). Sicché sarebbe necessario un mutamento nella mentalità e nella modalità di governo delle istituzioni. Ma, secondo Stiglitz, ciò impiegherà del tempo a verificarsi sicché, nel frattempo, bisogna che le istituzioni economiche internazionali (che guidano la globalizzazione) perseguano una maggiore trasparenza e una maggiore apertura. E per far questo bisogna attuare un'azione riformatrice volta, tra l'altro, a

produrre quella stabilità politica e sociale che ora manca, e che è indispensabile per migliorare l'attuale realtà lavorativa globale (basti pensare alla moltitudine di persone che a causa della globalizzazione ha perso il proprio posto di lavoro). Se non si compie tutto ciò, se, cioè, non si tiene conto dei problemi generati dalla globalizzazione e non si agisce di conseguenza, i rischi sono gravi, per tutti. Pensiamo anche ai movimenti di protesta contro la globalizzazione, e alla violenza in cui non poche volte sono sfociati. Se non si agisce efficacemente per rimediare ai mali della globalizzazione, secondo Stiglitz, correremo ancora e moti più rischi in questo senso. Per scongiurare ogni (oltrechè più grave) pericolo bisogna adoperarsi, in definitiva, per una globalizzazione dal volto umano.³⁷ Di globalizzazione dal volto umano ci parla (sostenendone la necessità) anche Luciano Gallino.³⁸ Per lo studio della globalizzazione è sicuramente assai rilevante anche l'analisi che di essa ha compiuto Amartya Sen nel suo *Globalizzazione e libertà*. Mario Deaglio ha definito quanto afferma Sen nel testo in questione un vero e proprio umanesimo.³⁹ E in effetti il pensiero sul tema della globalizzazione espresso da Sen in *Globalizzazione e libertà* è molto denso di

³⁷ Joseph E. Stiglitz, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, cit.

³⁸ Luciano Gallino, *Globalizzazione e disuguaglianze*, Roma – Bari, Laterza, 2003.

³⁹ Tale definizione di Deaglio è contenuta nella sua opera che qui di seguito citiamo: *Postglobal*, cit.

contenuti morali di rilevante spessore. Nell'opera di Sen appena citata l'autore asserisce che la globalizzazione ha prodotto molti effetti positivi per l'umanità, soprattutto il miglioramento della qualità della vita. Eppure essa ha dato luogo anche ad effetti negativi, come l'aumento della povertà. Infatti la globalizzazione ha generato rilevanti disuguaglianze, il che però, secondo Sen, non significa che ci si trovi di fronte ad un crescente divario tra paesi ricchi e paesi poveri, nonché tra ceti ricchi e ceti poveri. Il problema è, secondo Sen, prendere atto delle disuguaglianze che la globalizzazione ha generato e cercare di attuare una più equa distribuzione dei benefici della globalizzazione. Ma per fare questo, secondo Sen, è necessario attuare importanti riforme istituzionali. L'autore ritiene che è già stato fatto qualcosa in questo senso, ma che ancora molto resta da fare. Tra le conseguenze negative della globalizzazione c'è anche il degrado ambientale; e il problema del degrado ambientale è, secondo Sen, strettamente collegato al problema demografico. Circa quest'ultima questione c'è da dire che il sovraffollamento del mondo che oggi stiamo vivendo preoccupa molti. Ma questa preoccupazione e la relativa ansietà per il futuro è, per Sen, un qualcosa di sostanzialmente irrazionale. Infatti, ci dice l'autore, se andiamo ad esaminare la storia osserviamo che la popolazione asiatica e quella africana, che oggi

costituiscono la maggioranza della popolazione mondiale, tra il 1650 e il 1750 davano un contributo alla popolazione mondiale pari al 78,5%. Questo apporto si ridusse durante il periodo della rivoluzione industriale, a causa del parallelo espandersi della popolazione di Europa e Nord America, per poi riprendere il sopravvento. Ma oggi la percentuale relativa al contributo alla popolazione mondiale dell'Asia e dell'Africa è pari solo al 71,2%; e si pensa che ritornerà al 78,5% del periodo 1650 – 1750 nel 2050. I timori attuali verso la crescita (considerata sproporzionata) delle popolazioni asiatica e africana sono dovuti in molta parte anche alla paura per la diversità. Dicevamo che secondo Sen il problema demografico è collegato a quello ambientale, nonché a quello economico poiché, secondo quanto ci riferisce l'autore, è stato rilevato che una maggiore o minore pressione demografica determinano rispettivamente un'economia meno prospera o più prospera. Sicché la questione demografica, quella ambientale e quella economica sono intimamente collegate; per cui affrontare la problematica demografica è un qualcosa di preliminare e importante per inquadrare il problema del futuro dell'economia mondiale. Circa la questione demografica c'è da dire che, nell'opinione di Sen, la promozione sociale del ceto femminile (cioè l'innalzamento del livello sociale medio della popolazione femminile mondiale) contribuirebbe

di sicuro a dare man forte al problema demografico attraverso la riduzione dei tassi di fertilità. Ciò è dimostrato, secondo Amartya Sen, dal fatto che effettivamente le donne di una elevata posizione sociale sono contraddistinte da tassi di fertilità molto bassi. Ciò riguarda soprattutto i paesi avanzati, dove vi è un basso tasso di natalità associato ad un allungarsi della vita media; sicchè in questi paesi la percentuale di anziani nella popolazione è rilevante. Al contrario nei paesi del Terzo mondo vi è un alto tasso di natalità infantile; e quest'ultimo non è pari all'incremento delle risorse disponibili, sicchè si manifesta pesantemente il problema della pressione demografica. La globalizzazione ha generato tendenze alla frammentazione (dunque tendenze opposte alla globalizzazione stessa), ma ha anche imposto all'attenzione generale problematiche importanti come quella relativa ai diritti umani.⁴⁰ Ed è proprio sul problema dei diritti umani che, nel saggio in questione, Sen ha sicuramente dato vita a pagine significative e ricche di umanità. In tali pagine Amartya Sen ci dice quanto segue: i diritti umani sono da ascrivere alla sfera della nostra umanità condivisa. Essi non dipendono dalla cittadinanza o dall'appartenenza a una nazione, bensì sono considerati prerogativa di ogni essere umano. I diritti umani non riguardano i diritti di origine

⁴⁰ Amartya Sen, Globalizzazione e libertà, cit.

costituzionale garantiti a specifiche popolazioni. I diritti umani vengono affermati (e quindi vigono) indipendentemente dalla volontà dei paesi e dei governi (ad esempio, un governo può contestare il diritto legale di una persona a non essere torturata, ma ciò non mette in dubbio il diritto umano della stessa persona a non essere torturata). Il concetto di diritto umano universale è un'idea unificatrice, perché tale diritto appartiene ad ogni individuo, a prescindere dalla nazione o dal popolo di appartenenza. Tale diritto è un qualcosa che prescinde dai diversi sistemi giuridici delle singole nazioni (e che quindi, sotto questo aspetto, annulla la diversità di questi diversi sistemi giuridici). Tuttavia il medesimo diritto umano universale può essere (e spesso è) fonte di divisione e di conflitto culturale, nonché di scontro fra civiltà, e questo per vari motivi. Tanto per cominciare, poiché alcuni sostengono che i paesi occidentali riconoscono molti diritti umani (e basti pensare alle libertà politiche) che i paesi asiatici, invece, non riconoscono. Su questa linea si colloca la tendenza, esistente in Europa e negli stati Uniti, a ritenere che è in Occidente, e solo in Occidente, che i diritti umani sono stati difesi fin dall'antichità. Tali teorie, enfatizzando le specificità regionali e culturali, accrescono la diffidenza delle società non occidentali verso i diritti umani universali. E se tale diffidenza può essere accresciuta è perché una tale diffidenza

di base è propria delle culture non occidentali. Pensiamo in proposito ai governi asiatici, i cui rappresentanti spesso rilevano un contrasto di fondo tra i valori propugnati dall'Occidente (valori che sono poi alla base della difesa dei diritti umani universali) e i propri valori. A ciò si aggiunga che le società non occidentali spesso vedono nei valori propugnati dall'Occidente un imperialismo culturale sponsorizzato dall'Occidente stesso. L'affermazione dei diritti umani universali e dell'idea che li riguarda è un fatto recente, e che quindi non si colloca nell'antichità, né dei paesi occidentali né di quelli non occidentali. L'elaborazione delle idee relative ai diritti umani universali (diritti umani universali che sono, come abbiamo detto, i diritti applicabili a ogni individuo e caratterizzati da una portata assolutamente universale) risale all'Illuminismo occidentale e a movimenti più recenti; per cui a torto alcuni attribuiscono l'elaborazione di tali idee all'Occidente antico. Certo, contributi all'elaborazione di tali idee sono venuti anche dall'antichità occidentale (basti pensare a filosofi come Aristotele); e però contributi simili sono venuti anche dall'antichità asiatica. Dunque ciò dimostra che non esiste (come invece sostengono alcuni) una reale dicotomia tra la cultura occidentale e quella non occidentale, e che sia la cultura occidentale che quella non occidentale sono molto variegata al loro interno; come

dimostra anche il fatto che, insieme alla difesa della libertà e della tolleranza (difesa che nel passato è stata presente sia in Occidente che al di fuori dell'Occidente stesso), sia in ambito occidentale che non occidentale alcuni intellettuali e pensatori hanno invece difeso l'ordine e la disciplina. Spesso la civiltà islamica viene dipinta come ostile alla tolleranza e alla libertà individuale; e ciò a causa dell'esperienza degli scontri politici contemporanei, in particolare in Medio Oriente. In realtà la civiltà islamica è molto variegata al suo interno, e accanto a coloro che hanno ostacolato la libertà individuale e la tolleranza ha conosciuto personalità che le hanno difese. Mentre anche nel tanto decantato libero Occidente si sono verificate gravi ingiustizie che hanno portato a calpestare i diritti umani. In seguito all'Illuminismo, all'avvento del libero mercato e del welfare state le idee relative ai diritti umani hanno avuto un più ampio riconoscimento in Occidente che non in molti paesi asiatici e africani. Questa è una distinzione del mondo contemporaneo e non una dicotomia dell'antichità. Pensare il contrario genera reazioni ostili anche violente. I contributi alla costituzione delle idee riguardanti i diritti umani sono provenuti dalle più disparate culture. Inoltre oggi è molto importante tenere conto della diversità e dunque anche dei cosiddetti movimenti di protesta antiglobalizzazione (e Amartya Sen usa in riferimento a tali movimenti

il termine “cosidetti” perché a suo avviso tali movimenti di protesta, che sembrerebbero animati da una retorica avversa alla globalizzazione, sono in realtà essi stessi eventi globalizzati; anzi, secondo Sen, si tratta di eventi tra i più globalizzati del mondo), che sono anch’essi espressione della diversità. La necessità di riconoscere la diversità è da tener presente non solo nei rapporti tra culture diverse, bensì anche nell’ambito di una stessa cultura. Ripetendoci, il concetto di diritti umani universali è unificante; infatti contribuisce alla formazione dell’idea di una comune umanità, o quanto meno la rafforza (esercitando una forte attrazione su di essa). Tuttavia, come abbiamo detto, tali diritti possono essere fonte di contrasti (in quanto sono oggetto di critiche da parte dei separatisti culturali e da parte degli esponenti dei governi autoritari). La globalizzazione, afferma inoltre Sen, poggia su presupposti democratici, e quindi anche sul mercato, che è un’istituzione democratica; nonché sulla libertà politica e sulla tutela della libertà in genere.⁴¹

È interessante riportare qui anche il discorso che Amartya Sen compie sul tema della diseguaglianza in un testo dal titolo *La diseguaglianza*.⁴² Qui l’autore afferma che quando si va a considerare il problema della diseguaglianza bisogna porsi la domanda:

⁴¹ Amartya Sen, *Globalizzazione e libertà*, cit., pp 69 – 78.

⁴² Amartya K. Sen, *La diseguaglianza*, Bologna, il Mulino, 2000.

“eguaglianza di che cosa?”. Questo perchè gli uomini sono profondamente diversi gli uni dagli altri sia per le loro caratteristiche proprie (come l’età, il sesso, i talenti particolari ecc.) che per certe circostanze esterne (come la proprietà di beni, la provenienza sociale, le condizioni ambientali ecc.). Tenendo presente ciò, Amartya Sen sostiene l’idea di John Rawls della “giustizia come equità”. Abbiamo detto che per Sen quando si considera il problema della diseguaglianza bisogna tener presente l’eterogeneità degli uomini. Tale eterogeneità conduce a considerare il problema della diseguaglianza secondo variabili diverse. Tutto ciò conduce con decisione ancora maggiore, allorquando si considera il problema della diseguaglianza, a porsi la domanda: “eguaglianza di che cosa?”. Nell’opinione di Sen tenere conto delle diversità esistenti tra gli uomini è indispensabile per poter considerare tutte le istanze di eguaglianza. Quando si considera il problema della diseguaglianza si devono di volta in volta prendere in considerazione i diversi tratti particolari di più persone mettendoli a confronto (quindi bisogna prendere separatamente in considerazione il problema dell’eguaglianza in relazione al reddito, alla ricchezza, alla felicità, alla libertà, alle opportunità, ai diritti, ecc.). Inoltre l’eguaglianza in un dato ambito non comporta necessariamente l’eguaglianza in un altro ambito (ad esempio, opportunità uguali

possono condurre a redditi molto diseguali). Ciò è dovuto alla diversità degli uomini. Circa la domanda “eguaglianza di che cosa?” vi sono teorie diverse. Questa diversità dipende ancora una volta dalla eterogeneità degli uomini. Dunque vi sono diversi modi di rapportarsi al problema della diseguaglianza; ciò non solo a motivo dell’ambito preso in considerazione ma anche in ragione del modo di considerarlo. Nell’opinione di Sen uguali opportunità non determinano necessariamente uguali libertà. A questo punto subentra il concetto di “capacità”, ossia della capacità di trarre vantaggio da determinate situazioni, anche svantaggiose. In quest’ultimo caso il vantaggio si ottiene tramite l’adeguamento ottimale (ad esempio, in condizioni di avversità ineliminabili può essere molto sensato, per costruire una strategia di vita, tentare di apprezzare brevi attimi di respiro o evitare di aggrapparsi all’improbabile o all’impossibile).

L’eterogeneità degli esseri umani fa sì che all’uguaglianza in un dato ambito non corrisponda necessariamente l’uguaglianza in un altro ambito. Per cui per Sen è sostenibile la convinzione che data una certa uguaglianza (cioè esistendo una certa uguaglianza) sia giusta (o buona, o tollerabile, o accettabile) la diseguaglianza in altri ambiti. Sen afferma che deve tuttavia esservi un’uguaglianza di base. Inoltre a

seconda dell'ambito preso in considerazione varia la visione del problema dell'uguaglianza (perché muta la prospettiva).

Una questione fondamentale quando si affronta il problema della disuguaglianza è quella della disuguaglianza dei redditi. A questo riguardo si deve considerare che da una condizione di parità di reddito non scaturiscono necessariamente pari opportunità. Ciò è dovuto all'eterogeneità degli uomini (ad esempio alle condizioni fisiche dell'individuo, all'ambiente in cui l'individuo si trova a vivere o all'esistenza di altri fattori importanti). Analogamente l'uguaglianza dei mezzi non corrisponde ad un uguale livello di libertà. Questo è dovuto ancora una volta alla diversità degli uomini. Infatti data l'eterogeneità degli uomini sono diversi i modi in cui gli uomini convertono i mezzi e i beni primari in acquisizioni, ossia in opportunità (e le opportunità derivano, appunto, dalla conversione dei mezzi in esse). Ugualmente diversi sono i modi in cui gli individui convertono le opportunità in libertà. (come si è visto).

Come abbiamo detto John Rawls sostiene l'idea della "giustizia come equità". Questa idea è condivisa da Sen. Rawls afferma che tutti hanno diritto ad un uguale insieme di libertà fondamentali che sia compatibile con un uguale insieme di libertà per tutti. Rawls incorpora le libertà nell'ambito dei beni primari, in cui egli include anche i

diritti, le opportunità, il reddito, la ricchezza e le basi sociali del rispetto di sé. Dunque la teoria rawlsiana (senza la quale non sarebbe possibile concepire il pensiero politico, sociale ed economico contemporaneo) vede i beni primari come costitutivi della libertà. Sen invece sostiene che le libertà non coincidono con i beni primari, bensì che questi ultimi sono dei mezzi per ottenere le libertà. Sen ci dice che esiste diseguaglianza nel modo in cui i beni primari vengono convertiti nei diversi fini. Questo è dovuto sia alla diversità dei fini che ci si prefigge che alla capacità e alle opportunità che ogni individuo ha di attuare la conversione dei beni primari nei diversi fini. Dai suddetti due fattori dipende la libertà che ogni individuo ha di perseguire i propri fini. Queste diversità producono dunque poteri assai differenziati nell'apportare libertà alla propria vita.

L'approccio tradizionale al problema della povertà considera quest'ultima come quel livello di reddito al di sotto del quale le persone possono essere considerate povere (appunto). Ma Sen ci dice che la povertà non è solo una questione di reddito, per cui non va valutata soltanto in base a tale parametro. A parità di reddito (anche abbastanza elevato) si può essere poveri o meno e ciò ancora una volta a motivo della diversità degli uomini. Ad esempio un portatore di handicap può trovarsi in una condizione di indigenza rispetto ad un

altro individuo che non ha handicap pur avendo un reddito maggiore di quest'ultimo. Quindi il reddito è solo il punto di partenza per evitare la povertà. Fondamentali sono le capacità di convertire il reddito in ciò che rende la vita conveniente per l'individuo. Se si attribuisce un tale valore alle capacità si riesce anche a spiegare la povertà nei paesi ricchi. In proposito c'è da dire che nei paesi ricchi vi sono persone che pur avendo un reddito superiore a quello di certe persone dei paesi poveri si trovano, a differenza di queste ultime, in condizioni di indigenza. Ciò è dovuto a molteplici fattori, come l'ambiente sociale (che richiede un tenore di vita maggiore rispetto a quello presente nei paesi poveri) o l'inadeguatezza delle strutture sanitarie. Per cui nell'accostarsi al problema della povertà non basta tenere presente solo il reddito in quanto per comprendere i fenomeni relativi alla povertà è indispensabile attribuire un ruolo centrale alle capacità. La diseguaglianza di reddito non coincide con la diseguaglianza economica. Quest'ultima è un concetto più ampio rispetto alla diseguaglianza di reddito e fa riferimento al tenore di vita effettivo di una persona. Si è detto che il reddito è il punto di partenza per giungere ad ottenere delle libertà. Sulla base della presenza di un reddito queste ultime si ottengono attraverso le capacità (del cui ruolo centrale nell'ottenere delle libertà si è parlato). Si è detto anche che

una parità di reddito non determina necessariamente pari libertà e ciò a motivo dell'eterogeneità degli uomini. Tale eterogeneità è dovuta sostanzialmente a cinque fattori: le eterogeneità personali, le diversità ambientali, le variazioni nel clima sociale (ossia, tra l'altro, la presenza o meno di criminalità, il livello dell'assistenza medica e degli studi epidemiologici pubblici), le differenze nelle prospettive relazionali (ossia il fatto che per poter essere inseriti in certi contesti sociali è richiesto un tenore di vita maggiore che in altri, per cui, a questo fine, sono necessari redditi superiori rispetto a quelli bastevoli in altri contesti al medesimo fine di poter vivere in una condizione di integrazione sociale), la distribuzione nel modo di utilizzare i redditi all'interno della famiglia (cioè il modo in cui i redditi vengono utilizzati nelle famiglie, ossia a beneficio di chi vengono impiegati; ciò che chiaramente influisce sulle opportunità individuali).⁴³

Sicuramente l'attuale scenario della globalizzazione è dominato dagli Stati Uniti. A riguardo c'è chi parla di strapotere politico. È questo il caso di Gore Vidal.⁴⁴ Questi nella sua provocatoria opera intitolata *Le menzogne dell'Impero e altre tristi verità* mette a nudo i mali che nasconde la potenza americana, la quale viene definita da Vidal,

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Gore Vidal, *L'ultimo impero da Le menzogne dell'Impero americano e altre tristi verità* in: Roberto Badel, *La globalizzazione*, Roma, FERV Edizioni, 2004.

appunto, “impero”. Nel fare questo Vidal si sofferma a parlare dell’attentato dell’11 settembre 2001 alle torri gemelle del World Trade Center di New York esprimendo la sua opinione in merito. Inoltre si esprime anche su un momento cruciale della storia degli Stati Uniti: quello collocantesi nel periodo del secondo dopoguerra, quando gli Stati Uniti diventano la prima grande potenza mondiale della storia e, dismessi i panni della vecchia repubblica costituzionalmente sancita, diventano uno stato di sicurezza nazionale. Secondo Vidal in questa nuova realtà americana il potere si concentra nelle mani dell’esecutivo e la popolazione civile è vittima di una campagna mediatica volta a promuoverlo. Per Vidal, poi, in questo ambito prevalgono gli interessi del capitale privato che si concentra nei due poli politici contrapposti: quello democratico e quello repubblicano, mentre prende piede la precarizzazione (visto che sono praticamente assenti, secondo quanto ci riferisce Vidal, un servizio sanitario e una vera e propria istruzione pubblica).⁴⁵

La politica statunitense ha anche fatto sì che la guerra sia divenuta connaturata al sistema capitalistico globale. Di questo avviso è anche Alberto Asor Rosa.⁴⁶ Nel testo di cui è autore intitolato *Fuori*

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Alberto Asor Rosa, La dottrina dell’Impero da La guerra. Sulle forme attuali della convivenza umana, in: Roberto Badel, La globalizzazione, cit.

dall'Occidente. Ragionamento sull' "Apocalissi" Alberto Asor Rosa afferma che vi è una logica unitaria che regola gli interessi capitalistici su scala globale. In questo contesto Alberto Asor Rosa utilizza il concetto di "impero" proprio per designare la suddetta logica. Il saggio in questione di Asor Rosa, del 1992, confluirà in un testo successivo dello stesso autore dal titolo *La guerra. Sulle forme attuali della convivenza umana*. Qui Asor Rosa parte dal compiere le sue osservazioni sull'attentato terroristico alle Twin Towers di New York dell'11 settembre 2001. L'autore ci dice che l'America rispose all'attentato appena menzionato con quella che essa definì "guerra giusta" al terrorismo, e che secondo Asor Rosa è in realtà una guerra volta all'affermazione sul mondo della supremazia degli Stati Uniti, con una grave perdita di vite umane; una perdita di vite umane che Asor Rosa, con un'espressione davvero efficace, definisce "giro di vittime", proprio ad evidenziare il biasimevole comportamento del governo americano (quello dell'amministrazione Bush), il quale per i suoi obiettivi di potenza sacrifica delle vite umane. Asor Rosa pone poi l'accento sul fatto che il concetto di "guerra giusta" è stato "propagandato" dagli Stati Uniti già a partire dal 1991 (e per gli stessi motivi) con la guerra del Golfo; successivamente nel 1999 con la guerra contro la Serbia e poi con la guerra iniziata in Afghanistan nel

2001 e non ancora terminata. Asor Rosa ci dice che l'America si serve della guerra per tenere in riga sia i suoi oppositori che i suoi alleati e che a causa di tale comportamento degli Stati Uniti la guerra è diventata connaturata al sistema capitalistico globale. L'autore asserisce inoltre che una tale condotta da parte del governo statunitense ha portato al sovvertimento del diritto internazionale.⁴⁷

Il sistema capitalistico odierno conosce la schiacciante supremazia delle imprese transnazionali sugli stati. Questo è ciò che pensa anche Ulrich Beck, come afferma in *Che cos'è la globalizzazione*.⁴⁸ Qui Beck ci dice che sempre più spesso le grandi imprese transnazionali hanno l'opportunità di ripartire i posti di lavoro e gli oneri fiscali sullo scacchiere della società mondiale. In questo modo i singoli stati finiscono col trovarsi in una posizione subalterna rispetto al sistema economico dominante, che è quello capitalista. Questo stato di cose per Beck è un'espressione del venir meno, nella seconda modernità, dell'identificazione di stato e società. Secondo l'autore in questione la globalizzazione ha determinato una netta diversificazione tra prima modernità e seconda modernità nel modo di guardare alla società. Nella prima modernità la società veniva identificata con lo stato. In questa concezione ad ogni stato corrispondeva una data società. Nella

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ulrich Beck, *Che cos'è la globalizzazione?*, Roma Carocci, 1999.

concezione della seconda modernità l'identificazione di stato, identità e società viene meno.⁴⁹ Anche Zygmunt Bauman in *Dentro la globalizzazione* sostiene che il sistema economico oggi dominante ha contribuito al depotenziamento dello stato – nazione poiché ha sottratto allo stato le sue funzioni economiche originarie.⁵⁰ Nel testo in questione Bauman ci dice che i capitali, oggi, si muovono con una velocità di molto superiore alle azioni politiche, per cui l'economia risulta essere svincolata dalle direttive degli uomini politici qualora questi avessero intenzione di orientare l'andamento economico in una certa direzione (tutto ciò è conseguenza dell'estrema mobilità dei capitali). Di conseguenza le politiche economiche non sono più gestibili dallo stato – nazione che, dunque, non può neanche pianificare e attuare efficaci politiche occupazionali. Quest'ultimo aspetto risulta chiaro se si prendono in considerazione gli spostamenti, da parte delle grandi imprese, delle sedi delle proprie attività dai luoghi originari (soprattutto Europa e Nord America) ad altri luoghi (in genere meno sviluppati di quelli originari di cui abbiamo appena parlato, se non addirittura sottosviluppati). Quindi secondo Bauman la realtà dello stato – nazione oggi è in profonda crisi, anzi, nell'opinione di Bauman è in dissoluzione. Per l'autore preso in

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Zygmunt Bauman, *Dentro la globalizzazione*, Roma - Bari, Laterza, 2002.

considerazione tra le cause della fine dello stato – nazione vi è, oltre all'avvento della frattura suddetta tra politica ed economia (a causa, come si diceva, della maggiore rapidità del flusso di capitali rispetto all'andamento delle azioni politiche), anche la fine della contrapposizione tra blocchi di potere, ciò che si è verificato a seguito della caduta del blocco comunista. Quando questa contrapposizione sussisteva era essa stessa a mantenere in piedi un ordine, un equilibrio mondiale e ad offuscare, a rendere invisibile la natura casuale, mutevole ed imprevedibile dello stato globale delle cose.

Con la fine della contrapposizione tra blocchi di potere il mondo ha smesso di essere una totalità (ordinata ed orbitante intorno ai due blocchi di potere) per diventare un campo di forze disperse e disparate, che si manifestano in luoghi imprevedibili mettendo in moto energie che nessuno realmente sa come arrestare. Oggi nessuno (e dunque nessuna cosa) appare in controllo.⁵¹ Dunque il sistema capitalistico odierno presenta dei limiti, come ci illustra anche George Soros.⁵² Nella sua opera intitolata *La crisi del capitalismo globale* George Soros ha analizzato i difetti del sistema capitalistico, emersi palesemente durante la crisi finanziaria globale iniziata in Thailandia

⁵¹ Ibidem.

⁵² George Soros, Il sistema capitalistico globale, da *La crisi del Capitalismo Globale*, in: Roberto Badel, *La globalizzazione*, cit.

nel luglio del 1997 (si tratta della cosiddetta “crisi asiatica”). Nel compiere questa analisi Soros descrive alcuni degli aspetti fondamentali del sistema capitalistico attuale (che è, appunto, il sistema capitalistico globale). Tali aspetti sono: il libero movimento e la primaria importanza che assume in esso la componente finanziaria; lo strapotere delle oligarchie finanziarie sulle imprese e sugli stati; la maturità del processo di concentrazione che ha prodotto monopoli ed oligopoli su scala mondiale. George Soros afferma che al centro del sistema capitalistico globale non vi sono le transazioni di beni e servizi, bensì quelle di capitali. Questo perché i capitali godono di una mobilità che i beni e servizi non hanno (in quanto beni e servizi sono molto meno mobili dei capitali); e la mobilità è la cifra della globalizzazione. Soros ci riferisce che gli stati soggiacciono alle esigenze dei capitali, poiché questi sono centrali nelle loro economie. Per cui ciò porta a far sì che i governi agiscano per promuovere il flusso di capitali in modo da massimizzare il profitto (in quanto ciò risponde alle richieste del mercato globale attuale che sul capitale si fonda) a scapito dei lavoratori (i cui livelli di stipendio rimangono bassi). Tutto ciò rende complicato il sistema.

Data la primaria importanza che nel sistema capitalistico attuale rivestono i capitali, nelle imprese assurgono ad un'importanza

preminente gli azionisti. Inoltre in un sistema economico (quale è quello attuale, appunto) dominato dalle grandi imprese (ossia dalle multinazionali) le piccole e medie imprese si contendono l'acquisto di azioni delle multinazionali nel tentativo di espandersi. Di conseguenza, spinte dalla logica del profitto, le grandi imprese a loro volta cercano di accaparrarsi sempre più numerose azioni. Si tratta, come si vede, di un sistema economico che coinvolge stati e imprese nella spirale vorticoso e spesso deleteria di un meccanismo concorrenziale che induce, per massimizzare il profitto, a trascurare le finalità sociali, come la creazione di occupazione. Nel sistema capitalistico attuale il denaro sta sempre più diventando un valore in sé, nel senso che il denaro sta finendo col governare sempre più la vita delle persone. Inoltre nell'universo del capitalismo odierno si sta assistendo ad un processo di fusione e acquisizione della ricchezza da parte di gruppi imprenditoriali ristretti. Ciò ha portato e sta continuando a portare alla formazione di monopoli e oligopoli (nei vari ambiti produttivi e finanziari).⁵³

La globalizzazione pone serie sfide anche a livello culturale. La realtà culturale odierna è assai diversa rispetto a quella del passato. In riferimento all'epoca attuale Ulrich Beck parla di "pluralismo

⁵³ Ibidem.

culturale”.⁵⁴ Secondo Beck nel riferirsi alla società della seconda modernità è giusto parlare, appunto, di “pluralismo culturale”. Egli sostiene che mentre nella prima modernità le singole culture venivano considerate come separate e chiuse in se stesse oggi le si concepisce come aperte anche se esse sono comunque distinte l’una dall’altra (e non potrebbe essere diversamente).⁵⁵ Beck crede nella distinzione delle culture nello scenario globale attuale. Ma egli colloca questa distinzione in una prospettiva cosmopolitica.⁵⁶ Nell’opinione di Beck nella prospettiva cosmopolitica il concetto di “nazionale” viene potenziato in quello di “globale”. Lo sguardo cosmopolita non esclude lo sguardo nazionale ma lo comprende, laddove lo sguardo nazionale esclude quello cosmopolita. Lo sguardo cosmopolita ridefinisce i confini dell’ambito nazionale in una compenetrazione tra ciò che è nazionale, “interno”, e ciò che è transnazionale, ossia “esterno”. La visione cosmopolita del mondo, poi, sostituisce al termine “nazionale” il termine “transnazionale” per indicare le relazioni tra nazioni. Infatti il concetto di “transnazionale” consente di comprendere la cosmopolitizzazione delle relazioni internazionali che è in atto. Tuttavia la visione cosmopolita del mondo non deve portare a pensare

⁵⁴ Ulrich Beck, *Che cos’è la globalizzazione?*, cit.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Ulrich Beck, *La società cosmopolita*, Bologna, il Mulino, 2003.

che esista un'unica cultura globale. Nella società cosmopolita le diversità culturali permangono, ma vi è compenetrazione tra le varie culture. Il cosmopolitismo significa proprio il riconoscimento dell'alterità dell'altro, al di là dell'equivoco della territorialità e dell'omogeneizzazione.

La visione cosmopolita del mondo si contraddistingue anche per un modo diverso, rispetto a quello tradizionale (che è oggi dominante), di considerare la disuguaglianza. Nella visione tradizionale le disuguaglianze vengono esaminate all'interno dei rispettivi stati in cui esistono e vengono attribuite in parte alle politiche degli stati e in parte agli individui. Nello sguardo cosmopolita la visione del problema si fa più complessa. Ad esempio si prende in considerazione anche il fatto che gli stati a volte falliscono nell'affidarsi ad altri stati per rispondere alle esigenze delle realtà interne. Quindi lo sguardo cosmopolita va oltre quello tradizionale (che è quello nazionale). Lo sguardo cosmopolita penetra a fondo la realtà dei vari problemi della nostra società globale.⁵⁷

Nel giudizio di Mike Featherstone è in atto l'occidentalizzazione della cultura mondiale.⁵⁸ Featherstone asserisce che comunemente per

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Mike Featherstone, *Modernità globali e complessità culturali da La cultura dislocata: globalizzazione, postmodernismo, identità* in: Roberto Badel, *La globalizzazione*, cit.

“globalizzazione culturale” si intende la diffusione mondiale della cultura occidentale e la conseguente “colonizzazione” delle culture dei paesi più poveri che non riescono ad imporsi. Mike Featherstone riconosce questa caratteristica dei processi di globalizzazione ma ritiene che la globalizzazione sia nella sua essenza uno spazio in cui le diverse culture si incontrano, ingenerando anche la possibilità di scontri (tra culture, appunto).

Secondo Featherstone la società globale si costituisce soprattutto grazie agli sviluppi tecnologici e alla diffusione di tecniche di produzione e di scambio. Nell’opinione di Featherstone, inoltre, dal punto di vista economico la globalizzazione è connotata precipuamente dalla diffusione di prodotti standardizzati (secondo un processo che l’autore definisce “mcdonalizzazione”), i quali diffondono messaggi culturali altrettanto standardizzati. Tali prodotti sono realizzati dalle multinazionali. Essi, come si è appena detto, veicolano dei messaggi culturali standardizzati. Infatti ciascuno di essi viene associato a valori elevati, quali i sentimenti, la libertà, la bellezza, l’avventura. Questi valori influiscono sulla mentalità e sullo stile di vita dei consumatori e mirano a catturarne il consenso, riuscendoci nella genericità dei casi. Così, consumando questi prodotti (che sono prodotti “di marca”) l’individuo sostituisce alla tradizione del

suo paese quella dei paesi da cui provengono i prodotti acquistati, poiché, appunto, questi vengono associati a valori positivi; e sono proprio questi ultimi a condurre il consumatore a credere nella bontà dello stile di vita occidentale (giacché i prodotti di cui stiamo parlando sono messi a punto, come è chiaro, dai paesi occidentali). Tutto questo è reso possibile dall'immagine "appetitosa" dei prodotti in questione.⁵⁹

La società globalizzata in cui viviamo è estremamente problematica. Accanto agli scambi e alle grandi possibilità di confronto e di comunicazione permangono spinte alla frammentazione e alla chiusura. Nella nostra società proliferano i provincialismi e i nazionalismi. Ciò è una reazione alla globalizzazione ed è dovuto sia alla volontà di difendere la propria identità che al sentirsi emarginati.

Ulrich Beck nel suo testo intitolato *La società cosmopolita*⁶⁰ sostiene che la realtà cosmopolita in cui viviamo ha generato, per reazione, anche spinte ai nazionalismi e ai provincialismi. Beck pensa che queste spinte sono un modo per difendere la propria identità in una realtà in cui spesso ci si sente disorientati e smarriti. Questi nazionalismi, questi provincialismi sono dunque parte della realtà cosmopolita perché derivano da essa. Questo ci fa capire che la società cosmopolita in cui viviamo è fortemente problematica. È una società

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ulrich Beck, *La società cosmopolita*, cit.

in cui si avverte il senso della crisi. Quest'ultimo è dovuto alla consapevolezza di condividere, nella realtà cosmopolita e in quanto parte della realtà cosmopolita, un comune destino. Si avverte poi il senso dell'invivibilità di una società mondiale senza confini. Ciò porta ad innalzare nuovi – vecchi confini e nuovi – vecchi muri di fronte alla mancanza di confini. La società cosmopolita è poi una società in cui alla curiosità verso l'altro, verso il diverso si accompagna la diffidenza nei suoi confronti (e ciò a motivo del disorientamento che talora assale nel nostro mondo cosmopolita).

Nel giudizio di Beck il mondo cosmopolita è un mondo in cui i confini più che svanire si attenuano diventando simili a vetro, trasparenti. A riguardo Beck asserisce che nella società attuale (che è, appunto, la società cosmopolita) il cosmopolitismo senza provincialismo è vuoto, il provincialismo senza cosmopolitismo è cieco.

Dunque nell'opinione di Beck nella società cosmopolita cosmopolitismo da una parte e regionalismi, provincialismi e localismi dall'altra si compenetrano e devono compenetrarsi per dare l'uno senso all'altro.⁶¹ Assai rilevanti su questi stessi argomenti sono

⁶¹ Ibidem.

le riflessioni di Bauman.⁶² Questi è dell'avviso che oggi giorno le élites si sono sempre più rinchiusi nel loro isolamento. Nel nostro mondo dove predomina la mobilità le élites sono costituite da coloro che possono spostarsi facilmente, sia virtualmente (attraverso le moderne tecnologie di comunicazione) che fisicamente. Viceversa, ai gradini più bassi della scala sociale si trovano coloro che sono rimasti legati alla località. Tra questi due mondi si è creata una condizione di incomunicabilità. Nel loro "isolamento" dalle masse (dovuto anche al timore della diversità, a cui è da ascrivere in parte anche la chiusura in se stessi dei ceti più bassi della scala sociale) le élites hanno esaltato la propria mobilità, mentre le masse, dal canto loro, sono state emarginate nella località, in una territorialità alla quale sono state costrette, in contrapposizione alla extraterritorialità delle élites. Questa extraterritorialità significa alterità (e non solo semplice estraneità) rispetto allo spazio circostante. Gli spazi delle élites sono risultati essere preclusi alle masse che per contrapposizione alle barriere "isolanti" messe a punto dalle élites hanno innalzato anch'esse delle barriere, alla meglio, il più delle volte con "mezzi di fortuna", per marcare la propria volontà di separazione dalle élites a causa del comportamento ghettizzante che le élites hanno nei

⁶² Zygmunt Bauman, *Dentro la globalizzazione*, cit.

confronti delle masse. Tale contrapposizione e la sua percezione da parte delle masse ha generato in queste ultime anche gesti non autorizzati contro le élites, al pari delle barriere “isolanti” messe a punto dalle stesse masse.⁶³

Quella in cui viviamo è una società cosmopolita, ossia una società degli scambi e della transnazionalità. Si tratta di una convinzione che è anche di Ulrich Beck, come ha modo di esprimere ne *La società cosmopolita*.⁶⁴ Ulrich Beck sostiene che viviamo in una società cosmopolita, ossia una società in cui ogni confine (economico, culturale ecc.) delineato rigidamente svanisce. Ad esempio la minaccia terrorista non conosce confini, così come non conosce confini la protesta contro la guerra in Iraq. È dunque in atto nel mondo odierno un processo di cosmopolitizzazione della vita degli uomini e della loro realtà. Quindi nella concezione di Beck essere parte di una realtà cosmopolita non vuol dire vivere da sradicati ma essere inseriti in una realtà dove il vivere umano si svolge, in tutti gli ambiti, in un contesto di relazioni che hanno luogo su scala globale. Inoltre Beck è del parere che essendo la società odierna di natura cosmopolitica lo sguardo che si volge a comprenderla deve essere cosmopolita anch'esso. Lo sguardo cosmopolita sul mondo è uno sguardo disilluso

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ulrich Beck, *La società cosmopolita*, cit.

e autocritico. Beck compie poi una distinzione: quella tra globalismo e globalizzazione (che egli fa coincidere con la cosmopolitizzazione). Beck asserisce che quando si parla di globalismo ci si riferisce al mercato globale e che quando si parla di globalizzazione si allude ad una trasformazione più profonda della società; una trasformazione storica che coincide con un processo multidimensionale che ha modificato irreversibilmente la natura storica dei mondi sociali e la rilevanza degli stati in questi mondi. È un processo che ha portato, tra l'altro, al sorgere di diversi attori politici non statali (come Amnesty International o l'Organizzazione mondiale del commercio) e allo sviluppo di molteplici stili di vita transnazionali. Lo sguardo cosmopolita, inoltre, non conduce ad annullare le differenze, bensì a vederle in una luce diversa, private di ogni aspetto vincolante e inserite in un nuovo realismo, un realismo cosmopolita. Dobbiamo poi dire che il cosmopolitismo non è un elemento sostitutivo del provincialismo o del nazionalismo, poiché l'idea di diritti umani e quella di democrazia necessitano di un terreno nazionale.⁶⁵ Dunque il concetto di cosmopolitismo è indispensabile per comprendere la nostra epoca ed è un concetto a cui ha fatto ampiamente riferimento anche Kant, il quale ha svolto una funzione esplicativa

⁶⁵ Ibidem.

importantissima circa il concetto in questione. Del cosmopolitismo kantiano ci parla, tra gli altri, Giuseppe Landolfi Petrone. Egli ne parla in relazione a ciò che Kant ne dice ne *Il conflitto delle facoltà*.⁶⁶ Giuseppe Landolfi Petrone osserva che ne *Il conflitto delle facoltà* (1798) Kant delinea il percorso che segue il progresso umano affermando che è inarrestabile e fondato su principi. In quest'opera, scritta in polemica con la restaurazione prussiana messa in atto da Federico Guglielmo II, Kant si propone di delineare alcuni criteri e direttive di una ragione progressiva e universale che, favorendo il progresso del sapere e delle scienze, promuove la finalità morale cui l'umanità è chiamata come propria destinazione storica e politica. Nell'opinione di Kant la ragione è guida di ogni forma di progresso civile. Kant afferma che la ragione è giudice unico di tutte le sfere del sapere. Egli si appella alla ragione quale unico baluardo di degenerazioni sia sul piano culturale che politico. Kant, in polemica (come si è detto) con la restaurazione prussiana, esalta la libertà di opinione e di pensiero ponendole come garanzia etico – civile del progresso della scienza e del diritto e dunque come garanzia del progresso dell'umanità verso il meglio. In questo modo si inserisce nel solco del cosmopolitismo settecentesco.

⁶⁶ Giuseppe Landolfi Petrone, *Progresso e cosmopolitismo nel "Conflitto delle facoltà" di Kant* in AA. VV., *L'idea di cosmopolitismo*, a cura di Lorenzo Bianchi, Napoli, Liguori, 2002.

Kant pensa che il genere umano sia in costante evoluzione verso il meglio. Nell'opinione del filosofo il progresso è naturalmente inscritto nella tendenza dell'uomo all'affermazione del diritto e della moralità. Ciò che rende possibile questo è la libertà del volere. Nel 1784 Kant asserisce che è la natura (che egli identifica con la provvidenza) a rendere possibile la libertà del volere. Egli ritiene che tale concezione della storia umana fa sì che ciò che a livello individuale appare ingarbugliato e senza regola appaia, se considerato in grande, come uno sviluppo costantemente in progresso, anche se lento, delle disposizioni originarie. Ma all'altezza cronologica del 1797 la prospettiva di Kant in parte muta. Ora Kant pensa che la natura non possa sempre garantire la libertà del volere umano. Egli inoltre pensa che nell'uomo sia presente una commistione di bene e di male che impedisce di poter contare su un indirizzo immutabilmente buono della condotta umana. Entrambi questi aspetti fanno sì che la storia abbia un andamento irregolare e che realizzi parzialmente e instabilmente i principi universali del diritto e della moralità. Tuttavia secondo Kant si sono verificati nella storia degli eventi che dimostrano che essa è in costante cammino verso il meglio. Kant pensa soprattutto alla Rivoluzione Francese. Eventi come quest'ultimo rivelano che il genere umano si contraddistingue per una tendenza di

fondo, che è quella alla moralità universale. Gli eventi come la Rivoluzione Francese producono un entusiasmo che è la principale molla dell'agire morale (il quale agire produce, appunto, il progresso verso il meglio dell'umanità). Nella concezione kantiana la storia è articolazione, o per meglio dire, prefigurazione del diritto naturale che, anche se lentamente, tende a realizzarsi nel contesto di una costituzione repubblicana. L'entusiasmo per eventi come la Rivoluzione Francese, la partecipazione affettiva al bene sono proiettati in una prospettiva cosmopolitica, in quanto il diritto annunciato come acquisizione del genere umano diviene un suo tratto antropologico distintivo e universale, prima ancora che un istituto di politica internazionale. Quindi Kant riconosce all'uomo la capacità morale, ma ritiene che essa sia condizionata e limitata dall'inclinazione al male. Tuttavia egli pensa che tale limite e tale condizionamento non precludano il raggiungimento del fine ultimo implicito nell'idea di diritto, ossia il fine di una società cosmopolitica. Kant pensa poi che l'umana ragione oltre alle idee posseda anche degli ideali, i quali costituiscono il fondamento della possibilità di perfezione di certe azioni. Tornando al concetto di società cosmopolitica, c'è da evidenziare che nella concezione kantiana è

l'ultimo grado del diritto ed è la garanzia di stabili relazioni pacifiche tra gli stati.⁶⁷

Del cosmopolitismo kantiano si occupa anche Jacques Derrida nel suo testo intitolato *Il diritto alla filosofia dal punto di vista cosmopolitico*⁶⁸ dove l'autore afferma che in *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) Kant annuncia e prescrive uno stato cosmopolitico universale. Kant definisce la speranza del futuro realizzarsi di questo stato. Ma tale speranza non si fonda su di un fiducioso ottimismo o su di un universalismo astratto, bensì sul disegno “supremo della natura.”⁶⁹

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Jacques Derrida, *Il diritto alla filosofia dal punto di vista cosmopolitico*, Genova, il melangolo, 2003.

⁶⁹ Ibidem.

CAPITOLO II Storia, politica e diritto in Kant

2.1. Teoria e attualità del pensiero storico, sociale e politico di Kant

Sullo sfondo che abbiamo delineato nel capitolo precedente si possono a buon ragione innestare le osservazioni sul pensiero sociale, politico e storico di Kant, dal momento che, come ha osservato Otfried Hoffe nella sua opera intitolata *Immanuel Kant*,⁷⁰ tale pensiero può essere

⁷⁰ Otfried Hoffe, *Immanuel Kant*, Bologna, il Mulino, 2002. In questo capitolo, come preannuncia il suo titolo, parlerò del cosmopolitismo kantiano. Su quest'ultimo ci fornisce importanti informazioni Giuliano Marini in un suo saggio intitolato: *Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano*. Qui Marini ci dice che la repubblica, così come è concepita da Kant, si fonda su tre principi a priori. Essi sono la libertà di tutti in quanto uomini; la dipendenza di tutti in quanto sudditi e l'uguaglianza di tutti in quanto cittadini. Questa concezione è contenuta nella *Pace perpetua* (1795). Si tratta di una concezione che mostra che Kant è favorevole al suffragio universale. Marini afferma poi che nella concezione di Kant i tre suddetti principi a priori su cui si fonda la repubblica sono interconnessi. Infatti la libertà è definita in senso rousseauiano "come la facoltà di ubbidire unicamente a leggi esterne cui ho potuto dare il mio assenso"; per cui la libertà si configura come autonomia. Dal suo canto l'uguaglianza è definita come la contemporanea sottomissione di tutti alle leggi che noi stessi ci diamo, e quindi include anche la dipendenza. In questa prospettiva, secondo Marini, i sudditi obbediscono alle stesse leggi che si sono dati perché tutti i sudditi sono anche cittadini. Inoltre la repubblica kantiana è una democrazia che non esclude alcun essere umano.

Il repubblicanesimo di Kant si fonda sulla tripartizione dei poteri: quello legislativo, quello esecutivo e quello giudiziario. Il potere legislativo risiede nella rappresentanza politica del popolo, negli eletti. A proposito della rappresentanza del popolo dobbiamo osservare che la componente rappresentativa è fondamentale nella concezione repubblicana di Kant. Infatti per repubblica Kant intende la forma di governo che noi oggi denominiamo democrazia rappresentativa, o anche democrazia politica, o democrazia liberale, organizzata sul fondamento della divisione dei poteri. Nella repubblica così come è concepita da Kant, come si è detto, il potere legislativo risiede nella rappresentanza a cui passa la sovranità. Quanto alla differenza tra i concetti di "federazione" e di "confederazione" c'è da rilevare che nel lessico giuridico – politico kantiano non esiste una terminologia esatta e costante che valga a distinguere tra i significati che noi attribuiamo ai due termini in questione e che sono i seguenti: la federazione è una unione di stati che cedano la loro sovranità ad un'entità giuridico – politica ad essi superiore, alla quale essi si sottomettono per affrontare i problemi politici comuni alla nuova entità, ed alla quale affidino le controversie che possano sorgere tra di esse. La confederazione è una unione di stati che conservino la loro piena sovranità e soltanto si accordino nello stabilire comuni organismi e comuni metodi, al fine di preservare la pace. Marini rileva che nel giudizio di Kant nell'uomo sono compresenti la tendenza al bene e la tendenza al male. Quest'ultima porta l'uomo a sovrapporre o anche soltanto a mescolare la ricerca della felicità (movente materiale) all'obbedienza alla legge morale (movente formale). Ciò è affermato da Kant ne *La religione entro i limiti della mera ragione* (1793). Qui

posto a base del riassetto socio – politico che oggi è più che mai necessario (date, appunto, le conseguenze estremamente negative che la globalizzazione ha portato con sé). Circa quanto afferma Otfried Hoffe (nell'opera sunnominata) sull'attualità del pensiero sociale, politico e storico di Kant, riportiamo quanto segue:

“...già quella kantiana è una storia del progresso della libertà. La storia deve progredire verso una convivenza degli uomini nella libertà esterna, di modo che si possano sviluppare tutte le forze e predispizioni. La coesistenza della libertà esterna si realizza nello stato di diritto (Stato giusto), il quale pone fine al dispotismo e alla barbarie tra gli uomini. Il significato della storia si trova nell'organizzazione di Stati di diritto ed in una convivenza conforme a diritto (giusta) degli stati tra di loro, in un costante progresso giuridico dell'umanità intera, fino a che si sia formata, nell'ambito della federazione dei popoli, una comunità di pace mondiale. [...] La

Kant asserisce che l'uomo può superare, può vincere la tendenza al male, ma non può estirparla. Ecco allora che, in ambito politico, si deve avere l'avvento di un diritto cosmopolitico che con forza coattiva assicuri a tutti gli uomini sulla terra il diritto ad una uguale libertà, garantendo come conseguenza quella pace perpetua in cui consiste l'assetto finale dell'umanità. Il diritto cosmopolitico determina l'avvento di uno stato di pace mondiale fondato su una confederazione di popoli come repubblica mondiale. Quando Kant parla di “confederazione di popoli come repubblica mondiale” intende riferirsi ad una federazione di stati che, pur mantenendo una loro competenza e configurazione giuridica, per le loro dispute si affidano alla competenza di una repubblica sovrastatale che le dirima con la forza del diritto. E' ciò che noi oggi chiamiamo repubblica federale. Nel caso di una repubblica mondiale si può così parlare di repubblica federale mondiale. (Da: Giuliano Marini, Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano, in: AA. VV., La filosofia politica di Kant, a cura di Giulio M. Chiodi, Giuliano Marini, Roberto Gatti, Milano, FrancoAngeli, 2001)

fondazione di stati di diritto e la loro convivenza in una comunità mondiale di pace è il compito sommo, lo scopo finale dell'umanità. [...] Come motore che spinge gli uomini alla costituzione cosmopolitica, Kant nomina la necessità causata dalle guerre costanti e lo "*spirito di commercio*", il quale "non può coesistere con la guerra". Ciò può essere valido per la fondazione della Società delle Nazioni dopo la Prima Guerra Mondiale e per le Nazioni Unite dopo la Seconda. Ma già il duplice tentativo di fondare una comunità di pace mondiale mostra che la memoria dell'umanità è miope, che l'esperienza dello stato di emergenza viene rimossa troppo facilmente e che ogni generazione deve fare la stessa esperienza. Inoltre la guerra può rendere ad altri anche un guadagno economico. In conclusione, Kant ha ragione di esigere che allo scopo della comunità mondiale di pace si debbano in primo luogo umanizzare le guerre, farle poi diventare più rare ed infine abolire del tutto la guerra offensiva. Se però si possa mai contare su di un'abolizione completa è discutibile alla luce della "asocialità" presente nella natura umana. Anche secondo Kant la garanzia che la socialità asociale offre per lo scopo finale della storia non consiste in una sicurezza che permetta di predire teoreticamente il futuro della pace perpetua. La storia parla

troppo decisamente contro ogni certezza di progresso in base all'esperienza. Malgrado ciò Kant si mostra ottimista.”⁷¹

Venendo allo specifico del pensiero sociale, politico e storico di Kant, possiamo tener presente, in quanto rilevante, anche ciò che ci riferisce a riguardo Filippo Gonnelli. Quest'ultimo ne *La filosofia politica di Kant*⁷² afferma che secondo Kant l'uomo non può perseguire la realizzazione (o meglio l'attuazione) del suo destino avvalendosi delle sue sole facoltà. Bensì deve avvalersi del diritto, e di un diritto universalmente inteso. Solo così l'uomo può pervenire al compimento del suo destino e quindi al dispiegamento delle proprie disposizioni naturali. E ciò in quanto, nell'opinione di Kant, l'uomo è per natura cattivo, ed ha dunque bisogno di una costrizione esterna che lo induca a far venire alla luce quelle disposizioni al bene che pure sono presenti in lui, con un conseguente progressivo perfezionamento. Tale costrizione esterna è costituita, appunto, dal diritto universale, inteso come “associazione di popoli”. La società dei popoli deve fondarsi sull'uguaglianza, e a garanzia e tutela di quest'ultima, nell'opinione di Kant, deve essere posto il diritto. Kant afferma che le azioni determinate dal diritto (e dunque dai doveri che esso impone) sono diverse da quelle che scaturiscono dalle spinte interiori

⁷¹ Otfried Hoffe, Immanuel Kant, cit., pp. 228 – 231.

⁷² Filippo Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, Roma – Bari, Laterza, 1996.

nell'adempimento dei doveri che esse determinano. Le prime sono il frutto di una coazione esterna che è, appunto, di tipo giuridico; le seconde sono di natura etica nonché interna. Questo però non vuol dire che per Kant diritto e morale siano separate in quanto, a suo avviso, esse agiscono reciprocamente l'una sull'altra, attraverso ciò determinando l'attuazione della destinazione dell'uomo. La suddetta interazione tra morale e politica è necessaria e adeguata alla naturale disposizione alla libertà dell'animo umano, nonché scaturente da essa.

L'uguaglianza di cui parla Kant, e su cui, come abbiamo detto, deve fondarsi la società, è un'uguaglianza che riguarda i rapporti tra gli uomini e non un'uguaglianza dell'essenza naturale di ogni uomo. Infatti Kant pensa che gli uomini siano naturalmente diversi, e che proprio a motivo di ciò sia necessario il diritto (ossia la legge), dal momento che non tutti gli uomini sono inclini naturalmente al bene in quanto, come abbiamo visto, esistono anche i malvagi.

Venendo al potere legislativo, e dunque alla sovranità, Kant ritiene che quest'ultima risieda nel popolo. Questi designa un suo rappresentante, che è il sovrano. Costui è legato idealmente al popolo da un contratto originario, in quanto il popolo lo designa suo rappresentante a patto che rappresenti (appunto) la sua volontà, anche

se è naturale che poi la eserciti arbitrariamente. Ma la questione del contratto originario (e quindi della reale origine del potere politico) è problematica, poiché è il sovrano (ossia colui che il popolo sceglie come suo sovrano) che, con la forza, fa sì che una massa dispersa di persone divenga popolo. Certo è che, ad avviso di Kant, lo stato deve fondarsi sull'uguaglianza e non sulla contrapposizione tra "imperans" e "subditus", perché questo comprometterebbe la libertà degli individui. Tuttavia secondo Kant il popolo non ha il diritto di ribellarsi al sovrano in quanto questi incarna la legge; ma neppure il sovrano ha il diritto di divenire tiranno nei confronti del popolo. Però Kant riconosce che, fino ai suoi giorni, i progressi della società sono provenuti dalle rivoluzioni e sostiene che una volta che un potere tirannico sia stato rovesciato, il suo rovesciamento e l'ordine instaurato conseguentemente sussisteranno di diritto. Ritornando al tema dell'origine del potere politico, osserviamo che Kant sostiene che la problematicità di tale questione si coglie se pensiamo che, nel momento in cui un sovrano unifica una moltitudine dispersa in popolo, egli incarna la volontà di quest'ultimo.

Dunque, nella concezione dello stato di Kant è importante la giustizia. Anche la sicurezza è avvertita da Kant come un'esigenza fondamentale per la vita di un popolo. Ma egli sostiene che, rispetto

alla sicurezza, e dunque all'ordine, la giustizia abbia un'importanza maggiore; per cui, se necessario, ad essa andrebbe sacrificato anche l'ordine (che, con la sicurezza, Kant ascrive alla sfera del benessere). Per Kant la giustizia consiste nel garantire la libertà di ogni individuo. Ciò è a suo avviso possibile attraverso il diritto, che fa sì che tutti siano sottomessi a tutti nel loro insieme, e ciò a garanzia di libertà. Quanto alla forma costituzionale dello stato, Kant sostiene che "ogni costituzione civile è, propriamente, democrazia"(per Kant la costituzione è la forma della sovranità). Tuttavia il fondamento di ogni rappresentanza è, nell'ottica di Kant, il dispotismo, poiché il sovrano adopera in modo arbitrario la volontà popolare che esso incarna. Ciò è per Kant ingiusto e contemporaneamente necessario. Kant ritiene che questo dispotismo debba assolvere la funzione di garantire, attraverso il perseguimento del bene comune, il bene del singolo cittadino (e dunque la sua libertà). La costituzione su cui deve fondarsi questo dispotismo è, in maniera apparentemente paradossale, quella democratica (la sola in grado di garantire tutto ciò). Il governo, però, non deve sottrarsi al singolo individuo nella sua ricerca della felicità (che coincide con il poter agire secondo libertà), bensì deve armonizzare i rapporti dei singoli cittadini in tale ricerca (la quale può essere compiuta dal cittadino nel suo commercio con gli altri

cittadini). La ricerca della felicità individuale, ossia il fine privato, oscilla tra l'essere espressione dell'utile e della propria personalità. Tornando al ruolo del diritto nello stato di cui parla Kant, ricordiamo che per quest'ultimo il diritto è necessario per "disciplinare" gli uomini, dal momento che essi (o meglio una parte di essi) tendono all'arbitrio e alla violenza. E infatti nell'opinione di Kant l'uguaglianza che deve essere garantita dal governo non è nello stato naturale delle cose, in quanto gli uomini, a suo avviso, sono per natura diseguali e, come abbiamo già ricordato, tendono all'arbitrio e alla violenza. Da tutto ciò consegue che il diritto di cui stiamo parlando non discende dallo stato naturale delle cose, ma viene posto dagli uomini.

Kant pensa che la società possa migliorarsi progressivamente e che la coazione politica (cioè quella attuata mediante il diritto) sia necessaria per giungere poi alla coazione morale. La costituzione di uno stato e la legge in genere devono, secondo Kant, mirare principalmente a garantire il dispiegamento della libertà individuale, ma non in maniera solipsistica, bensì nel rapporto di ciascun individuo con l'altro.

Kant ritiene che caratteristica della condizione umana sia quella che egli definisce "insocievole socievolezza", volendo intendere con quest'espressione la presenza negli uomini di due spinte contrastanti:

quella all'isolamento (che conduce alla sopraffazione) e quella alla socialità. Kant afferma che come conseguenza di ciò l'uomo dà vita alle leggi e dunque alla politica. L'esito finale dell'agire politico (passando attraverso guerre e rivolgimenti) sarà, a suo avviso, un generale ordinamento cosmopolitico che condurrà al pieno equilibrio degli stati nella loro vita individuale e nelle proprie reciproche interazioni (tenendo presente che, secondo Kant, ciò è il frutto anche di una dinamica che vede le singole realtà individuali influire sull'assetto politico globale e viceversa). Tale ordinamento cosmopolitico coinciderà con l'avvento di una "lega di popoli" frutto dell'unione tra gli stati. Nell'universo cosmopolitico è comunque molto importante la cura della realtà politica di ogni singolo stato proprio per il legame strettissimo esistente tra la dimensione globale e quella locale (anche se in questo contesto sarebbe meglio dire "nazionale"). La Rivoluzione Francese costituisce per Kant la prova lampante del fatto che il dispotismo stava divenendo inadeguato ai tempi a lui coevi, per cui stava perdendo la sua attualità. Kant ritiene che la Rivoluzione Francese costituisca il primo esempio di un potere sovrano e dunque di un potere legislativo non più solo idealmente bensì nei fatti nelle mani del popolo. Ciò scaturì dal gesto rivoluzionario del popolo, gesto che fu reso possibile dal fatto che

Luigi XVI consegnò il potere legislativo al popolo stesso, determinando così uno svuotamento del suo potere (e quindi della sua figura, del suo ruolo); infatti tale potere derivava (come in ogni forma di sovranità, e lo abbiamo visto) dall'essere rappresentante del popolo e di conseguenza nell'esercitarne per "delega" il potere legislativo. Kant esalta la Rivoluzione Francese quale momento che ha dato incremento alla libertà dell'individuo, alla libertà del cittadino, anche se non approva gli eccessi sanguinari a cui le diverse fazioni diedero luogo durante la rivoluzione. Ciononostante a suo avviso questo non compromette la legittimità della Repubblica di Francia scaturita dalla rivoluzione in questione. Quest'ultima portò all'elaborazione di una costituzione civile. Ora, Kant pensa che ogni costituzione (e dunque ogni legge) sia il frutto della ragione nel suo prendere atto della necessità che l'uomo si esprima secondo libertà (il che non vuol dire in maniera arbitraria). E la costituzione civile consente all'individuo di armonizzare la sua libertà con le libertà altrui, cosicché la libertà di ognuno sia sottomessa a quella dell'altro attraverso la coazione attuata dalla legge, ossia tramite la coazione esterna ottenuta mediante il diritto pubblico. La costituzione civile deve essere, secondo Kant, frutto di una precisa teoria, in quanto quest'ultima deve precedere la prassi (e quindi anche l'attuazione pratica di una costituzione).

Per Kant compito fondamentale di una costituzione civile è garantire l'uguaglianza dei cittadini; inoltre egli sostiene che tra diritto pubblico e diritto privato (che è quello che, appunto, regola la sfera individuale) non ci sia, non debba, e non possa esserci una sostanziale separazione, chè anzi l'uno deve influire e influisce sull'altro. Un altro obiettivo primario a cui deve essere volta la costituzione civile è, ripetendoci, la libertà, dove per libertà si intende la libertà giuridica (ossia quella politica) e non la libertà dell'uomo. In questo contesto di analisi della Rivoluzione Francese Kant parla anche di unità cosmopolitica che egli identifica con la fratellanza, e che ritiene sia un altro dei pilastri su cui debba fondarsi lo stato. Kant asserisce poi che nella costituzione nata dalla Rivoluzione Francese si esprime per la prima volta la sovranità del popolo. Sempre parlando della Rivoluzione Francese, ma ancora una volta con un discorso estendibile alla genericità dei casi, Kant sostiene che le vicende storiche, e quindi anche quelle politiche, vanno interpretate a posteriori, perché solo così le si può comprendere. E prendendo poi nuovamente ad esempio la Rivoluzione Francese ci dice che il diritto (ed il diritto secondo giustizia) è il fine incondizionato dello stato, il quale si fonda, appunto, sul diritto, nonché sulla libertà e sull'uguaglianza. Ciò determina uno stato razionale e fondato sul diritto. L'unificazione di un popolo, cioè

l'unificazione delle volontà, è la condizione necessaria di tutto ciò, ed è rafforzata dalla libertà d'espressione, che di conseguenza risulta basilare in un governo democratico.

Il diritto innato è, nell'opinione di Kant, il diritto che è insito nella natura dell'uomo, e che è diritto alla libertà, all'uguaglianza e all'indipendenza. Anzi, per meglio dire, la libertà è la sintesi dell'uguaglianza e dell'indipendenza. Diritto pubblico e diritto privato (diritti che Kant non separa, come abbiamo visto) non sono connaturati all'uomo, bensì sono da esso acquisiti, e sono finalizzati ad articolare, ad armonizzare le espressioni della libertà umana (una volta che se ne è fatta esperienza). Inoltre Kant identifica il diritto pubblico con il diritto cosmopolitico e asserisce che la libertà come diritto innato costituisce il fondamento ideale della sovranità del popolo (termine con cui Kant si riferisce alla totalità del genere umano, almeno tendenzialmente). Dopo la Rivoluzione Francese Kant matura la convinzione che solo con la reale emancipazione politica è possibile comprendere la libertà.

Secondo Kant il diritto innato (che ha a che fare con la libertà interna) è basilare per le leggi che regolano la libertà esterna (e dunque la sovranità), ma non ne può essere considerato il fondamento sufficiente. In altre parole, la libertà originaria costituisce il

fondamento del diritto, ma non è l'intero diritto. Quest'ultimo è costituito da regole che regolano (appunto) le azioni dell'individuo. Secondo la concezione di Kant il diritto equivale alla volontà generale perché "disciplina" le "azioni esterne" dell'individuo, e le disciplina in qualità di diritto universale, di diritto cosmopolitico. E l'universalità della legge in connubio con il potere fondano lo stato civile (altrimenti detto "stato giuridico"), in quanto in questo modo la volontà generale assume potere. Per cui quando Kant parla di legislazione universale e pubblica non intende riferirsi alla sfera del diritto pubblico comunemente inteso, bensì alla legislazione espressione della volontà generale. Ritornando al tema della libertà, notiamo che Kant identifica la libertà politica con la libertà in quanto tale. Il diritto unifica libertà e coazione (nei termini che si sono visti). Quanto alle differenze tra diritto pubblico e diritto privato (il quale ultimo coincide con il diritto personale), Kant fa osservare che quest'ultimo è di natura bilaterale, mentre il diritto pubblico è di carattere universale. Il diritto pubblico viene anche definito da Kant "diritto reale" ed è da lui considerato come ciò nella cui sfera il diritto privato deve rientrare e da cui, quindi, acquista valore e significato. Ed è anche come conseguenza di ciò che Kant ritiene che la libertà individuale non possa essere considerata se non in termini universali. Quanto al diritto innato egli

ritiene che coincida sostanzialmente con l'indipendenza, e che quest'ultima esprima la libertà a livello individuale, laddove l'eguaglianza esprime la libertà a livello universale.

Secondo Kant è necessaria l'attuazione del diritto pubblico (che a suo avviso costituisce l'organizzazione razionale delle manifestazioni esterne della libertà) soprattutto perché senza di esso la libertà in generale sarebbe insensata. Fuori dello stato del diritto pubblico c'è ingiustizia, non solo violenza e guerra.

Kant considera quale unica e vera forma di governo civile la repubblica democratica, forma di governo in cui potere legislativo e potere esecutivo sono separati, e dove il potere esecutivo risiede nel polo (nei suoi rappresentanti). La repubblica democratica è quella forma di governo in cui il potere del popolo viene istituzionalizzato, e Kant ne indica quale primo esempio la repubblica scaturita dalla Rivoluzione Francese. Secondo Kant si possono avere varie forme di governo repubblicano, e persino il dispotismo può assumere una forma repubblicana; ma è solo nella democrazia che si attua la forma autentica di repubblica, perché solo qui vige la rappresentanza (effettiva, e non semplicemente ideale) del popolo.

Laddove sono sintetizzate tutte le varie espressioni del diritto è nel diritto cosmopolitico, il quale è il risultato del fatto che i popoli della

Terra costituiscono una comunità, e contemporaneamente esso mira a rafforzare e ad affermare viepiù tale comunità. Ne *Lo stato nell'idea*, successivo agli scritti sulla Rivoluzione Francese, Kant modifica la sua concezione del diritto. Egli infatti subordina il potere esecutivo a quello legislativo. La sintesi tra potere legislativo e potere esecutivo è costituita, in questa concezione, dal potere giudiziario. È il giudice, e dunque un individuo, ad incarnare tale potere e dunque ad emettere le sentenze. Queste, essendo demandate alla sfera individuale, sono fallibili; per cui la repubblica è quella realtà governativa in cui il cittadino può negare l'obbedienza al ministro o al magistrato qualora ne ritenga ingiusta la sentenza.

Kant pensa che il governo dei popoli sia caratterizzato da progresso, per cui si passa dal dispotismo alla rappresentanza parziale per poi arrivare al vero e proprio dominio della legge in una universalità assoluta. Egli crede che in seguito all'avvento della moralità (ciò che si è verificato col Cristianesimo e con le sue successive elaborazioni) è stato necessario rapportarsi in maniera diversa alla politica. Questa, così, è stata concepita come ciò che, attraverso il diritto, deve garantire la giustizia; la quale sarà piena (ossia completa) solo tramite l'istituzione di un ordinamento cosmopolitico il quale deve poggiare sul diritto pubblico (che, e lo si è già riscontrato, coincide con il diritto

cosmopolitico) e deve portare all'avvento della pace. La politica deve mirare, attraverso ciò, a portare a compimento, ad attuazione la destinazione umana.

Un ruolo centrale nella concezione politica di Kant (ribadendo quanto già espresso) occupa il diritto cosmopolitico. Il suo massimo sviluppo è la federazione di popoli e la pace (perpetua); cosa, quest'ultima, che per Kant non si può mai attuare compiutamente ma a cui si può tendere giacché l'avvicinamento ad essa è perfettamente attuabile. Kant definisce il diritto cosmopolitico come il diritto che stabilisce l'ospitalità verso le genti e ritiene che della violazione di esso in qualsiasi punto della Terra risentano tutte le altre parti del globo. Secondo Kant il diritto costituisce l'istituzione della vera sovranità e dell'assoluta universalità della legge, e il diritto cosmopolitico viene da lui fatto coincidere con l'idea della pace, o per meglio dire con il suo concetto.⁷³

Per l'analisi della concezione sociale, politica e storica di Kant sono significativi anche i rilievi compiuti da Daniela Falcioni in *Natura e libertà in Kant*.⁷⁴ Qui la Falcioni sostiene che nell'opinione di Kant ciò che fonda la pace, la sua possibilità, è il diritto. Kant considera la pace quale bene politico e quale bene politico più alto. Egli ritiene

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Daniela Falcioni, *Natura e libertà in Kant*, Torino, Giappichelli, 2000.

però che la pace non sia una condizione che si possa realizzare attraverso un mutamento brusco, bensì che il cammino verso di essa debba essere graduale. Di conseguenza anche il diritto (e quando Kant in questo contesto parla di diritto si riferisce al diritto di ragione, ossia al diritto che scaturisce da quest'ultima) deve intervenire sulla realtà storica non attraverso azioni radicali che introducano in essa mutamenti bruschi, bensì tramite “aggiustamenti” graduali e progressivi; altrimenti si corre il rischio di distruggere le varie realtà statuali in cui il diritto, appunto, interviene. Questa gradualità viene indicata da Kant con l'espressione “lex continui”. Collegato al concetto di “lex continui” è l'altro concetto di “lex permissiva”, ossia quel concetto secondo cui la ragione nel diritto da essa espresso e valutando le caratteristiche del contesto storico sul quale va ad agire, tollera certe eventuali deficienze e contraddittorietà della condizione giuridica presente. Ciò impedisce di sfociare nell'utopia e contemporaneamente costituisce solo un rimando ad un tempo futuro dell'attuazione del perfetto stato di diritto e dunque della pace. Giacchè Kant crede che bisogna sperare nella realizzazione della pace, e che bisogna sperarlo sulla base della considerazione che la natura opera attivamente per la sua attuazione e ne costituisce la garanzia. Kant sostiene che l'altra forza che dà impulso al cammino verso la

pace è la libertà. Inoltre Kant pensa che il diritto su cui deve fondarsi la pace, in quanto diritto di ragione sia intimamente connesso all'imperativo categorico essendo derivato da quest'ultimo. Per cui Kant riconduce il diritto e le problematiche ad esso connesse alla sfera della morale. Tornando alla tematica della speranza nella possibilità di realizzare la pace, Kant pensa che tale speranza sia necessaria per consentire il cammino dell'umanità verso il meglio.

Kant afferma che la pace, la sua idea e quindi gli sforzi per realizzarla discendono dalla sfera dell'imperativo categorico (e quindi dalla sfera della morale). Inoltre per Kant la pace da realizzare deve essere fondata sull'incondizionatezza, ossia non deve conoscere condizioni. E ancora, la pace di cui parla Kant deve essere perpetua (per cui egli reputa che non sia sufficiente parlare di pace duratura).

Kant sostiene che il diritto costituisce la legge universale per cui l'arbitrio e la libertà personali vengono limitati dalla libertà altrui. In questo modo il diritto fa sì che l'azione individuale sia improntata e dunque risponda ad una massima universale. Secondo Kant il diritto discende dall'imperativo morale. Il diritto regola i rapporti esterni tra persone facendo in modo che le azioni degli uomini rispondano ad una Legge universale, secondo la massima: “ [...] opera in modo da poter volere che la tua massima debba diventare una legge universale

(qualunque sia lo scopo che tu ti proponi)”. E quanto alla pace che il diritto deve fondare, Kant considera un dovere l’adoperarsi per il suo raggiungimento e dunque per la sua realizzazione. Kant considera ciò un dovere morale e quindi un imperativo categorico. A proposito di quest’ultimo, osserviamo che secondo Kant la legge giuridica, come l’imperativo categorico, ha una necessità incondizionata.

Dunque, nell’opinione di Kant la trasformazione statale attuata dalla legge (e quindi dal diritto) deve essere graduale. Tuttavia secondo Kant si possono avere dei mutamenti radicali nella storia; mutamenti dovuti ad eventi rivoluzionari i quali sono determinati dalla natura. Dopo tali rivoluzioni si assiste ad una nuova fase di “assestamento” in cui il diritto deve continuare a procedere (nella sua azione sulla storia) in maniera graduale. Ma la gradualità del mutamento non deve provocare la perdita di vista dello scopo ultimo da realizzare che è, nel ripeterci, la pace. Mentre dal suo canto il gradualismo attraverso cui deve procedere il diritto di ragione consente, nelle sue progressive realizzazioni, di non sfociare nel chimerico e di non creare una frattura tra ideale e reale. Kant sostiene poi che è compito dei capi di governo procedere all’attuazione della trasformazione graduale delle diverse realtà statuali.

In *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, del 1784, Kant asserisce che l'obiettivo della pace può essere perseguito dall'uomo politico (nella sua attuazione delle leggi) con la buona volontà. E' soprattutto attraverso quest'ultima che, secondo Kant, il diritto può essere sottratto all'arbitrio umano. Infatti egli pensa che sebbene il diritto (che, come ben sappiamo, coincide con la legge) sia l'unico mezzo per frenare l'arbitrarietà dei comportamenti degli uomini, esso comunque soggiace alla volontà (anch'essa tendente all'arbitrarietà) dell'uomo politico (nel caso specifico alla volontà del capo supremo di un dato governo). Per cui giunge alla conclusione che è soprattutto tramite la buona volontà che si può porre rimedio a ciò. Tutto questo è necessario per la tutela del diritto che, ad avviso di Kant, fonda la giustizia e deve essere concepito come diritto cosmopolitico, ossia come legge universale che regola i rapporti tra i popoli i quali devono riunirsi in federazione. Il diritto cosmopolitico, nel suo equilibrare i rapporti tra gli stati, diviene il presupposto e la garanzia della possibilità che ogni stato abbia una costituzione civile perfetta e dei diritti del singolo individuo.

Kant pensa che ciò che determina il progresso dei popoli è quella che è stata definita "insocievole socievolezza". Essa consiste nell'essere l'uomo scisso tra la tendenza all'assoluta concordia e quella

all'isolamento egoistico dettato dalla brama di potere, ricchezza e averi. Kant sostiene che entrambe le tendenze sono pericolose, in quanto la prima conduce ad un indebolimento dei talenti, la seconda alla cupidigia. Secondo Kant l'uomo sceglie tra questi due estremi opposti la via mediana, ossia quella dell' "insocievole socievolezza" di cui parlavamo. Con l'espressione "insocievole socievolezza" ci si riferisce ad un antagonismo pacifico (per così dire) tra le forze contrastanti che separano gli uomini tra loro. Infatti secondo Kant l'individuo, nel rendersi conto dell'impossibilità di possedere ogni cosa, cerca di ottenere per sé il massimo utile possibile e così si avvede che l'unico modo per raggiungere questo obiettivo è il venire a compromesso con la libertà altrui.; per cui si affida al diritto. Quest'ultimo (il quale, lo ribadiamo, è il diritto di ragione) determina il progressivo passaggio nell'uomo dalla barbarie alla cultura e al gusto. Si tratta di un passaggio ancora una volta graduale che è opera della natura la quale, tuttavia, non può costringere l'individuo ad incamminarsi su questa strada, essendo l'uomo provvisto di libertà.

Ne *Per la pace perpetua* (1795) Kant muta alquanto prospettiva rispetto a *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*. Nella *Pace perpetua*, infatti, Kant parla di confederazione di popoli (e non di federazione). La suddetta

confederazione è quella che Kant definisce “repubblica mondiale”. Essa è data dall’insieme degli stati, i quali si costituiscono in repubbliche. Kant pensa che anche ciò costituisca l’approdo di un percorso graduale. Egli, a questo proposito, guarda alla Rivoluzione Francese come a ciò che ha mostrato il cammino da seguire, ossia il cammino verso la repubblica mondiale, appunto. Nell’opinione di Kant la rivoluzione Francese ha mostrato che la realtà dello stato repubblicano è espansiva in quanto dal momento in cui si costituisce una repubblica il suo costituirsi dà impulso alla formazione di altre repubbliche, in un processo per così dire a “catena”. Ciò avrebbe come esito contemporaneo la progressiva ed estensiva attuazione del diritto internazionale, giungendo alla realizzazione dell’obiettivo finale (auspicato da Kant e che il diritto deve perseguire) dello stato di popoli (ossia la “civitas gentium”). Per Kant questo ideale (che coincide con quello della repubblica mondiale) è tale da essere il presupposto dell’assenza di una condizione di guerra latente tra gli stati. Al termine di questo percorso concettuale Kant mostra di propendere anziché per la confederazione (dove gli stati non sono sottomessi ad alcuna coazione giuridica) per la federazione di popoli, e dunque per la lega di popoli. Quest’ultima è un surrogato della confederazione di popoli e Kant vi propende perché constatata che i

popoli, appunto, non sono disposti ad entrare in confederazione, bensì propendono per la federazione di cui stiamo parlando. Dunque, questa di Kant è una scelta frutto dell'adeguamento alla realtà storica. Anche nel caso della federazione di popoli (così come in quello della confederazione) il diritto è garanzia della libertà esterna degli individui in una condizione di contrasto pacifico. Un siffatto sistema giuridico (federativo o confederativo) non annienta la libertà individuale (appunto); mentre essa sarebbe impedita dalla presenza di un unico stato egemone, il quale si limiterebbe a produrre una situazione di disciplina, di ordine senz'anima.

Kant sostiene che solo la repubblica, e dunque la costituzione repubblicana, possa essere condizione e garanzia della pace. E ciò perché la costituzione repubblicana si fonda sulla libertà degli individui come uomini, e sull'uguaglianza nella dipendenza dalle medesime leggi (vale a dire sull'uguaglianza di fronte alla legge, come cittadini). Per Kant lo scopo primario di uno stato repubblicano deve essere proprio la garanzia della libertà esterna dell'individuo. Inoltre il legislatore deve concepire le leggi come se i cittadini fossero colegislatori; cioè deve mettere a punto delle leggi che siano espressione della volontà generale.

Lo stato repubblicano è quello in cui sussiste la compatibilità delle libertà e la conseguente condizione civile di “reciproco riconoscimento”. Quanto alla realizzabilità di tale ideale repubblicano di Kant osserviamo che questi la affida all’affiancamento dell’operato della natura a quello della ragione. Infatti egli asserisce che è proprio la natura a costringere l’uomo a fare ciò che questi non fa sulla base della sua libertà. E tale operato della natura si iscrive nella sfera del diritto pubblico, che si distingue in diritto interno dello stato, diritto internazionale e diritto cosmopolitico. Kant afferma poi che la costituzione repubblicana è la sola che si adatta al diritto degli uomini e che la natura coopera attivamente con la ragione al raggiungimento dello scopo finale della storia, che è, come abbiamo più volte ripetuto, la pace perpetua. Nel parlare della costituzione repubblicana c’è da dire che Kant la reputa la costituzione perfetta e afferma che essa è garante di pace perché, per il modo in cui è costituita, allontana la guerra (e quando, qui, Kant parla di guerra, si riferisce alla guerra di aggressione, da lui aborrita). Secondo Kant, inoltre, lo stato repubblicano “disciplina” anche gli uomini malvagi, i quali vengono indotti tramite il diritto a comportarsi come se fossero buoni. E ciò va a maggior garanzia della pace. Lo stato repubblicano risulta essere vantaggioso anche per i malvagi, che vi vedono tutelati i propri

interessi. Anche gli individui che non sono malvagi trovano la loro utilità nella repubblica, in quanto essa, essendo garante di pace, tutela i loro averi (e l'uomo, secondo Kant, è in genere spinto ad agire dalla ricerca del proprio interesse). Gli uomini, afferma Kant, agiscono in modo da favorire il processo del repubblicanesimo, a volte inconsapevolmente. Infatti la natura, nell'affiancare la ragione nel cammino verso l'attuazione della forma completamente compiuta del diritto, (che è la repubblica nella sua espressione perfetta) segue il suo corso e fa ciò che deve fare, che lo si voglia o no; per cui essa fa anche ciò che gli uomini trascurano di fare. Kant sostiene che ciò sia dimostrato da eventi come la Rivoluzione Francese, i quali rivelano che non si può indugiare e resistere a processi che si impongono da sé e che da sé medesimi scrivono la loro storia. Quando Kant parla di natura si riferisce sia alla successione causale degli eventi che agli impulsi innati che determinano nell'uomo determinate azioni. La medesima natura, cooperando con la ragione (come abbiamo detto) favorisce l'entrata dei singoli stati in federazione; un'entrata che è frutto di una decisione libera. La federazione di popoli è, nell'opinione di Kant, garanzia della pace perpetua, che costituisce il fine, il compimento, la destinazione ultima dell'umanità. Ritornando alla tematica dell'interesse e del profitto, ribadiamo il concetto secondo

cui, a giudizio di Kant, l'interesse personale (ossia l'interesse di natura economica, che porta a tutelare i propri averi e a ricercarne di ulteriori) costituisce la principale spinta all'azione dell'individuo. La ricerca e la tutela di tale interesse porta, secondo Kant, al progressivo crearsi di una rete di rapporti commerciali internazionali che tendono ad espandersi su scala globale. È la natura che produce tale comportamento negli individui. E a tutela della suddetta rete di rapporti vi è il diritto cosmopolitico il quale non regola solo i rapporti tra gli stati (cosa che, invece, fa il diritto internazionale), bensì interviene anche ad armonizzare i rapporti tra i singoli individui quali cittadini del mondo. Anche in questo caso, cioè quello della costituzione commerciale globale, vale il criterio della progressività (con cui essa si realizza). Il diritto cosmopolitico è l'ultimo momento nel percorso dell'attuazione del diritto pubblico. Il primo momento è costituito dal diritto interno dello stato, il secondo dal diritto internazionale. La natura produce negli uomini la conflittualità di cui abbiamo parlato, e che li porta ad accordarsi proprio nel diritto. Nel caso della confederazione di popoli, essa costituisce il risultato della presa di coscienza, da parte dell'individuo, della necessità (per il perseguimento del proprio interesse) di accordarsi onde evitare la guerra. Infatti le diversità di lingua e religione, prodotte dalla natura,

creano una situazione di pericolo; quest'ultima, dunque, viene considerata positivamente da Kant poiché genera l'accordo suddetto.

Soffermiamoci ora sul concetto di diritto di ragione in Kant. Questi definisce "diritto di ragione" il diritto di natura. Si tratta del diritto che la ragione di ogni uomo è capace di concepire a priori. Esso costituisce la base, l'origine di tutti i principi giuridici, di tutte le leggi positive.⁷⁵

Da quanto si è detto fin'ora risulta chiaro, tra l'altro, che è il diritto l'elemento centrale della concezione politica di Kant. Come fa notare Augusto Guerra, nel giudizio di Kant "...fini dell'uomo sono soltanto l'attività e la civiltà, il cui più alto grado può essere soltanto il prodotto di una costituzione dello stato ordinata secondo il concetto dei diritti dell'uomo."⁷⁶

Nel pensiero politico di Kant occupa un ruolo primario anche il principio della dignità dell'uomo; ed è ciò che ha messo in evidenza anche Corrado Bertani riferendosi al *Conflitto delle facoltà*:

"Come si vede, tanto il saggio sul progresso quanto l'introduzione ruotano intorno al concetto di prudenza politica e al problema del suo uso distorto. [...] I due testi, inoltre, sono concordi anche nel sostenere

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Augusto Guerra, Introduzione a Kant, Roma – Bari, Laterza, 2000.

la possibilità di formulare gli imperativi ipotetici della politica in modo da renderli rispettosi della dignità dell'uomo: in un caso riguardo all'ordinamento dell'insegnamento superiore, nell'altro alla costituzione stessa dello stato. La loro corrispondenza è quindi maggiore di quanto sembri a prima vista, e in tal senso è lecito sostenere, almeno rispetto al tema qui trattato, che la parte introduttiva del *Conflitto delle facoltà*, composta per ridure a unità sistematica scritti redatti in occasioni e tempi diversi, abbia raggiunto il suo scopo.”⁷⁷

Un aspetto imprescindibile della prospettiva politica kantiana è il fatto che Kant ritiene che l'umanità sia incamminata verso il meglio, da ogni punto di vista; di conseguenza anche per quanto riguarda il diritto. Su ciò si è espressa anche Carla de Pascale la quale ha sottolineato che, nell'opinione di Kant, che in questo modo risulta essere orientata ad una prospettiva universalistica, è possibile individuare una tendenza verso il progresso di tutto il genere umano; e ciò sulla base della constatazione che l'uomo è capace di agire e quindi di essere causa (degli eventi). L'universalismo di questa

⁷⁷ Kant e il conflitto delle facoltà, a cura di Corrado Bertani e Maria Antonietta Pranteda, Bologna, il Mulino, 2003.

prospettiva sta anche nel fatto che Kant ritiene che anche in passato il genere umano sia stato incamminato verso il progresso.⁷⁸

2.2. I principi della giustizia politica in Kant.

Un altro autore di rilievo per quanto riguarda l'analisi del pensiero kantiano è il già citato Otfried Hoffe. Questi illustra adeguatamente gli aspetti del suddetto pensiero. Di Hoffe prendiamo in considerazione nuovamente, per quanto concerne l'argomento di cui ci stiamo occupando, il testo intitolato *Immanuel Kant*.⁷⁹ Hoffe, nell'opera appena menzionata, afferma che il pensiero di Kant, fondato sulle idee di ragione e libertà, critica e maggioranza, è un pensiero estremamente attuale. Nell'ambito del discorso che si sta facendo in questo capitolo, osserviamo che (ed è sempre Hoffe a riferircelo) Kant pensa che anche se nel diritto, in ciò che vi sta a monte, (ossia nel movente che ne costituisce l'origine) è presente la morale, un comportamento conforme al diritto non è automaticamente un comportamento morale. Esso è necessariamente un comportamento legale; ma per verificare la moralità bisogna verificare l'intenzione che vi è dietro.

⁷⁸ Carla De Pascale, La costituzione repubblicana al punto di confluenza fra diritto e morale, ovvero della libertà dello storico, in Kant e il conflitto delle facoltà, cit., pp. 171 – 190.

⁷⁹ Otfried Hoffe, Immanuel Kant, cit.

Nonostante la fondatezza del pensiero filosofico – politico di Kant, continua Hoffe, la filosofia politica del filosofo in questione ha avuto una scarsa considerazione in epoca moderna. Kant è teorico della politica della libertà e i primi scritti in cui espone il suo pensiero politico sono: *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), *Sopra il detto comune: Questo può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica* (1793), II. *Diritto dello stato*, (contro Hobbes), III. *Diritto dei popoli* (contro Moses Mendelssohn) e *Per la pace perpetua* (1795). Ma, ci dice Hoffe, l'idea di fondo della sua filosofia politica la si trova già nella *Critica della ragion pura* dove, fin dalla prima edizione, si legge che la legge deve fondarsi su principi che garantiscano il massimo di libertà possibile per l'individuo rendendo possibile la coesistenza della libertà di ciascuno con quella dell'altro. Un'indagine sistematica della dottrina del diritto si trova nella *Metafisica dei costumi*.

Kant è un pensatore politico dell'Illuminismo (in quanto esprime le istanze illuministiche) e i pensatori che, nell'ambito del pensiero politico, esercitano un maggiore influsso su di lui sono Grozio, Hobbes e Rousseau.

La filosofia politica di Kant è inserita nel diritto di natura (nel senso di diritto razionale critico); inoltre la concezione kantiana del diritto è

fondata non sull'esperienza ma su principi a priori. Kant, consapevolmente, si occupa "solo" dei "principi metafisici" (come egli stesso li definisce) del diritto, cioè dei principi a priori su cui il diritto si fonda. E questo perché egli si occupa di filosofia del diritto, la quale è indipendente dall'esperienza. Kant è consapevole di ciò, e quindi anche del fatto che la filosofia del diritto non può sostituire il legislatore, l'esperto di diritto ecc. Ma Kant è consapevole anche del fatto che le leggi si rivelano razionali, giuste, solo in quanto fondate su principi a priori (quelli che indaga, appunto, il filosofo). Per cui egli ritiene che anche soggetti come i legislatori, gli esperti di legge ecc. non possano fare a meno dei filosofi. Nell'indagine che Kant compie del diritto asserisce che, come si è visto, vi è comunanza tra diritto e morale, che il diritto è garante della libertà esterna (ed esso riguarda dunque quest'ultima e non la libertà interna, la quale è indipendenza della volontà da impulsi, bisogni e passioni). Il diritto rende possibile la convivenza tra persone. E qui per persona Kant intende non un concetto antropologico bensì un concetto giuridico specifico, ossia l'individuo in quanto capace di azioni, e dunque responsabile. Lo stato, attraverso il diritto, deve essere garante della libertà esterna dell'individuo sulla base di leggi universali. Secondo Kant non è la felicità individuale lo scopo primario di uno stato. Questo vuol dire

che lo stato deve perseguire la felicità individuale indirettamente, appunto garantendo la libertà esterna degli uomini (ed è quest'ultimo l'obiettivo primario, nel senso di obiettivo diretto, dello stato).⁸⁰ In riferimento a quest'ultima tematica riportiamo quanto Kant afferma nello scritto dal titolo *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la prassi*:

“*Diritto* è la limitazione della libertà di ognuno alla condizione dell'accordo di questa con la libertà di ogni altro, in quanto ciò sia possibile secondo una legge universale; e *diritto pubblico* è l'insieme delle *leggi esterne* che rendono possibile un tale accordo onnicomprensivo. Ora, dato che ogni limitazione della libertà attraverso l'arbitrio di un altro si chiama *coazione*, ne consegue che la costituzione è un rapporto di uomini *liberi* che però (senza pregiudizio per la loro libertà nel complesso delle loro relazioni con altri) sta sotto leggi coattive: poiché la ragione stessa lo vuole, e precisamente la ragione legislatrice pura *a priori*, che non tiene in considerazione alcun fine empirico (fini che vengono compresi sotto il nome generale di felicità); in quanto riguardo alla felicità e a dove essa sia da riporre gli uomini la pensano del tutto diversamente, così che la loro volontà

⁸⁰ Ibidem.

non può essere ricondotta sotto nessun principio comune, dunque anche sotto nessuna legge esterna che si accordi con la libertà di ognuno.”⁸¹

Nel medesimo saggio Kant afferma che ”ogni diritto consiste esclusivamente nella limitazione della libertà di ogni altro, in quanto essa possa coesistere con la mia secondo una legge universale.”⁸²

Ritorniamo a Otfried Hoffe e al suo testo su Kant ripetutamente citato. Qui Hoffe ci rivela che per Kant è l’azione e non l’intenzione che ne è alla base a contare nello stato di diritto, mentre la moralità del diritto sta nel suo essere garante della libertà esterna. Il diritto è necessario per garantire la convivenza tra gli uomini.⁸³ In proposito Kant, in *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, sostiene quanto segue:

“Dato che solo nella società, e precisamente in quella che possiede la massima libertà e quindi un generale antagonismo dei suoi membri ma insieme la più rigorosa determinazione e assicurazione dei limiti di tale libertà, così che essa possa coesistere con la libertà degli altri: - dato che solo in tale società può essere raggiunto nell’umanità il

⁸¹ Kant, Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la prassi, in Kant. Scritti di storia, politica e diritto, a cura di Filippo Gonnelli, Roma – Bari, Laterza, 2002, p. 137.

⁸² Kant, Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la prassi, cit., p. 139.

⁸³ Otfried Hoffe, Immanuel Kant, cit.

supremo scopo della natura, cioè lo sviluppo di tutte le sue disposizioni, e dato che la natura vuole anche che l'umanità debba attuare da sé questo fine, come ogni fine della sua destinazione, allora il supremo compito affidato dalla natura al genere umano è una società in cui la *libertà sotto leggi esterne* sia congiunta al massimo possibile grado con una forza irresistibile, vale a dire una *costituzione civile* perfettamente *giusta*, perché la natura può raggiungere i suoi ulteriori scopi solo per mezzo della soluzione e dell'esecuzione di tale compito. A costringere l'uomo, altrimenti così ben predisposto ad una libertà incontrollata, ad entrare in questo stato di coazione, è la pena; e precisamente la massima fra tutte le pene, quella che reciprocamente si procurano gli uomini, le cui inclinazioni fanno sì che essi non possano stare a lungo l'uno accanto all'altro in selvaggia libertà. Solo in un tale recinto, qual è l'unificazione civile, queste medesime inclinazioni producono il migliore effetto: al modo in cui gli alberi in un bosco crescono forti e diritti proprio perché ognuno di essi tenta di togliere all'altro aria e sole, costringendosi a vicenda a cercare sopra di sé; mentre quelli che, in libertà e separati dagli altri, gettano i germogli a loro piacere, crescono deformati, obliqui e ritorti. Ogni cultura ed arte che adorni l'umanità, l'ordine sociale più bello, sono frutti dell'insocievolezza, che è costretta da se stessa a disciplinarsi e

dunque, attraverso un'arte forzata, a sviluppare compiutamente i germi della natura.⁸⁴

Il diritto in Kant (e ci richiamiamo di nuovo a quanto afferma Otfried Hoffe⁸⁵) ha, come si è visto, una imprescindibile valenza morale. Quest'ultima, però, non coincide con l'eticità individuale, bensì è data dal principio della legalità universale. Si tratta, dunque, di un'eticità che prescinde da ogni processo alle intenzioni. Il diritto kantiano è quello che permette la coesistenza e la compatibilità della libertà dell'uno con quella dell'altro secondo una legge universale. La costrizione nel diritto è finalizzata proprio a questo scopo, e quindi è necessaria. Ma è una costrizione che, per essere legittima, non deve andare oltre il suddetto obiettivo (e di conseguenza oltre il suddetto compito). Attraverso una costrizione siffatta il diritto deve impedire le interferenze arbitrarie (e conseguentemente illegittime) con cui gli individui limitano la libertà altrui (tenendo per fermo che in questo contesto si parla di libertà esterna). Il diritto (ossia la legge) è dunque intimamente connesso con i diritti dell'uomo;

⁸⁴ Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Kant. Scritti di storia, politica e diritto, cit., pp. 34 – 35.

⁸⁵ Otfried Hoffe, *Immanuel Kant*, cit.

Infatti secondo Kant l'unico diritto dell'uomo (e quando, qui, parliamo di diritto dell'uomo, intendiamo il diritto innato nell'uomo) è il diritto alla libertà esterna. E sappiamo bene che è al diritto razionale che è affidato il compito di garantire tale libertà. Kant afferma che i diritti umani (che si riassumono nel diritto dell'uomo di cui si sta discutendo) hanno un'origine prestatale (in quanto sono innati nell'individuo), ma il loro principio e criterio è la volontà generale (del popolo di uno stato), poiché i diritti umani sono garantiti solo dal diritto pubblico di uno stato.

Kant suddivide il diritto in diritto pubblico e diritto privato. I predecessori a cui egli si riallaccia nel formulare alcuni aspetti della sua dottrina del diritto pubblico sono diversi. Da Hobbes trae l'elemento del motivo razionale della necessità di uno Stato; tale motivo è costituito dalla necessità, appunto, di superare lo stato di natura. Da Locke trae la concezione dei diritti inalienabili dell'uomo, nonché, come anche da Montesquieu, l'idea della divisione dei poteri (idea che è parte integrante della sua concezione del diritto). Infine da Rousseau ricava la convinzione che è solo la volontà generale il principio critico – normativo sommo di ogni legislazione positiva. Kant afferma che il diritto pubblico si realizza esclusivamente all'interno dello stato di diritto e che lo stato di diritto è il garante

della giustizia politica. Nella concezione kantiana la repubblica è l'unica forma di stato in grado di attuare lo stato di diritto pubblico (il quale si fonda sulla volontà generale). Lo stato di diritto si fonda sulla pace e quindi su di una legge universale volta al superamento dei conflitti. La legge dello stato di diritto deve poggiare sul consenso universale.

Una posizione di primaria importanza nella concezione politica di Kant occupa la sua idea relativa alla federazione di popoli. Quest'ultima, nell'ideale kantiano, deve essere costituita dall'associazione di tutti gli stati del mondo. Essa è necessaria per superare lo stato (naturale) di guerra latente esistente tra gli stati sunnominati. La federazione di poli, dunque, ha il compito di regolare i rapporti tra gli stati rendendoli pacifici, se non ancora amichevoli. Si badi bene che la federazione in questione non ha alcun potere sovrano, per cui da essa è messa al bando ogni ingerenza negli affari interni degli stati. L'ideale kantiano della federazione di popoli è l'idea da cui hanno preso le mosse la Società delle Nazioni prima e le Nazioni Unite poi. Kant ritiene che il cammino verso il meglio dell'umanità coincida con il percorso che conduce all'avvento della federazione di popoli e dunque alla costituzione cosmopolitica, ciò che fonda la pace,

e la pace perpetua.⁸⁶ Kant fonda la costituzione cosmopolitica sul diritto cosmopolitico. Circa quest'ultimo egli afferma:

“Ora, dato che la comunanza (stretta o meno) ormai dovunque prevalente tra i popoli della Terra si è estesa a tal punto che la violazione del diritto compiuta in *un* punto della Terra viene percepita in *tutti*, l'idea di un diritto cosmopolitico non è un modo chimerico e stravagante di rappresentarsi il diritto, ma un necessario completamento del codice non scritto sia del diritto dello Stato che del diritto delle genti, per il diritto pubblico degli uomini in generale, e così per la pace perpetua, verso cui si può sperare di trovarsi in continuo avvicinamento solo a questa condizione.”⁸⁷

Ancora una volta Hoffe⁸⁸ ci dice che Kant, nonostante alcuni dubbi, è ottimista circa la possibilità dell'avvento della federazione mondiale di popoli (avvento che egli fa coincidere con la realizzazione della destinazione dell'umanità). Si è visto che è la pace perpetua ciò a cui porta (e a cui deve portare, quale suo scopo) la costituzione cosmopolitica. Nella concezione di Kant la pace perpetua di una comunità giuridica mondiale è lo scopo giuridico ultimo

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Kant, Per la pace perpetua, in Kant. Scritti di storia, politica e diritto, a cura di Filippo Gonnelli, cit., p. 179.

⁸⁸ Otfried Hoffe, Immanuel Kant, cit.

dell'umanità.⁸⁹ E' l'insocievole socievolezza a costituire la causa di ogni progresso dell'umanità. Essa è, secondo Kant, il motore della storia. Trovo qui opportuno riportare il passo in cui Kant, in *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, si esprime proprio sul concetto di "insocievole socievolezza":

“Per antagonismo intendo qui la *insocievole socievolezza* degli uomini; vale a dire la loro tendenza ad unirsi in società, che tuttavia è congiunta ad una continua resistenza, la quale minaccia continuamente di sciogliere tale società. Nella natura umana c'è con evidenza la disposizione a tutto questo. L'uomo ha una inclinazione ad *associarsi*: poiché in tale stato sente in maggior misura se stesso in quanto uomo, sente cioè lo sviluppo delle sue disposizioni naturali. Ha però anche una forte tendenza a *isolarsi*: perché trova in sé, allo stesso modo, la proprietà insocievole di voler condurre tutto secondo il proprio interesse, e perciò si aspetta resistenza da ogni lato, come sa di sé che egli, a sua volta, è inclinato a far resistenza verso gli altri. È questa resistenza che risveglia tutte le forze dell'uomo, che lo conduce così a superare la sua tendenza alla pigrizia e, spinto da desiderio di onore, potere o ricchezza, a procurarsi un rango fra i suoi consoci, i

⁸⁹ Ibidem.

quali non può *sopportare*, ma di cui anche non può *fare a meno*. Così si producono i primi veri passi dalla barbarie alla cultura, che consiste propriamente nel valore sociale dell'uomo; così si sviluppa a poco a poco ogni talento, si educa il gusto e, anche grazie ad un continuo Illuminismo, si producono le premesse per la fondazione di un atteggiamento di pensiero che col tempo può trasformare in principi pratici determinati la rozza disposizione naturale al discernimento etico, e così infine trasformare in un tutto *morale* un accordo *patologicamente* forzato ad una società. Senza quelle proprietà – in sé certo non proprio degne d'essere amate – dell'insocievolezza, dalla quale nasce la resistenza che ognuno deve necessariamente incontrare nelle sue pretese egoistiche, tutti i talenti rimarrebbero eternamente racchiusi nei loro germi, in un'arcadica vita pastorale di perfetta concordia, appagamento e amorevolezza: gli uomini, mansueti come le pecore che conducono al pascolo, non darebbero alla loro esistenza un valore superiore di quello che essa ha per questo loro animale domestico; non colmerebbero il vuoto della creazione riguardo al loro fine, in quanto nature razionali. Si rendano dunque grazie alla natura per l'intrattabilità, per la vanità suscitatrice di invidiosa rivalità, per l'invincibile brama di ricchezze o di dominio! Senza di esse tutte le disposizioni naturali innate dell'umanità giacerebbero in eterno non

sviluppate. L'uomo vuole concordia; ma la natura conosce meglio ciò che è buono per il suo genere: essa vuole discordia. Egli vuol vivere comodo e contento; ma la natura vuole che egli debba gettarsi dall'indolenza e da un'inerte contentezza nel lavoro e nelle fatiche, in modo da trovare invece anche il mezzo per trarsi felicemente fuori, di nuovo, da queste ultime. Gli impulsi naturali a fare tutto ciò, le fonti dell'insocievolezza e dell'universale resistenza, da cui vengono tanti mali, ma che spingono ancora ad un nuovo tendersi delle forze, e dunque ad un ulteriore sviluppo delle disposizioni naturali, rivelano così l'ordinamento di un saggio creatore; e non, invece, la mano di uno spirito maligno che si sia intromesso nella sua divina costruzione o che, per invidia, l'abbia mandata in rovina.”⁹⁰

2.3. *La concezione statuale di Kant.*

Kant, come dice Augusto Guerra,⁹¹ nella sua recensione a *Idee sulla filosofia della storia dell'umanità* di Herder, parla ancora una volta della finalità dell'umanità, e afferma che essa coincide con una costituzione dello stato ordinata secondo il concetto dei diritti dell'uomo. A proposito di finalità dell'umanità è in *Congestture*

⁹⁰ Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in: *Kant. Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 33 – 34.

⁹¹ Augusto Guerra, *Introduzione a Kant*, cit.

sull'origine della storia che Kant delinea il percorso storico dell'umanità, cominciando con l'affrancamento dall'istinto per arrivare allo stato di diritto. Su questa tematica Guerra ci dice che il percorso storico dell'umanità coincide con il cammino verso il meglio. È questo un cammino che inizia con l'affrancamento dell'uomo dall'istinto e che lo conduce al pieno dispiegarsi della ragione. Lungo tale percorso gli uomini acquisiscono la moralità (che si esprime, tra l'altro, nella costumatezza e nel gusto per la bellezza) e comprendono di essere essi stessi il fine della natura. Per cui, gli uomini apprendono che, mentre si può fare uso delle cose e degli animali come mezzi, l'uomo va considerato solo quale fine. Il cammino verso il meglio dell'umanità è, secondo Kant, un percorso indefinito. Quanto alla ragione kantianamente concepita c'è da dire che Kant ritiene che con l'affermarsi definitivo della ragione l'uomo scopre il diritto. Diritto e ragione sono, in questa prospettiva, i contrassegni salienti dell'umanità. In definitiva, Kant sostiene che la storia dell'uomo è storia della libertà e che è storia del male (a differenza della storia della natura, che è storia del bene perché è opera di Dio) in quanto è opera dell'uomo. Tornando alla tematica del progresso politico, il quale ultimo (come si può comprendere da quanto si è detto precedentemente) è parte integrante del progresso dell'umanità,

osserviamo che nell'ottica kantiana la libertà di pensiero è vista come condizione imprescindibile di esso, come Kant asserisce in *Che cosa signifaca orientarsi nel pensare?* – saggio del 1786. Inoltre l'attuazione del diritto viene vista da Kant come dovere da compiere, mettendo in secondo piano il perseguimento della felicità individuale. Quanto agli stati, questi tendono a sopraffarsi reciprocamente, per cui, dati i mali e gli inconvenienti che da ciò derivano, essi sono spinti a dar luogo ad una “federazione sulla base di un diritto internazionale stabilito in comune”. Ne *Il conflitto delle facoltà* Kant ci dice che la piena attuazione dello stato di diritto non è una chimera, bensì un ideale, la tensione verso il quale deve essere la norma del vivere. Nella medesima opera Kant sostiene che la Rivoluzione Francese ha mostrato che tale percorso si può effettivamente compiere; ma a suo avviso il progresso giuridico va perseguito attraverso riforme periodiche dello stato, piuttosto che tramite rivoluzioni.⁹²

Altre considerazioni importanti sulla filosofia politica di Kant le troviamo nell'opera di Ernst Cassirer intitolata *Vita e dottrina di Kant*.⁹³ Qui Cassirer asserisce che in *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* Kant afferma che la società nasce dall'insocievolezza degli uomini per fare in modo che le libertà

⁹² Ibidem.

⁹³ Ernst Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, Firenze, La Nuova Italia, 1997.

individuali si limitino vicendevolmente (trovando comunque espressione proprio grazie all'insocievolezza). Il limitarsi reciproco delle volontà (che si avvale come di uno strumento anche del diritto) è, secondo Kant, il fine di ogni fase di evoluzione storica. Secondo Kant l'evoluzione storico – culturale dell'umanità coincide con il progresso e con il crescente possesso dell'idea della libertà. Venendo al cosmopolitismo kantiano rileviamo che è il senso cosmopolitico che, secondo Kant, estende l'idea di legalità e di moralità con cui sono organizzate le singole costituzioni statali “al tutto delle unità etniche e statali particolari”, così da dar vita all'ideale di un diritto internazionale universalmente valido. Dobbiamo poi dire che la concezione politica di fondo di Kant affonda le sue radici in Rousseau. Inoltre la appena menzionata concezione politica trova la sua attuazione pratica nella Rivoluzione Francese, la quale è vista da Kant come “la promessa che si realizzi il puro diritto di ragione”.

Per Kant il problema caratteristico di ogni teoria politica consiste nel vedere come armonizzare le diverse volontà individuali in una volontà collettiva (facendo in modo di non annullare l'individualità delle singole volontà, bensì ponendosi verso di essa in maniera diversa). Da quanto si è or ora detto scaturisce che il problema fondamentale di ogni teoria del diritto e dello stato filosoficamente intesa è il come

conciliare le volontà individuali, cioè il come fare in modo che esse si limitino reciprocamente sulla base del diritto di ragione. L'appena citato problema di fondo della teoria del diritto e dello stato filosoficamente intesa si inserisce nell'ambito delle idee del XVIII secolo preminenti a riguardo, ossia l'idea dei diritti inalienabili dell'uomo e quella del contratto sociale.

Secondo Kant l'ideale giuridico da perseguire (ossia quello di un diritto internazionale improntato all'universalismo) non si è mai attuato né potrà mai attuarsi compiutamente nella storia. Per cui bisogna tendere a tale ideale e averlo come idea – guida. L'ideale giuridico, così come lo concepisce Kant, deve spingere il legislatore ad agire in nome della volontà generale. Un'altra questione che Kant affronta esponendo la sua filosofia politica è quella relativa all'essere giusto o meno opporsi all'eventuale ingiustizia arrecata da chi detiene il potere politico. Circa questa questione Kant è dell'avviso che l'unica opposizione legittima ai poteri recanti con sé l'ingiustizia è quella del pensiero, e dunque la cosiddetta “libertà della penna”. Per cui secondo Kant nell'individuo deve predominare l'obbedienza alla costituzione statale ma anche uno spirito di libertà che porti ad essere critici verso le disposizioni vigenti.

La concezione kantiana dello stato si fonda sull'idea di libertà, ma quest'ultima non costituisce l'unico fondamento di tale concezione. Infatti la concezione kantiana dello stato è in bilico tra libertà e coercizione, in quanto uno stato di diritto fondato sulla coercizione costituisce la possibilità di attuazione concreta del diritto; mentre uno stato di diritto fondato sulla libertà è l'ideale giuridico. Il diritto stretto (su cui si fonda la concezione giuridica di Kant) ha per oggetto l'azione esterna dell'individuo, e dunque la libertà individuale che esso mira a garantire è la libertà esterna. Il diritto stretto (ossia quello che prescinde dalla motivazione morale che sta alla base del rispetto della legge) "è completamente esterno". Nel diritto la volontà di rispettare la legge non può fondarsi su di un impulso, bensì sulla costrizione.

Uno degli elementi fondanti della concezione statale di Kant è il contratto originario. Secondo Kant il contratto originario è l'atto con cui il popolo si costituisce in uno stato, o piuttosto l'idea di questo atto. Ancora, in uno stato il legislatore non può deliberare "ciò che l'intero popolo non può deliberare su se stesso". A questo principio, nell'opinione di Kant, devono ispirarsi tutti i governi. Passando a considerare l'ideale statale di Kant bisogna ricordare che è costituito dalla "pura repubblica". Quest'ultima è la meta che i singoli stati

devono perseguire, in modo da divenire tutti, con aggiustamenti progressivi e continui, delle repubbliche. Lo stato repubblicano è, in questa prospettiva, la forma statale ideale, in quanto esso pone la libertà (il suo principio) quale condizione della costrizione necessaria a una costituzione civile. Intimamente connesso con la concezione politica di Kant è anche il concetto (kantiano, appunto) di “progresso verso il meglio”. Kant pensa, infatti, che il destino dell’umanità si autodetermina e che è contraddistinto dal progresso verso il meglio. Di tale progresso è testimonianza l’entusiasmo suscitato dalla Rivoluzione Francese in coloro che ne hanno appreso l’accadere (e che dunque non vi hanno partecipato in prima persona). Questo entusiasmo è per Kant espressione di una precisa disposizione morale all’interno dell’umanità, disposizione che fa sperare in tale continuo progresso. La meta a cui l’umanità deve tendere è la pace perpetua. Essa è una meta a cui si può effettivamente tendere, poiché la nascita di uno stato democratico repubblicano, quale quello scaturito dalla Rivoluzione Francese, costituisce, ad avviso di Kant, la garanzia che la possibilità dell’oppressione reciproca tra i popoli diventi sempre più debole. Il perseguire la pace perpetua conduce all’avvicinamento alla condizione cosmopolitica.⁹⁴

⁹⁴ Ibidem.

Anche Jean Lacroix, nel suo libro che ha per titolo *Kant*,⁹⁵ ci elargisce rilevanti considerazioni sul pensiero politico kantiano. Nel testo in questione l'autore ci dice che la teleologia kantiana della morale è alla base della filosofia della storia così come è concepita dallo stesso Kant. Questi afferma che vi sono tre significati del termine "natura". Il primo si riferisce alla natura dentro e fuori di noi, una natura che sottostà a delle leggi (e si tratta di leggi di natura, appunto). Il secondo significato del termine "natura" rimanda alla natura intelligibile costituita dalle leggi morali che l'uomo concepisce con la sua ragione. La prima di queste leggi morali (leggi che Kant chiama "imperativi categorici") esorta ad agire facendo in modo che la massima a cui soggiace la propria azione assurga al rango di legge universale (ossia al rango di legge valida in maniera universale). Strettamente collegato al suddetto secondo significato del termine "natura" è il suo terzo significato, ossia quello di "società". Secondo Kant la società è un qualcosa di naturale all'uomo, ossia è un qualcosa a cui l'uomo, per sua stessa natura, dà vita. Kant sostiene che la società è colma di difetti. La società perfetta è quella in cui la morale si stabilisce pienamente; ed è solo attraverso il diritto che la società può raggiungere la sua perfezione. Dunque soltanto attraverso il diritto si

⁹⁵ Jean Lacroix, *Kant*, Xenia, 1993.

può giungere all'avvento della comunità umana. Kant pensa che è proprio la natura a dare impulso all'avvento della società politica (la quale, naturalmente, è la società fondata sul diritto). Dunque, la filosofia kantiana della storia è una filosofia del diritto. E in tale filosofia un ruolo di primaria importanza è attribuito alla cultura. Infatti, nell'opinione di Kant è proprio attraverso la cultura che l'umanità passa da un "consenso patologico" alla società all'essere una "totalità morale". Kant trae questo insegnamento da Rousseau, come pure la convinzione che è tramite il progresso della cultura che l'uomo sviluppa quelle inclinazioni che ne fanno una specie morale, in modo da superare il conflitto (che egli vive) tra natura e cultura. Kant sostiene (sempre sulla scorta dell'insegnamento di Rousseau) che la cultura è un compito. Nella sua concezione è soltanto tramite la cultura che la natura dell'uomo diventa umana. La natura (e dunque la vera natura dell'uomo) viene ritrovata nel momento in cui arte e cultura raggiungono la più alta perfezione.

L'arte nella sua compiutezza si converte nuovamente in natura. Quando Kant parla di arte si riferisce al diritto, all'istituzione giuridica, in altre parole all'ordine libero e razionale a cui l'uomo decide di conformare la propria esistenza. Nella concezione kantiana l'educazione e il diritto svolgono una funzione determinante nel

condurre l'uomo a ritrovare la sua natura originaria; e non solo per quanto riguarda le sensazioni e i sentimenti bensì anche per quel che attiene alla volontà autonoma e alla coscienza razionale. Come abbiamo detto, Kant trae questi insegnamenti da Rousseau, il quale sperava nel ritorno all'unità e a una vita riconciliata. Da quanto si è fin qui detto si può ben comprendere che secondo Kant il diritto costituisce un "momento" fondamentale nel percorso che deve condurre l'umanità a realizzare la propria vocazione, la propria destinazione, ossia la piena realizzazione di una vita basata sulla moralità e di conseguenza sulla libertà (poiché Kant sostiene che una vita improntata alla moralità è una vita fondata sulla libertà). Il diritto, dunque, è una tappa fondamentale verso la piena attuazione della moralità nella vita di ciascuno. Ma il diritto non è la moralità (nel senso che la moralità non si risolve nel diritto).

Kant, come Rousseau, è dell'opinione che l'umanità per progredire debba discostarsi dal suo stato di natura originario per approdare alla sua vera natura, che è la cultura. Kant asserisce che è tramite l' "insocievole socievolezza", ossia tramite l'antagonismo, che l'individuo porta alla luce i suoi talenti, che altrimenti rimarrebbero nascosti. L' "insocievole socievolezza" consiste nel conflitto tra istinto e ragione. Questo conflitto induce l'uomo a innalzarsi dallo

stato di natura a quello di cultura. Per cui la cultura è un qualcosa di naturale nell'uomo e, come si è ripetutamente detto, costituisce la sua vera natura. La storia dell'umanità, quindi, è al suo inizio lotta e guerra. Partendo da ciò la natura fa sì che l'individuo conosca la libertà (che è cultura), e di conseguenza una storia che porta al graduale superamento dei conflitti. Si comprende, così, che tale superamento non è un processo naturale (anche se ha la sua origine nella natura). L'antagonismo, le contraddizioni, sono lo strumento di cui la natura si serve per realizzare ciò che la ragione umana non può ottenere in maniera diretta. Ora, appare evidente che Kant concepisce la storia, che sembra costituita da un insieme di eventi per la maggior parte privi di razionalità, come un movimento avente un suo andamento finalistico. Allora nell'opinione di Kant la storia (e quindi l'umanità) realizza il suo fine non nel singolo individuo, ma nella specie. Il progresso dell'umanità risulta così essere dato da un percorso indeterminato, infinito; e Kant, attraverso un simile pensiero, mostra di compensare un certo pessimismo che nutre verso l'individuo con un certo ottimismo da lui nutrito verso la specie. Nel percorso compiuto dalla specie l'umanità porta a disvelamento i suoi germi naturali. Tutto ciò è opera dell'intelligibile, che ha voluto che anche nell'uomo il sensibile rispondesse alle sue leggi. Come abbiamo

precedentemente detto, il destino dell'umanità si realizza nella specie in un percorso che è infinito; e Kant afferma che mentre l'individuo è mortale, la specie è immortale. Tutto quanto si è osservato fin qui ci fa capire che l'idealismo politico di Kant è di tipo naturalistico. Nel pensiero di Kant il cammino della storia deve condurre alla piena attuazione dello stato di diritto. Tale attuazione coincide con l'avvento dello stato repubblicano che, nell'ottica kantiana, assurge al rango di forma di governo ideale (in quanto Kant pensa che sia la forma di governo più perfetta possibile). Lo stato repubblicano è quello in cui i diritti dell'uomo vengono rispettati e dove vige l'uguaglianza giuridica. Il concetto di stato repubblicano si contrappone a quello di stato paterno (che, conseguentemente, viene rigettato da Kant) in quanto lo stato paterno, a differenza dello stato repubblicano, vuole imporre ai cittadini il suo concetto di felicità; ciò che è proprio del dispotismo. Invece lo stato repubblicano lascia ai singoli individui il compito di occuparsi della propria felicità, facendo in modo che in tale ricerca le volontà individuali agiscano in armonia tra loro. Lo stato repubblicano può sussistere in presenza di regimi molto diversi, come anche la monarchia. Ora, dicevamo che lo stato repubblicano deve fare in modo che le volontà individuali, nella loro ricerca della felicità, si armonizzino tra loro. Questa armonizzazione avviene attraverso la

legge della libertà. In tal modo si garantisce una coesistenza pacifica che porterà liberamente, secondo Kant, all'avvento di una federazione di stati liberi e alla pace perpetua. Alla suddetta federazione possono prendere parte gli stati di tipo più diverso, a condizione che tendano ai fini comuni di libertà e giustizia. Quindi l'ideale politico di Kant è quello di uno stato ecumenico per la cui attuazione sono necessarie l'opera di uomini illuminati e strutture governative stabilite. È l'ideale di una comunità il più perfetta possibile, ossia una comunità in cui non esiste la guerra e organizzata, sul piano giuridico, in una struttura a trama mondiale. Il suddetto ideale è un'ipotesi, ma Kant lo considera un vero e proprio dovere, un obiettivo a cui tendere, una regola a cui attenersi obbligatoriamente nell'agire, dal momento che si è in grado di formularla. L'ideale in questione è allora una sorta di postulato pratico. Non esistono prove che lo confutino; al contrario, vi è un accadimento della storia che fornisce la dimostrazione della sua possibilità di attuazione concreta. Si tratta di un evento che mostra che una "costituzione repubblicana" che nasce dalla libertà e si propone la pace è effettivamente possibile. L'evento in questione è la Rivoluzione Francese, che nell'ottica di Kant rappresenta la prova lampante di come la libertà dia il cambio alla natura, in quanto attraverso di essa un popolo (nonostante gli sbagli) si diede la propria costituzione, e

una costituzione repubblicana. La meta a cui conduce la storia è uno stato cosmopolita universale, il quale costituisce l'ideale politico di Kant. Tuttavia Kant mantiene distinte la sfera della morale e quella del diritto. Egli concepisce separatamente la comunità morale e la comunità legale. Kant pensa che tra morale e diritto la distanza sia infinita. Nella sua prospettiva lo stato di diritto, che nasce dalla natura (la quale ha predisposto l'avvento della società politica e ha fatto in modo che l'uomo la realizzi con le sue forze e i suoi sforzi) prepara e facilita l'avvento della moralità e, appunto, la prepara, ma in esso la moralità non si risolve.

Il cammino del diritto verso la sua massima perfezione va di pari passo con il progresso verso il meglio dell'umanità. Il diritto, nel suo progredire, incrementa gli atti conformi al dovere, ma indipendentemente dai motivi che li determinano. Infatti una cosa sono le azioni improntate alla legalità, e un'altra i moventi che sono alla base di dette azioni. È nei suddetti moventi che risiede la moralità. Come l'arte, anche lo stato di diritto, nel campo politico, oltre a preparare l'avvento della morale la simboleggia. Come il bello il diritto è simbolo di moralità e in maniera più oggettiva, più percepibile del bello. Per cui la costituzione della comunità giuridica diviene mediatrice tra sensibile e intelligibile; e questo non deve meravigliare

dal momento che l'uomo stesso, che non è pura spontaneità (come invece è Dio) né pura natura, ma entrambe le cose, costituisce una sorta di cerniera tra mondo sensibile e mondo intelligibile.⁹⁶

2.4. *Altre considerazioni sull'ideale etico, politico e culturale di Kant.*

Interessanti indicazioni sull'ideale politico e quindi etico e culturale di Kant ci provengono anche dal testo di Nestore Pirillo intitolato *L'uomo di mondo fra morale e ceto*.⁹⁷ Qui Pirillo asserisce che in Kant c'è una strettissima connessione tra il discorso politico e il discorso sulla virtù. Distinguendo nell'ambito delle riflessioni sulla politica due filoni, quello del discorso sulla guerra civile e quello del discorso sulla "società politica", Kant può essere collocato in quest'ultimo. La tematica della politica della virtù è intimamente collegata alla questione che riguarda quello che è il suo ideale politico, ossia una società in cui la libertà sotto leggi esterne si coniughi al più alto grado possibile "con un potere irresistibile, cioè una costituzione civile perfettamente giusta". Per Kant politico è il processo di civilizzazione dell'umanità, ossia quello che, regolando l'insocievolezza, conduce alla morale. Lo stato di guerra latente, e quindi l'insocievolezza, nell'ottica kantiana non è solo un qualcosa di negativo, bensì anche di

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Nestore Pirillo, *L'uomo di mondo fra morale e ceto*, Bologna, il Mulino, 1987.

positivo. Infatti il concetto di progresso è legato alla guerra. Analogamente la presenza di uno stato di guerra latente ha un ruolo di primaria importanza nel processo di formazione e disciplinamento della volontà. E questo perché se tale processo non partisse dall'insocievolezza non porrebbe alcun problema. E non sarebbe presente alcun problema neppure se l'insocievolezza fosse il destino dell'uomo. È infatti evidente che qualora non sussistesse l'insocievolezza non vi sarebbe nessun conflitto tra interno ed esterno, tra desiderio e regola; non sarebbe necessaria nessuna disciplina, nessuna mediazione. Se poi l'insocievolezza fosse da considerare come il destino dell'umanità, allora il processo di disciplinamento della volontà non sarebbe affatto necessario.

Quando si parla di autodisciplinamento della volontà ci si riferisce alla sua organizzazione razionale. Infatti per Kant la volontà allo stato naturale è un coacervo confuso di impulsi istintuali. Secondo Kant la volontà razionale si afferma né nell'ordine dispotico né nel disordine anarchico, in quanto entrambi sono privi del solo elemento che può garantire l'affermazione della volontà razionale, ossia la costituzione. È infatti quest'ultima che, nella prospettiva kantiana, sola rende possibile l'equilibrio tra forza, libertà e legge. Il processo di

affermazione della volontà razionale coinvolge ogni aspetto del vivere dell'uomo.

Sono due i momenti fondamentali attraverso cui avviene la razionalizzazione della volontà: lo stabilimento di una costituzione civile e quello cosmopolitico dell'attuazione della pace perpetua tra gli stati. Kant sostiene che nel processo che conduce e che deve condurre alla realizzazione delle suddette due mete, lo stato di natura e quello di ragione (civile e cosmopolita) non sono da vedersi come due tappe successive situate all'interno di uno sviluppo rigidamente diacronico. E ciò perché secondo Kant tra lo stato di natura e quello di ragione c'è una relazione variabile ed entrambi rimangono sempre presenti.

L'attuazione della costituzione civile e della condizione cosmopolitica permette la realizzazione dello stato a misura dell' "uomo di coscienza", dell' "uomo onesto". In questa condizione la ragione, attraverso la legge, regola gli istinti. In questo modo la ragione diventa costume (sostituendosi in ciò agli istinti) in un progresso infinito. Quindi, per quanto riguarda la concezione della morale e della politica, Kant si ricollega alla prospettiva della filosofia moderna (che è, appunto, quella fatta propria da Kant di cui stiamo parlando).

Nel discorso politico di Kant rientra anche la tematica degli affetti e delle passioni, e quindi quella della costumatezza, la quale è l'esito di quel processo di educazione attraverso cui si afferma la volontà razionale. Kant distingue tra affetti e passioni. Egli asserisce che i primi si riferiscono al sentimento, le seconde al desiderio. Nell'ottica kantiana i primi sono impetuosi e irriflessi, le seconde durevoli e riflesse. Kant pensa che sia i sentimenti che le passioni impediscano il processo di autodisciplinamento della volontà; quel processo di autodisciplinamento che rende possibile il costituirsi della volontà razionale. Di conseguenza gli affetti e le passioni intralciano, in quest'ottica, anche l'azione del diritto. Per cui Kant è convinto che bisogna eliminare entrambi. E invero, egli li considera una sorta di malattia che getta l'uomo in preda ad uno stato di "anarchia pulsionale". Kant ritiene che allorquando si manifesta un sentimento o un desiderio esso esclude la ragione, e quindi non permette a quest'ultima di relazionarlo con gli altri sentimenti o con le altre passioni. Inoltre, nella concezione kantiana l'intensità con cui le passioni escludono la ragione dalla volontà è maggiore rispetto a quella dei sentimenti. Conseguentemente le passioni sono più dannose dei sentimenti. Questi si possono prevenire e guarire, mentre le passioni no. L'affetto può coniugarsi positivamente con la ragione.

Questo perché la ragione può indicare al sentimento il bene da perseguire, causando così la volontà buona. Solo la volontà morale può effettuare ciò. Le passioni, al contrario, escludono la ragione e riducono l'individuo in uno stato di schiavitù nei loro confronti. Per questo motivo dalle passioni non si può guarire. Invece dagli affetti che lo richiedano (per la loro eccessività) sì, in quanto attraverso la ragione si ripristina la freddezza d'animo. Ritornando alle passioni, Kant osserva che esse sono deleterie perché non sono rivolte dall'uomo verso le cose, ma dall'uomo verso l'uomo. Sicché l'uomo è ridotto a mezzo per i propri fini. Nella passione l'impero della ragione viene soppresso, con la conseguente negazione della libertà spirituale. Invece, nel caso degli affetti, questo impero permane; per cui la ragione rimane il principio del disciplinamento. L'affetto è una inversione provvisoria della volontà, o meglio, esso è una sua trasgressione a cui si pone rimedio tramite la legge, ossia tramite l'intervento della ragione. La passione è un'inversione radicale della volontà.

La concezione kantiana degli affetti rimanda ad una nuova concezione della felicità. Tale concezione è parte integrante della teoria politica di Kant. La teoria kantiana della felicità è strettamente connessa al rifiuto da parte di Kant dello stato assoluto; quello stato assoluto

sull'asserzione della cui necessità si erano fondate le precedenti teorie politiche.

Kant connette intimamente il problema della felicità a quello della legge (e quindi a quello del diritto). Kant sostiene che la legge deve perseguire la moralità. Per questo motivo il fine della legge non è la felicità ma la dignità dell'uomo. Il perseguimento della felicità è legittimo quando conduce alla moralità (infatti secondo Kant dalla felicità può scaturire la moralità). Dunque, la felicità è subordinata alla moralità. Da questa subordinazione della felicità alla moralità deriva la filosofia della prudenza elaborata in Germania tra il XVII e il XVIII secolo. La filosofia in questione considera la prudenza come la razionalizzazione dei mezzi per raggiungere la propria felicità. In questa concezione la prudenza riguarda la sfera del "debere", sia nei rapporti interindividuali che in quelli relativi al sociale. La prudenza, nella filosofia di cui si è detto, non riguarda direttamente lo stato, bensì il modo di "gestirsi" nel privato. Kant, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, porta la prudenza mondana (ossia la prudenza dell'uomo di mondo, dell'uomo della terra più che dell'uomo cosmopolita), alla prudenza dell'uomo privato. In questa prospettiva la prudenza confluisce nella formazione del "vir bonus" e concerne la sfera del "debere". Sempre nella *Fondazione della metafisica dei*

costumi Kant aveva detto che col termine “etica” nei tempi antichi ci si riferiva alla dottrina dei costumi in generale; tale dottrina veniva anche chiamata dottrina dei doveri. Kant continua poi asserendo che successivamente col termine considerato si tese a riferirsi alla sfera dei doveri che non ricadono sotto le leggi esterne.

Nell’opinione di Kant per condurre ad un esito positivo la socievole insocievolezza bisogna che l’uomo esca dalla condizione istintuale. Ciò, nella concezione kantiana si può ottenere ponendo come fine del proprio agire non la felicità ma la dignità. È questo il bene primario da perseguire; esso è il dovere. Quello relativo alla felicità è per Kant un bene secondario, e coincide con il benessere. Come conseguenza di queste convinzioni Kant afferma che lo stato, le istituzioni devono rispondere ad una razionalità universale all’altezza dei tempi moderni. È attraverso la morale che l’uomo disciplina le sue pulsioni interne, subordinando la felicità alla virtù.

Nel giudizio di Kant il diritto disciplina il comportamento esterno degli individui e mira a far sì che essi siano buoni cittadini. Il diritto è costituito da quell’insieme di leggi a cui i cittadini accettano di sottoporsi, quandanche nel loro animo non vorrebbero. Il diritto non riguarda l’intenzione che sta alla base dell’azione dell’individuo. Quest’ultima è di pertinenza della morale. È chiaro allora che

un'azione può essere giusta dal punto di vista del diritto ma immorale nell'intenzione che le sta a monte. Viceversa, un'azione morale può anche essere giuridicamente giusta. Da quanto abbiamo detto si comprende che il diritto riguarda l'azione, mentre la morale concerne l'intenzione.

Il diritto si riferisce all'arbitrio, il quale riguarda la facoltà di desiderare considerata in rapporto all'azione. Il diritto mira a svincolare l'arbitrio umano dall'istinto, facendo in modo che, tramite la razionalità delle leggi, divenga libero arbitrio. Parlare di libero arbitrio equivale a parlare dell'accordo dell'arbitrio di ognuno con quello degli altri secondo una legge universale della libertà. Il diritto si fonda sulla costrizione della legge. Anche la morale si fonda sulla costrizione: quella dell'imperativo morale. Ma, a differenza che nel diritto, nella morale la costrizione è voluta dal soggetto. Per cui la libertà da negativa (quale è nel diritto) diventa positiva. La negatività della libertà determinata dal diritto sta, naturalmente, nel fatto che il diritto ordina cosa "non" fare per evitare di invadere con la propria azione l'azione di un altro. Dall'esposizione delle suddette idee politiche di Kant deduciamo che, anche se apparentemente non sembrerebbe, non c'è frattura in Kant tra la morale e il diritto. Anche

se si tratta di due ambiti diversi (ed è Kant stesso a reputarli tali) tra di essi vi è continuità (come si capisce bene).

La riflessione congiunta di Kant sulla morale e sulla politica riflette lo sviluppo della filosofia europea moderna. Nell'effettuare le sue analisi sull'universo morale e su quello politico Kant sottopone a critica le filosofie tradizionali nel loro modo di rapportarsi agli ambiti di cui si è appena detto. Nel fare ciò egli espone una filosofia politica che anticipa una nuova concezione costituzionale. Centrale nella riflessione politica di Kant è il concetto di prudenza. Tale concetto viene da Kant riferito sia all'ambito della condotta individuale che a quello della totalità pratica in cui l'individuo è inserito. Quindi la tematica della prudenza si inserisce nel dibattito moderno sull'organizzazione del potere. In Kant, in particolare, vi è continuità tra dimensione tecnica e dimensione morale, anche se tecnica e morale in Kant sono disposte gerarchicamente l'una rispetto all'altra. Nell'ambito della sua riflessione sulla prudenza Kant ripensa la problematica epicurea e quella stoica. Kant inserisce la formulazione della sua teoria della prudenza all'interno della dottrina della virtù – dovere e fa della prudenza, come si è detto, uno dei fondamenti della condotta individuale come anche dell'organizzazione sociale; e la strutturazione morale che Kant pensa debba caratterizzare l'individuo

è costituita sullo stesso schema che per Kant deve vigere all'interno della società. Già negli anni '60 Kant affrontava con padronanza la tematica morale. Ma in questa fase la sua speculazione nell'universo della morale non riflette ancora un processo interiore, bensì piuttosto del quadro sociale circostante, nonché dell'intero contesto. Dal punto di vista dell'ideologia politica, Kant, nel periodo in questione, risente particolarmente del modello prussiano. Negli anni '60 Kant parla della prudenza in termini di fine dell'umanità. Kant, a quest'altezza cronologica inserisce la riflessione sulla prudenza in quella riguardante le regole dell'agire sociale e individuale, la loro forma e validità. Nella prospettiva kantiana del periodo succitato nel diritto si dà obbligazione perfetta, mentre il contrario accade nella morale. Inoltre Kant, come una conseguenza del consolidarsi dello stato militare e amministrativo prussiano, espelle dalla morale la sfera mondana e fonda la politica sulla razionalità pura. Ancora, la prudenza viene reputata (come accadrà anche negli anni '70) come quella dottrina che stabilisce le regole che indicano dove riporre la libertà. Kant elimina dalla sfera pratica la componente soggettiva, in quanto la considera un connotato fortuito che non ricade nella razionalità e nel controllo della relazione di potere (la quale coincide con il rapporto comando – obbedienza). La fortuità dell'individuo viene meno a

fronte del valore della persona. Nella formulazione della sua teoria del dovere Kant parte dalla tripartizione della sfera della morale operata dalla filosofia moderna. Questa tripartizione distingue tra l'ambito etico, quello politico e quello economico. Il dovere è strettamente collegato al comando morale. Quest'ultimo permea di sé la condotta dell'individuo nella sua totalità: coscienza e comportamento, intenzione e azione.

Nel contesto della sua riflessione di ambito politico Kant ragiona del rapporto mezzi – fini; ciò che ancora una volta investe l'intera condotta e anche l'ambito del potere organizzato e istituzionalizzato.

Si è sopra detto che la filosofia politica di Kant risente del contesto socio – politico in cui il filosofo si trova a vivere. Dal 1764 al 1778 Kant risente ancora del modello prussiano. E ciò lo porta a “trasformare” la filosofia tradizionale per adeguarla al modello in questione. Partendo da questo quadro di fondo Kant sviluppa i seguenti temi: quello di quali siano le leggi morali più alte, su cosa poggia la loro “vis movens”, ossia la loro applicazione al soggetto e infine in che cosa consista la dignità di essere felici. Tornando alla tematica della prudenza, si osserva che essa si sviluppa e si consolida con il procedere del tempo e si inserisce, come si è detto, nella tematica del disciplinamento. Al concetto di disciplinamento è

connesso quello di comando, nel cui universo confluiscono, tra gli altri, i temi dell'abilità, della prudenza e della morale. Il comando di cui parla Kant è incondizionato. Esso si sottrae al fortuito, e quindi alla dimensione della felicità (nel senso che si è visto sopra, ossia nel senso che il raggiungimento della felicità individuale non può essere lo scopo primario dell'agire morale) e si consegna alla "necessità che si chiama obbligazione".

Kant pensa che la formula del comando si diversifichi nel passaggio dalla prudenza alla virtù – dovere. Nella prudenza, inoltre, mezzi e fini si confondono. Ancora, la prudenza è un costume che è ancora natura, istintualità; per cui questo è il suo fine. Invece in una dottrina "del tutto costumata" (cioè una dottrina in cui confluiscono tutte le componenti della vita morale) la natura non ha più alcun valore e il valore a cui si impronta il costume individuale è l'uomo, la persona. È così che la morale diventa burocrazia, amministrazione, istituzione.

Si è affermato precedentemente che Kant attribuisce valore diverso alla felicità da una parte e alla virtù dall'altra. La felicità, nell'ottica kantiana, ha a che fare con il benessere. Kant afferma che i mezzi di quest'ultimo si trovano nei piaceri sensibili, mentre quelli della buona condotta si trovano nella virtù. Il fortuito, il soggettivo che è presente nell'uomo, secondo Kant si regola non con il benessere, con la felicità,

bensì con la dignità della persona, ossia con il valore. Dunque, al centro della dottrina morale kantiana vi è il valore della persona, alla quale appartengono anima e corpo. L'affermazione di questo valore fa sì che l'uomo debba perseguire la perfezione. Quest'ultima non sta in beni accidentali (come la scienza e la salute) ma in beni essenziali. La sfera della felicità, dell'utilità, del benessere (ossia la sfera del soggettivo) confluisce nella sfera dell'oggettivo (che è quella della morale, del valore) e vi è sottomessa. Kant è dell'avviso che la speranza frena l'istintualità. E quando, qui, Kant parla di speranza, si riferisce alla speranza della felicità. Per Kant l'uomo non può sperare di essere felice se non diventa un uomo migliore. Egli ritiene che il desiderio della felicità è egoistico, mentre quello di diventare migliore è morale. La razionalità più alta risiede nella moralità ed è perseguibile non da un ceto particolare, bensì da un ceto generale. Ciò che contraddistingue le persone che perseguono ciò è la volontà, la sua formazione in rapporto agli affetti e al pensiero, al comportamento e alla coscienza. Tale ceto appartiene alla società occidentale, e vede la persona mettere al bando la natura per fare della persona un valore interno assoluto.

Nella riflessione sul disciplinamento interno rientra anche quella sui sentimenti. È questa una dimensione del tutto moderna. La riflessione

sulla prudenza si iscrive nella revisione che Kant opera dei presupposti su cui la filosofia tradizionale fonda il disciplinamento interiore. In Kant, infatti, a differenza di quanto accadeva nel pensiero filosofico tradizionale non è più la prudenza ad essere alla base della regolamentazione della condotta, bensì l'eticità (nel cui ambito la prudenza, se adoperata in una certa maniera) è da ricondursi. Parlare di condotta vuol dire anche parlare di azione. Quando un'azione viene effettuata come mezzo non risponde a norme, bensì solo a regole. Viceversa l'azione che costituisce un fine sottostà alle norme. I mezzi sottostanno a norme solo nel momento in cui sono funzionali e quindi subordinati ad un fine necessario in sé.

Kant, rispetto alla filosofia tradizionale, procede alla ridefinizione dei ruoli del fortuito, della prudenza e della virtù. Nel fare ciò dà luogo ad un sistema filosofico molto più articolato e complesso di quello appartenente alla tradizione. Tornando al problema riguardante la norma ricordiamo che per Kant fondamento della normatività è il comando. Kant sostiene che ogni specie di azione ha un fondamento (del tipo, come si è appena detto, del comando) universale, il quale è legge. Quando tale fondamento coincide con l'arbitrio è "lex positiva". Nella concezione kantiana la "philosophia practica" consta di più ambiti, le cui dottrine relative Kant asserisce che bisogna

delineare con precisione. Inoltre la teoria morale di Kant abbina il fortuito alla prudenza, mentre la perfezione viene associata alla normatività.

Alla problematica morale è da ricondurre anche la meditazione sulla questione dei sentimenti. Kant suddivide questi ultimi in due tipologie. Quando Kant parla di sentimento fa riferimento al sentimento morale. Kant è dell'avviso che il sentimento è connesso a delle regole. Quindi, accanto alla razionalità quale forma di regolamentazione vi è il sentimento morale. Si tratta di due forme di regolamentazione diverse l'una dall'altra. Attraverso il sentimento morale Kant ridefinisce la dottrina della prudenza, anche se ritiene che a tale scopo ridefinitorio gli strumenti forniti dalle idee ruotanti attorno al sentimento morale siano comunque insufficienti.

Alla fine degli anni '60 Kant afferma che il valore assoluto della persona risiede nella bontà del suo libero arbitrio, ossia del suo libero agire. Il bene immediato può essere colto solo con la libertà e l'intelletto è mezzo per altri beni o per la felicità. Il sentimento morale, dal suo canto, non è un qualcosa di originario; esso è fondato su

di una legge interna necessaria che proviene dall'intelletto e che, nel suo costituire un punto di vista esterno, fa sì che l'individuo si percepisca come un soggetto fortuito, un accidente nell'universale. Ciò vuol dire che anche il sentimento nella persona è sottoposto a razionalizzazione. Questo rende la persona costumata (e tramite, appunto, regole assolute da cui derivano le massime).

Nel pensiero di Kant a detenere il ruolo più importante nell'innalzare l'uomo al di sopra del livello di natura, facendo in modo che esso possa esprimere a pieno le sue potenzialità e razionalizzandone il fine, è la cultura. Per ciò natura e cultura in ciò sono opposte. Dal suo canto il fine naturale va ricondotto all'interno di tutto ciò che, in quanto moralità e quindi razionalità, realizza a pieno il valore dell'uomo innalzandolo oltre lo stato di semplicità, a cui rimarrebbe legato se non uscisse dalla sfera della mera natura. Secondo Kant anche nello stato di rozzezza c'è una perfezione che si addice all'uomo, così come tale perfezione è presente nello stato di semplicità saggia e, naturalmente, secondo quanto si è ripetutamente affermato, nello stato che vede l'uomo raggiungere il grado più alto della perfezione fisica e morale.

Kant distingue tra il sentimento prodotto dalla ragione, e che dunque appartiene alla morale virtuosa, dal sentimento naturale, ancora legato

al mondo della vita e alle sue regole. Per Kant la volontà strutturata moralmente non può essere mediata da nessun sentimento. Inoltre la perfezione morale (e quindi la costumatezza) nel giudizio di Kant non va superata con l'attuazione dello stato di diritto, bensì va integrata in esso. Il raggiungimento della perfezione morale fa sì che si addivenga ad un appagamento che non dipende dal mondo vitale, dai vantaggi della vita. Si tratta, dunque, di un appagamento che non dipende dalla sfera degli istinti. La sfera degli istinti, dal suo canto, porta ad un appagamento che non è un valore.

Secondo Kant la regolamentazione del fortuito non si può avere attraverso la prudenza. Inoltre nell'opinione di Kant la legge morale più alta sta nel poter la ragione determinare le libere azioni. Ciò vuol dire che anche il costume interno deve essere sottomesso alla ragione, così come anche i valori etici. Quanto alla figura del principe, Kant sostiene poi che non è il principe a contenere l'uomo, bensì che è l'uomo a contenere il principe, e che come è l'uomo così è il principe. Per cui principe e uomo coincidono. Negli anni '60 Kant afferma che vi sono varie tipologie di determinazione dell'agire morale: il diritto, la bontà, l'amore di sé e l'impulso sensibile. I motivi morali sono di gradi diversi: il diritto degli altri, il proprio diritto; il bisogno dell'altro, il proprio bisogno. Ancora, il proprio utile non è motivo di

un diritto. Nella concezione kantiana le regole che determinano il comportamento morale sono, le une rispetto alle altre, in un rapporto gerarchico. Inoltre, come si è visto, l'utile non determina il diritto ma agisce soltanto sulla singola volontà. Il diritto armonizza le spinte individuali verso l'utile. L'arbitrio più alto non è sottomesso all'arbitrio altrui ma alla moralità e al diritto in generale. Nella visione di Kant il valore morale egemone è la virtù, a cui sottostanno tutti i valori attuali, l'utilità e l'onore. Kant è dell'avviso che, a livello individuale, l'attuazione pratica della morale sta nel conciliare l'inclinazione a soddisfare il proprio piacere con i principi morali. Agire in base all'utilità può condurre ai medesimi esiti di un'azione ispirata alla virtù. Ma un'azione guidata dal principio dell'utilità non sottostà a regole generali. Quanto all'onore, questo spinge ad azioni virtuose, ma bisogna mostrare di fuggirlo per conservarlo. Da quanto si è detto emerge, tra l'altro, che la moralità è la libertà non riferita all'utile individuale bensì al bene comune sotto leggi. L'eticità, ossia la dignità di essere felici, consiste nell'appagamento di questa volontà. La morale è razionalizzazione, comando, potere irresistibile. Kant ridefinisce la concezione politica della filosofia tradizionale sulla base di questi principi.

La virtù ama se stessa e questo la porta a sperare una ricompensa da un giudice che vede tutto. Questa è la speranza della felicità legata alla virtù ed è ciò che fa sì che chi agisce in base alla virtù resista al piacevole. Un'azione guidata dall'utilità può condurre alla prudenza e in tal modo può produrre gli stessi effetti di un'azione virtuosa, ma non secondo gli stessi principi. La virtù disciplina ciò che la prudenza non può disciplinare. Un comportamento improntato alla sola prudenza non può essere morale. L' "ethos" della prudenza ha dei limiti. Questi due elementi rendono evidente che la dottrina della prudenza non può sostanziare da sé sola la filosofia politica. L'etica della prudenza si colloca in una posizione ambigua tra soggettivo e oggettivo. È un'etica ancorata all'utilità e all'onore, non al valore e alla dignità. Tuttavia Kant ammette che una condotta morale richiede anche la componente della prudenza. Infatti la prudenza persegue la felicità disponendo tutte le inclinazioni dell'uomo a ciò. E attraverso ciò la prudenza va oltre il mero stato di natura, perché la felicità non è un qualcosa che si può raggiungere in maniera immediata, perché altrimenti perderebbe il suo valore morale. La prudenza va oltre la soddisfazione del singolo impulso immediato. Essa si fonda sul piacere di tutti gli stati; per cui ha una sua capacità di generalizzazione.

Dunque, per Kant l'innalzarsi dell'uomo alla moralità significa abbandonare lo stato di mera natura per giungere a quello di ragione. La morale è l'eticità, che è uno dei tre ambiti della sfera pratica. Gli altri due sono l'abilità e la prudenza. L'ambito dell'abilità è il tecnico – pratico; l'ambito della prudenza è il pragmatico e quello dell'eticità (ovvero quello della saggezza) è la morale. L'abilità ha regole, la prudenza massime, l'eticità leggi. La moralità interna proviene dalla natura dell'azione, la moralità esterna dal dovere.

Nella visione kantiana vi sono due tipi di razionalizzazione e di disciplinamento. Uno è legato al raggiungimento del benessere attraverso la congiunzione delle inclinazioni tramite la felicità e il bene. Un altro vede le inclinazioni essere connesse razionalmente tramite il bene e la felicità, intese come dignità di essere felici, dover essere. Secondo Kant la felicità sta nella virtù. A suo avviso il fine generale dell'uomo è la felicità. Quando Kant afferma ciò siamo negli anni '76 – '78. In questo periodo Kant asserisce anche che ciò che prepara praticamente la felicità è l'abilità. Questa è guidata dalla prudenza, la quale a sua volta è guidata e limitata dall'eticità. La saggezza ha a che fare con il bene più puro, ed è parimenti prudenza. Bisogna poi dire che il mondo morale così come lo concepisce Kant sostanzia la sua filosofia politica, la quale risente dell'influsso del

modello di governo prussiano. Kant è dell'avviso che la migliore condizione degli uomini secondo le regole del diritto è la società, e che la migliore condizione dell'uomo sociale ai fini della sua sicurezza è l'essere sottoposto ad un potere irresistibile. Kant sostiene poi che l'arte e la scienza fanno sì che l'uomo opponga minore resistenza a comportarsi in tale maniera. In questo modo l'uomo diventa più debole e i suoi bisogni lo conducono a sottomettersi alle leggi, anche qualora queste siano arbitrarie. Centrale nella concezione politica di Kant è la costituzione, la cui conservazione egli concepisce come bene intelligibile e legge suprema di una società civile in generale.

Tornando alla tematica della virtù – dovere, ricordiamo che nel giudizio di Kant essa si espande fino a pervadere le virtù sociali. Il dovere compenetra l'esercizio del potere, sia se è fatto proprio dalla coscienza, sia se concerne la sola prestazione comportamentale. A livello morale la condotta politica è contraddistinta dall'intreccio di prudenza e virtù – dovere. Ciò costituisce l'essenza dell'intreccio tra morale e politica. Anche per quanto concerne la condotta politica, alla base dell'agire morale vi è il comando (ossia l'imperativo irresistibile). Secondo Kant la morale più alta è propria dei ceti elevati, ma a suo avviso ad essa possono prendere parte anche i ceti

subalterni. La concezione morale kantiana fondata sulla virtù – dovere (concezione che, si è detto, sostanzia l’idea della politica di Kant) è il nucleo costitutivo dell’ideale umano di Kant, che è quello dell’uomo cosmopolita⁹⁸.

Sul cosmopolitismo kantiano si è espresso anche, come si è detto, Giuliano Marini. Questi ha affermato, tra l’altro, che è opportuno esaminare l’evoluzione del pensiero politico kantiano (giacchè tale evoluzione è presente in Kant) dall’anno della *Critica della ragion pura* a quello dello scritto *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, ossia dal 1781 al 1798. Nella *Critica della ragion pura* Kant trae l’idea di repubblica dalla “pura fonte del concetto del diritto” (per dirla con parole della *Pace perpetua*, in quanto definisce la repubblica come “una costituzione che miri alla maggiore libertà umana secondo leggi che facciano che la libertà di ciascuno possa coesistere con quella degli altri”⁹⁹). Come ci dice Marini nell’opinione di Kant ogni repubblica storica potrà avvicinarsi al concetto di perfetta repubblica ma non potrà mai realizzare la sua piena attuazione. In proposito riportiamo il brano della *Critica della ragion pura* in cui Kant afferma quanto si è appena detto: “Ora,

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Giuliano Marini, *Kant e il diritto cosmopolitico*, in: *Filosofia politica*, a cura di Maria Chiara Pievatolo.

sebbene quest'ultimo caso non possa mai aver luogo, nondimeno è interamente esatta l'idea, che pone questo *maximum* come archetipo, affinché alla sua stregua la costituzione legale degli uomini venga sempre più avvicinata alla maggiore perfezione possibile. Giacchè quale sia per essere il grado supremo, a cui l'umanità debba arrestarsi, e quanto grande, quindi, il distacco che necessariamente rimanga tra l'idea e la sua attuazione, nessuno può o deve determinarlo, appunto perché si tratta di libertà, che può superare ogni limite che le si voglia assegnare¹⁰⁰. Ritornando al saggio di Giuliano Marini preso in esame osserviamo che qui egli afferma che nello scritto *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, del 1784, Kant comincia a parlare di "organizzazione cosmopolitica". Qui Kant si sofferma per la prima volta sul problema di "pervenire ad attuare una società civile che faccia valere universalmente il diritto", come egli afferma nel titolo della quinta tesi. Secondo Kant solo in una società siffatta si può raggiungere lo scopo supremo della natura, ossia lo sviluppo di tutte le facoltà. A questo tema si farà riferimento anche nel paragrafo 83 della *Critica del giudizio*. Qui Kant parla dello "scopo ultimo" della natura, e che consiste nella cultura. La condizione che garantisce il raggiungimento di questo scopo è il costituirsi di una società civile in

¹⁰⁰ Kant, *Critica della ragion pura*, Roma – Bari, Laterza, 2000

cui un potere legittimo si oppone alle infrazioni reciproche della libertà. Condizione ulteriore è un intero cosmopolitico¹⁰¹. Esaminiamo ora da vicino il brano dell'appena citato paragrafo dove Kant afferma ciò: “Sicchè la coltura soltanto può essere lo scopo ultimo che la natura abbia ragione di porre relativamente alla specie umana. [...] La condizione formale sotto cui soltanto la natura può raggiungere questo suo scopo finale, è quella costituzione nei rapporti degli uomini tra loro, che in un tutto che si chiama società civile, oppone un potere legittimo alle infrazioni reciproche della libertà; perché solo in tale costituzione si può effettuare il massimo sviluppo delle disposizioni naturali. Ma, se anche gli uomini fossero tanto accorti da trovarla, e saggi abbastanza per sottoporsi di buon grado alla sua costrizione, sarebbe ancora necessario un tutto cosmopolita, vale a dire un sistema di tutti gli stati...”¹⁰². Torniamo al suddetto testo di Marini dove l'autore asserisce che nello scritto *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica* Kant parla di un sistema giuridico che preservi la pace nel mondo. Centrale nella formazione del pensiero politico di Kant è *Religione nei limiti della mera ragione*, del 1793. E' in quest'opera che compare per la prima volta l'idea di una repubblica mondiale. Nella *Pace perpetua* (1795)

¹⁰¹ Giuliano Marini, *Kant e il diritto cosmopolitico*, cit.

¹⁰² Kant, *Critica del giudizio*, Roma – Bari, Laterza, 2002

Kant esprime il rifiuto della sopraffazione di una comunità rispetto alle altre. Prendiamo ora in considerazione la *Metafisica dei costumi*. Qui il diritto cosmopolitico è definito *jus cosmopolitanum*. Quest'ultimo potrebbe essere definito come *jus civitatis gentium*. Quest'ultimo è il diritto cosmopolitico nella più forte accezione del termine. Nel 1798, infine, si colloca la seconda parte del *Confitto delle facoltà*, dal titolo *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*. E' lo scritto che più energicamente e chiaramente condanna la guerra, definita come il più grande ostacolo alla moralità, come l'eterna nemica del progresso¹⁰³.

¹⁰³ Giuliano Marini, *Kant e il diritto cosmopolitico*, cit.

CAPITOLO III L'odierno punto di vista cosmopolitico

3.1. *Le disuguaglianze generate dalla globalizzazione.*

La società contemporanea è la società del cosmopolitismo e della globalizzazione che si possono considerare due fenomeni collegati. Si tratta di una società dai molteplici aspetti e dai molti problemi. Osservando la realtà avvertiamo la necessità di edificare una società più giusta, più equa, dal momento che la globalizzazione ha acuito alcuni mali dell'umanità. Ad esempio essa ha incrementato il divario tra popolazione ricca e popolazione povera. A questo riguardo consideriamo soprattutto quello che afferma Amartya Sen in *Globalizzazione e libertà*.¹⁰⁴ In quest'opera Sen si sofferma con molta profondità sulla tematica dei diritti umani, diritti che egli pone a fondamento di una società più giusta. Sen afferma che i diritti umani sono da ascrivere alla sfera della nostra umanità condivisa. Essi non dipendono dalla cittadinanza o dall'appartenenza a una nazione, bensì sono considerati prerogativa di ogni essere umano. I diritti umani non riguardano i diritti di origine costituzionale garantiti a specifiche popolazioni. I diritti umani vengono affermati (e quindi vigono)

¹⁰⁴ Amartya Sen, *Globalizzazione e libertà*, Milano, Mondadori, 2003.

indipendentemente dalla volontà dei paesi e dei governi (ad esempio, un governo può contestare il diritto legale di una persona a non essere torturata, ma ciò non mette in dubbio il diritto umano della stessa persona a non essere torturata). Amartya Sen continua asserendo che il concetto di diritto umano universale è un'idea unificatrice, perché tale diritto appartiene ad ogni individuo, a prescindere dalla nazione o dal popolo di appartenenza. Tale diritto è un qualcosa che prescinde dai diversi sistemi giuridici delle singole nazioni e che quindi, sotto questo aspetto, annulla la diversità di questi stessi sistemi giuridici. Tuttavia il medesimo diritto umano universale può essere (e spesso è) fonte di divisione e di conflitto culturale, nonché di scontro fra civiltà; e questo per vari motivi. Tanto per cominciare perché alcuni sostengono che i paesi occidentali riconoscono molti diritti umani (e basti pensare alle libertà politiche) che i paesi asiatici, invece, non riconoscono. Su questa linea si colloca la tendenza, esistente in Europa e negli Stati Uniti, a ritenere che è in Occidente, e solo in Occidente, che i diritti umani sono stati difesi fin dall'antichità. Tali teorie, enfatizzando le specificità regionali e culturali, accrescono la diffidenza delle società non occidentali verso i diritti umani universali. E se tale diffidenza può essere accresciuta è perché una tale diffidenza di base è propria delle culture non occidentali. Pensiamo in proposito

ai governi asiatici, i cui rappresentanti spesso rilevano un contrasto di fondo tra i valori propugnati dall'Occidente (valori che sono poi alla base della difesa dei diritti umani universali) e i propri valori. A ciò si aggiunga che le società non occidentali spesso vedono nei valori propugnati dall'Occidente un imperialismo culturale sponsorizzato dall'Occidente stesso. Venendo alla definizione del concetto di diritti umani universali, bisogna dire che essi sono diritti applicabili e appartenenti ad ogni individuo e caratterizzati da una portata assolutamente universale. Anche se l'affermazione e l'elaborazione dell'idea dei diritti umani universali (la quale è un fatto recente, in quanto risale all'Illuminismo) è stata attuata dall'Occidente, contributi all'elaborazione di tale idea sono giunti anche dal mondo orientale. Anche per questo non bisogna discriminare la cultura orientale. Inoltre oggi, in un'epoca di globalizzazione, è molto importante tenere conto della diversità. La necessità di riconoscere la diversità è da tener presente non solo nei rapporti tra culture diverse, bensì anche nell'ambito di una stessa cultura. Tornando al concetto dei diritti umani universali, è giusto affermare che tale concetto è unificante; infatti contribuisce alla formazione dell'idea di una comune umanità, o quanto meno la rafforza. Tuttavia, come abbiamo detto, tali diritti possono essere fonte di contrasti (in quanto sono oggetto di critiche da

parte dei separatisti culturali e da parte degli esponenti dei governi autoritari). Gli attivisti supportano i diritti umani in ogni regime (anche nei regimi autoritari).¹⁰⁵

Ancora una volta in *Globalizzazione e libertà* Sen sostiene che la globalizzazione ha prodotto molti effetti positivi per l'umanità, soprattutto il miglioramento della qualità della vita. Eppure essa ha dato luogo anche ad effetti negativi, come l'aumento della povertà. Infatti la globalizzazione ha generato rilevanti diseguaglianze incrementando, come si è osservato precedentemente, il divario tra la popolazione ricca e la popolazione povera. Il problema è, secondo Sen, prendere atto delle diseguaglianze che la globalizzazione ha generato e cercare di attuare una più equa distribuzione dei benefici della globalizzazione stessa. Ma per fare questo, secondo Sen, è necessario attuare importanti riforme istituzionali. L'autore ritiene che è già stato fatto qualcosa in questo senso, ma che ancora molto resta da fare.¹⁰⁶

Sen afferma anche che la globalizzazione deve fondarsi sulla tutela della libertà. (in quanto poggia su presupposti democratici). Egli pensa (e a ragione) che il futuro della libertà nel mondo è il fattore di maggiore importanza per il futuro della libertà del mondo. E questo perché la libertà è sia un fine di primaria importanza che un mezzo

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ibidem.

determinante del progresso. Determinante per il futuro del mondo è il consolidamento delle istituzioni che contribuiscono ad accrescere la libertà economica, politica, sociale e culturale. La libertà è un fine di primaria importanza per l'esistenza di ognuno di noi. E questo perché per ciascun individuo adulto responsabile è fondamentale e primario per la propria vita avere la possibilità (e quindi la libertà) di decidere ciò che è importante e poterlo perseguire. Ma la libertà è anche uno strumento fondamentale del progresso, se per progresso intendiamo, come abbiamo detto precedentemente, non il semplice sviluppo materiale dell'umanità, ma anche la capacità che i beni materiali (nel loro incremento) hanno sull'incremento delle possibilità e delle libertà dell'individuo. E la libertà è il primario mezzo di tale progresso poiché essa è il mezzo principale per arricchire le nostre vite. Ogni tipo di libertà può essere di impulso ad incrementare, a promuovere e a determinare altre libertà (così come i vari tipi di libertà, cioè le libertà, possono essere l'una di sostegno e di rinforzo all'altra). Dunque, sia in quanto la libertà è il fine primario dell'esistenza che il mezzo preminente del progresso, il futuro del mondo è soprattutto il futuro della libertà nel mondo. Le libertà politiche e i diritti democratici sono elementi costitutivi dello sviluppo. Lo stesso sviluppo economico sarebbe impossibile in assenza di libertà politica

(e quindi in assenza di democrazia). La democrazia ha anche una funzione protettiva, come dimostra il fatto che nei regni democratici non si verificano (e non si sono verificate) mai carestie. Per quanto riguarda la libertà di scambio e di commercio c'è da rilevare che costituisce parte integrante della libertà di base di ogni individuo. E questo perché la libertà di scambiare parole, beni o doni è parte del modo con cui l'individuo sta in società a meno che non sia ostacolato o impedito in ciò da regole o divieti. Il mercato ha una capacità dimostrata di generare crescita economica e prosperità.¹⁰⁷

Sul tema della libertà Sen asserisce inoltre che viviamo in un mondo di molte istituzioni, e dobbiamo fare in modo che esse si possano supportare e rafforzare tra loro, anziché ostacolarsi a vicenda. La possibilità di risolvere problemi antichi (come la disuguaglianza e la povertà) o nuovi (come il degrado ambientale e il sovraffollamento) dipende innanzitutto dalla capacità di rafforzare le diverse istituzioni a presidio delle diverse ma interrelate libertà.¹⁰⁸

Anche Luciano Gallino, in *Globalizzazione e disuguaglianze*,¹⁰⁹ parla delle ingiustizie generate da una globalizzazione mal gestita. Nel testo in questione Gallino afferma che la globalizzazione ha acuito il

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Luciano Gallino, *Globalizzazione e disuguaglianze*, Roma – Bari, Laterza, 2003.

divario tra paesi ricchi e paesi poveri e, all'interno di ogni paese, tra ceti ricchi e ceti poveri. Infatti la globalizzazione ha procurato enormi vantaggi a pochi (ossia alle elites della società), mentre ha reso ancora più estreme le condizioni di povertà di enormi masse di persone. Anche il ceto sociale intermedio si è alquanto impoverito, poiché si è avuta una riduzione dei salari reali, come conseguenza di una politica economica che tende a ridurre al minimo, nei paesi avanzati, il costo della forza lavoro, per fronteggiare la concorrenza dei bassi costi di produzione (e quindi anche della forza lavoro) nel Sud del mondo. La povertà nel mondo, come conseguenza del processo di globalizzazione, è aumentata. Milioni di persone lavorano in condizioni pessime e sono sfruttate; anche i bambini (i quali sono in centinaia di milioni a lavorare), gli adolescenti e le donne. Queste ultime affollano gli strati bassi della società, il loro numero è aumentato moderatamente nelle fasce medio – alte, mentre è scarso nelle fasce più elevate. Secondo Luciano Gallino la globalizzazione ha avuto aspetti sia positivi che negativi. Egli continua asserendo che mentre gli aspetti negativi sono spesso sottovalutati, quelli positivi potrebbero essere maggiormente valorizzati nelle loro potenzialità. Per cui, dato tutto ciò, Gallino sostiene in maniera legittima la necessità di una globalizzazione dal volto umano, ossia una globalizzazione più

democratica, più equa; ossia una globalizzazione che, a differenza di quella attuale, non sia imposta dall'alto (cioè dalle categorie sociali più elevate), ma sia il frutto della cooperazione tra organizzazioni internazionali (nonché istituzioni internazionali) e società civile.¹¹⁰

Altri autori che si occupano delle diseguaglianze generate dalla globalizzazione sono David Held e Anthony McGrew. I due suddetti autori in *Globalismo e antiglobalismo*,¹¹¹ affrontano tale tematica mettendo a confronto i due pareri diversi che di essa hanno da una parte i globalisti e dall'altra gli scettici. Questi ultimi affermano che la globalizzazione ha generato profonde disuguaglianze, che ha acuito il divario tra i ricchi e i poveri del mondo. Gli scettici pensano che ciò sia dovuto al fatto che la globalizzazione ha riguardato solo i paesi industrialmente più avanzati, mentre ha escluso gli altri (che di conseguenza hanno visto accrescersi la loro povertà). I globalisti hanno idee che sono diametralmente opposte rispetto a quelle degli scettici. Anche i globalisti riconoscono che la globalizzazione ha prodotto delle disuguaglianze; ma essi, a differenza degli scettici, sono convinti che sia possibile superarle e sono fiduciosi che le cose in futuro sicuramente miglioreranno. Inoltre per i globalisti non è vero

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ David Held, Anthony McGrew, *Globalismo e antiglobalismo*, Bologna, il Mulino, 2001.

che la globalizzazione ha coinvolto solo una parte dei paesi del mondo.¹¹²

3.2. *Libertà, sviluppo e identità culturali.*

Al tempo presente uno studioso che, nel dibattito sulla globalizzazione e sui problemi che essa pone, ha parlato con molta ampiezza della necessità, per il progresso dell'umanità, dell'affermazione e della diffusione della libertà dell'individuo, è Amartya Sen. Questi in *Lo sviluppo è libertà*¹¹³ effettua rilevanti osservazioni su questo tema. Dunque qui Sen ci dice che l'unico rimedio davvero efficace ai mali di cui il mondo oggi soffre (mali che consistono, sostanzialmente, con l'incrementarsi delle disuguaglianze all'interno dell'umanità; infatti se da un lato il mondo attuale è più opulento di quanto non sia mai stato, dall'altro e parallelamente un'enorme moltitudine di persone ha visto accrescersi la sua povertà), l'unico rimedio a tali mali, dicevo, è l'espansione della libertà o, per meglio dire, delle libertà. La libertà individuale ha una sua energia propria e contemporaneamente vi sono interazioni reciproche tra la libertà individuale e il contesto sociale. Infatti così come la prima agisce sul secondo, quest'ultimo fa sentire la sua azione sulla libertà individuale. La libertà è

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Amartya Sen, *Lo sviluppo è libertà*, Milano, Mondadori, 2001.

contemporaneamente il fine e lo strumento principale dello sviluppo e senza libertà non può esserci alcun sviluppo. Lo sviluppo coincide con l'espandersi delle libertà reali dell'individuo. Come dicevamo, il mondo attuale conosce un'opulenza senza precedenti ma, contemporaneamente, vede il verificarsi di gravi ingiustizie. Queste ultime consistono nel fatto che un'enorme massa di persone (la quale forse costituisce la maggioranza della popolazione mondiale attuale) non può godere di quei benefici fondamentali che rendono la vita umana dignitosa e, appunto, umana. Tali persone, dunque, non godono dei diritti umani fondamentali, e ciò sia a causa delle proprie condizioni di vita (ossia a causa della propria povertà, che nega l'accesso ai benefici che sono fondamentali per condurre un'esistenza degna di essere chiamata tale) che a motivo della presenza di regimi autoritari che negano le libertà fondamentali dell'individuo. La possibilità dell'individuo di esprimersi liberamente dipende da vari fattori, che si risolvono nel godere dei diritti fondamentali (a livello politico, sociale, economico, sanitario ecc.). Tali diritti sono costituiti dalle opportunità (di natura, appunto, sociale, politica, economica, sanitaria ecc) di cui gli individui godono. La garanzia dei diritti fondamentali è affidata alle istituzioni le quali, così, agiscono sulla libertà individuale. Ma è anche l'azione individuale socialmente

mediata (e qui il termine “socialmente” è utilizzato in senso lato) ad influire sulle istituzioni. Le libertà sono correlate, per cui date libertà danno impulso ad altre libertà. Anche le illibertà sono correlate; infatti determinate illibertà possono generare ulteriori illibertà. In quanto alle istituzioni è affidata la garanzia delle libertà esse hanno un ruolo importantissimo nella loro affermazione ed espansione. Le libertà promuovono le potenzialità generali della persona e la correlazione tra le diverse libertà deve avere ed ha come fine la promozione della libertà umana in generale. Anche i valori vigenti in un dato contesto sociale possono (nel caso siano adeguati) dare notevole impulso allo sviluppo delle libertà. Tornando all’interconnessione delle libertà, dobbiamo dire che le libertà, proprio in quanto interconnesse, possono consolidarsi reciprocamente.

Lo sviluppo deve essere finalizzato all’affermazione e all’espansione delle libertà in modo da promuovere la vita umana, rendendola migliore sotto ogni punto di vista (ossia sia dal punto di vista materiale che morale, tenendo ben presente che questi due aspetti sono profondamente connessi e che la loro compresenza rende la vita sociale la migliore possibile, consentendo, ad esempio, un’alta partecipazione sociale da parte degli individui). Il mondo odierno, come abbiamo più volte ripetuto, vede una enorme massa di persone

essere afflitta da una povertà estrema. Accanto a questo disagio materiale ve ne è anche uno morale, dal momento che a moltissime persone sono negati i diritti umani fondamentali, tra cui la libertà politica e i diritti civili. Il possesso delle libertà politiche e civili è fondamentale per l'individuo ed esse sono sia un mezzo che un fine dello sviluppo, come tutte le libertà, e dunque come tutti i diritti umani (i quali ultimi sono assicurati dal possesso delle libertà fondamentali dell'individuo). La libertà sociale si costruisce (e di conseguenza si fonda) sulla libertà individuale. La libertà individuale consiste nel decidere il tipo di vita a cui (in maniera non arbitraria) si dà valore. L'assenza dei diritti umani fondamentali riguarda non solo i paesi più poveri (nella loro interezza) ma anche quote di persone dei paesi più ricchi ed evoluti, generando profonde diseguaglianze al loro interno. Gli assetti sociali (e dunque anche le istituzioni) possono avere un ruolo decisivo nel promuovere le libertà individuali; analogamente queste ultime possono contribuire in maniera determinante al miglioramento degli assetti sociali.

Ad un dato momento nelle epoche storiche e nella società ci si trova di fronte a realtà che si rivelano essere divenute inattuali. Ma la decisione di scegliere se incamminarsi verso il nuovo o rimanere legati alla tradizione spetta agli individui che costituiscono gli universi

sociali in cui si verifica il divenire obsolete di alcune realtà, mentre non spetta a soggetti (come possono essere i dirigenti politici) che si pongono al di sopra del contesto sociale nel suo insieme. La necessità di affidare la suddetta decisione alla società nel suo insieme è ancora una volta da ascrivere alla tutela della libertà individuale, poiché il diritto di decidere in questo senso rientra nelle libertà fondamentali degli individui. Per cui da ciò si comprende che la concezione dello sviluppo come libertà è di fondamentale importanza non solo per gli obiettivi finali dello sviluppo bensì anche per le strategie con cui attuarlo. L'espansione delle libertà individuali si ottiene sopprimendo le illibertà esistenti. Nel fare questo bisogna tener presente che le modalità con cui attuare ciò e le mete che il cammino dello sviluppo volto a promuovere la libertà si prefigge variano a seconda dei contesti sociali (giacchè nel mondo ve ne sono di assai differenziati). Tenere conto di ciò significa anche tenere conto del fatto che "le libertà di persone diverse sono di diverso genere".

Lo sviluppo è libertà; e la libertà è non solo il fine dello sviluppo ma anche lo strumento attraverso cui si attua. Quando parliamo della libertà come strumento dello sviluppo intendiamo riferirci ai diversi tipi di libertà in quanto promuovono la libertà umana in generale. La libertà umana è la libertà degli esseri umani di vivere come

desiderano. Gli assetti sociali (e quindi anche lo stato) contribuiscono a definire la natura e la portata delle libertà individuali. Queste ultime fanno sì che gli individui possano accedere ai settori fondamentali (e fondamentali per un'esistenza dignitosa) della vita sociale. Tale possibilità viene indicata da Sen col termine "capacitazione". Tali capacitazioni dipendono ampiamente dalle istituzioni sociali, politiche ed economiche. Conseguentemente esse dipendono anche dallo stato e dalla società civile. I beni fondamentali di cui ogni individuo ha bisogno per condurre una vita dignitosa non sono costituiti solo dal reddito ma anche da tutte quelle opportunità sociali che garantiscono un'esistenza decorosa. Ci sono dei beni fondamentali da cui in nessun caso si può prescindere per considerare un'esistenza degna di essere chiamata tale. Altri beni, invece, si rivelano fondamentali o meno a seconda dei diversi contesti sociali; infatti ai diversi contesti sociali corrispondono diversificati parametri di vita. Si ha sviluppo se l'individuo possiede i beni necessari a consentirgli di vivere il tipo di vita a cui attribuisce maggior valore (valutando comunque sempre le effettive risorse di cui dispone). E i vari tipi di beni si rivelano fondamentali o meno, poi, a seconda non solo dei parametri vigenti in un dato contesto sociale, ma anche in relazione ai fattori oggettivi (come l'ambiente, le malattie, la distribuzione intrafamiliare) i quali

variano da un ambito sociale all'altro e nel medesimo universo sociale.

La povertà non può essere ridotta alla mancanza o scarsità di reddito.

La mancanza o la scarsità di reddito costituiscono gli elementi da cui ha origine la povertà. Ma quest'ultima va intesa in modo più ampio, come assenza di quelle capacitazioni (ossia di quelle libertà) che consentono di vivere il tipo di vita a cui si attribuisce maggior valore.

Il reddito, nel contesto dello sviluppo, ha un valore prettamente strumentale, mentre le capacitazioni hanno un valore intrinseco in quanto la giustizia sociale è data proprio dalla possibilità dell'individuo di scegliere il tipo di vita che ritiene migliore. Reddito e capacitazione sono correlati. Infatti così come il reddito è un'importante fonte di capacitazione, le capacitazioni tendono a favorire l'incremento dei guadagni (e dunque del reddito). Tuttavia, come abbiamo detto, la povertà non si risolve nell'assenza o penuria di reddito.

Di primaria importanza per la vita dell'individuo sono le libertà politiche e civili, anche nei contesti caratterizzati dall'indigenza e nei quali, dunque, sembrerebbero primari i bisogni economici. Infatti le libertà politiche e civili hanno un ruolo determinante nell'eliminazione dell'indigenza e quindi nel soddisfacimento dei bisogni economici. La

democrazia e i diritti politici consentono agli individui che ne godono di far valere le proprie istanze, le proprie esigenze. Per cui ciò è fonte di giustizia sociale. La libertà politica e di diritti civili sono indispensabili per la vita dell'uomo in quanto essere sociale, dal momento che un vivere sociale consono deve consentire all'individuo di esprimersi liberamente nell'interazione sociale stessa. La libertà politica (e conseguentemente i diritti civili) contribuiscono, attraverso la libertà di discussione pubblica, a creare valori che portano al miglioramento della condizione esistenziale umana. Quanto alla democrazia, essa, come tutte le libertà, è assai vantaggiosa per l'esistenza dell'individuo, ma (ancora una volta in maniera analoga a tutte le libertà) non esercita sulla società un'azione benefica automatica, meccanica. E questo perché la possibilità di fruire dei vantaggi provenienti dalle libertà dipende dall'azione concreta del singolo (individuo), e quindi dal suo praticare effettivamente i diritti politici democratici. La creazione e il rafforzamento di un sistema democratico (su scala globale) sono condizioni fondamentali del processo di sviluppo. Per il benessere della democrazia è indispensabile salvaguardare le condizioni basilari che ne garantiscono l'affermazione e il potenziamento.

La cultura occidentale è oggi dominante nel mondo, e spesso questo dominio diviene prevaricazione nei confronti delle culture non occidentali. Per cui il problema della democrazia (la quale è parte integrante della cultura occidentale) risulta essere intimamente collegato con la questione appena menzionata. Sicuramente, come abbiamo affermato precedentemente, la democrazia, in quanto espressione e portatrice di libertà politica e di diritti civili, è fondamentale per la giustizia sociale nel mondo. Ma il passaggio alla democrazia delle realtà politiche del mondo che non sono ancora caratterizzate da essa deve essere graduale. Inoltre passare alla democrazia non significa distruggere le tradizioni culturali preesistenti giacchè queste, o almeno alcune di loro, vanno tutelate. Ciò può avvenire solo attraverso la decisione di tutti gli individui interessati dal cambiamento. E il luogo in cui questo può avvenire è quello della discussione pubblica. Anche per questo è importante che ogni uomo possa avvalersi delle capacitazioni fondamentali (quali la capacità di leggere e scrivere, il poter partecipare alla vita politica e il beneficiare dei diritti civili in generale). Certo, è importante attribuire rilevante valore all'unicità di ogni cultura e preservarla, ma questo non significa che bisogna essere chiusi agli interscambi culturali. Tra le varie culture esistenti esistono maggiori relazioni di quanto immaginiamo e

tutti gli individui, tutte le culture sono di per sé aperti agli scambi culturali.

I problemi che oggi affliggono l'umanità necessitano di un intervento responsabile da parte degli individui sia attraverso l'azione individuale che tramite quella collettiva (la quale ultima si esercita attraverso gli organismi sociali, come le istituzioni e le organizzazioni di varia natura). La responsabilità individuale è dunque la premessa di un tale intervento. Ora, non c'è responsabilità senza libertà. La libertà è la condizione necessaria e sufficiente della responsabilità e la società (ancora una volta attraverso organismi quali le organizzazioni e le istituzioni) deve operare, anche per questo motivo, per promuovere la libertà. Spetta alla responsabilità dell'individuo utilizzare le proprie capacitazioni per intervenire in maniera positiva sulla società. Tuttavia lo stato e la società in generale hanno il dovere di promuovere le capacitazioni individuali.¹¹⁴

3.3. Il dibattito odierno sulla democrazia.

Nel fervente dibattito sulle questioni relative alla politica internazionale e ai rapporti tra gli stati Angelo Panebianco in

¹¹⁴ Ibidem.

*Guerrieri democratici*¹¹⁵ afferma di vedere nella filosofia politica di Kant un presupposto importante per le considerazioni sullo scenario politico internazionale attuale. Nell'opera di cui si sta parlando Panebianco afferma che l'azione della democrazia sulla scena internazionale è sensibilmente diversa da quella che esercitano altri regimi politici. Una questione relativa alla democrazia è anche quella delle contraddizioni e dei dilemmi che le democrazie devono fronteggiare trovandosi scisse, come osservava Rousseau, tra il loro essere caratterizzate da una condizione di "stato civile" e il permanere degli imperativi di sopravvivenza propri dello "stato di natura".

La democrazia favorisce comportamenti internazionali diversi da quelli generati da altre forme di governo. Tuttavia bisogna rifuggire dall'idealizzare le democrazie, in quanto esse, nei loro comportamenti internazionali, sono certamente diverse dai regimi autoritari, ma non così diverse come alcuni liberali pretendono. Il ruolo internazionale delle democrazie è sempre caratterizzato da ambiguità. Una delle questioni più urgenti sollevata dalla realtà attuale delle democrazie è se quell' "Unione Pacifica" (per usare un'espressione che rinvia a Kant) che il sistema bipolare gravitante attorno ad USA e URSS aveva creato (e che caratterizzava i rapporti interni tra gli stati appartenenti

¹¹⁵ Angelo Panebianco, *Guerrieri democratici*, Bologna, il Mulino, 1997.

al suddetto sistema bipolare) riuscirà a sopravvivere anche con la fine del bipolarismo (dal momento che oggi quest'ultimo non sussiste più).

Sono due le tradizioni di ricerca che studiano il rapporto tra democrazia e politica internazionale. Si tratta del realismo politico e della dottrina liberale. Il realismo non costituisce una vera e propria teoria, ma piuttosto un orientamento. I realisti, poi, conoscono al loro interno prospettive differenziate. Comunque, è possibile individuare due assunti condivisi da tutti i realisti. Il primo è quello secondo cui la realtà politica internazionale vede il predominio delle singole realtà statali. Le organizzazioni internazionali, sovranazionali e transnazionali, in questa prospettiva, esistono e svolgono ruoli importanti, ma sono subordinate alle singole realtà statali.

Per cui i realisti sostengono che la politica internazionale è l'insieme delle relazioni tra gli stati. L'altro assunto condiviso da tutti i realisti vede questi ultimi sostenere che la politica internazionale è dominata dall' "anarchia". Qui con la parola "anarchia" non si intende la mancanza di ordine, bensì l'assenza di un'autorità centrale. Tale anarchia condurrebbe i singoli stati ad adottare vari provvedimenti per garantire la propria sopravvivenza nel timore degli altri stati. Sicché le relazioni tra di essi si svolgerebbero "all'ombra della guerra".

Come abbiamo detto la corrente realista è differenziata al suo interno. Due sono le suddivisioni fondamentali: da una parte quella che contrappone i sostenitori della “tesi antropologica” ai sostenitori della “tesi strutturale”; dall’altra la frattura tra la prospettiva “sistemica” e la prospettiva “riduzionista”. Quanto alla prima la politica di potenza è connaturata ai singoli stati, dal momento che il desiderio di dominio e di potenza è a loro avviso connaturato all’animo umano. Di conseguenza, in questa prospettiva, la politica internazionale, sviluppandosi in un ambiente caratterizzato dall’assenza di un’autorità centrale, porterebbe all’exasperazione di tendenze proprie della politica (data la natura degli uomini). Secondo i sostenitori della tesi strutturale l’anarchia di cui si sta parlando condurrebbe gli stati a compiere azioni volte a garantire la propria sicurezza, ciò che al contrario finirebbe con l’incrementare l’insicurezza collettiva. La tesi antropologica e la tesi strutturalista si differenziano anche per quanto riguarda il ruolo che esse assegnano al potere nella politica internazionale (e ciò è una conseguenza delle diverse idee concepite dalle medesime). La tesi antropologica considera il potere sia uno strumento che un fine in sé. La tesi strutturalista è dell’avviso che il potere è solo uno strumento di cui gli stati si servono per cercare di garantirsi la sopravvivenza. Veniamo ora alla seconda frattura di cui si

diceva, ossia quella tra le posizioni “sistemiche” e le posizioni “riduzioniste”. Vengono definite sistemiche quelle posizioni che, nell’esaminare la realtà della politica internazionale, tengono conto, appunto, delle caratteristiche del sistema; e queste sono l’anarchia e la distribuzione di potere tra gli stati. Dal canto loro le tesi riduzioniste oltre a tener conto di proprietà “sistemiche” considerano anche le unità che compongono il sistema internazionale, ossia gli stati. La prospettiva sistemica, così, è dell’opinione che proprio nell’anarchia e nella distribuzione di potenza fra gli stati vada cercata la spiegazione della politica internazionale. Nell’ottica dell’impostazione riduzionista, invece, oltre all’anarchia e alla distribuzione di potenza tra gli stati bisogna tener presente anche altri fattori che riguardano i singoli stati (e trattasi di fattori culturali, politici ecc.). L’autore è a favore di una posizione che si colloca al punto di incontro tra tesi strutturalista e tesi riduzionista.

Secondo i realisti all’interno del sistema politico internazionale ogni stato, indipendentemente dalla sua forma di governo, deve adoperarsi per sopravvivere in un ambiente, composto da altri stati, potenzialmente ostile e minaccioso. Da questo discendono, nella suddetta prospettiva, la minaccia costante della guerra, il ricorso ad alleanze ecc. Inoltre i realisti ritengono (ed è questa l’idea centrale

della loro concezione) che la politica estera sia separata dalla politica interna. Per cui sembrerebbe che essi non concepiscano interferenze tra forme di governo e rapporti tra gli stati. In realtà essi ammettono influssi dell'anarchia e della politica di potenza sulla costituzione e sulla forma interna degli stati, e in più sono tradizionalmente divisi sulla questione del ruolo che le diverse forme di governo esercitano sulla politica estera degli stati. Ancora, secondo i realisti gli stati sono indotti dal cercare di garantire la propria sicurezza ad agire secondo le regole della politica di potenza.

Fin quando la politica internazionale sarà dominata dall'anarchia (nel senso di cui si è detto) e sussisteranno gli stati la prospettiva realista sarà valida. Certo, tale prospettiva possiede dei limiti. Il limite maggiore sta nel fatto che, per quanto riguarda il problema del rapporto tra democrazia liberale e politica internazionale, i realisti tendono a rimuoverlo o a isolarne l'importanza. Una parte dei realisti ritiene che la democrazia liberale non abbia alcun influsso sulla politica estera degli stati. Altri sostengono che tale influsso si eserciti solo nel caso in cui un dato governo democratico non sia "assillato" da problemi di sopravvivenza. In questo caso lo stato in questione agirà in maniera conseguente all'ideologia su cui è fondato (ideologia che è, appunto, quella democratica), e quindi si alleanza anche con paesi i cui

regimi sono conformi al suo. In caso contrario sarà guidato nella sua azione dal principio della politica di potenza e non mancherà, qualora sia necessario per la sua sopravvivenza, anche di allearsi con paesi dai regimi totalitari.

Diametralmente opposta alla prospettiva realista è quella liberale. Mentre il realismo è “statocentrico” il liberalismo pone al centro della politica (interna ed internazionale) l’individuo. Per i liberali tutte le varie organizzazioni (subnazionali, nazionali, transnazionali, sovranazionali ecc.) sono il frutto della combinazione delle azioni individuali. Per costoro lo stato è soltanto una, anche se importante, delle varie forme di organizzazioni. Mentre i realisti, nell’esame delle relazioni politiche, assegnano primaria importanza al potere militare e ai rapporti di forza militari, i liberali pongono accanto a queste realtà anche quelle legate all’economia (e dunque alla finanza, al commercio ecc.). Inoltre laddove i realisti considerano le norme giuridiche e le istituzioni internazionali e sovranazionali delle “sovrastrutture” rispetto alla politica di potenza (e dunque rispetto alla competizione di potenza tra gli stati), i liberali le reputano dei vincoli che condizionano l’azione degli stati, oltre che delle risorse di cui questi ultimi (ma anche le imprese, i gruppi e gli individui) si valgono a proprio vantaggio. Originariamente il liberalismo (che può essere considerato

una vera e propria teoria) si contraddistingueva per uno spiccato ottimismo nei confronti della storia e dei rapporti internazionali; un ottimismo legato alla fiducia nell'idea di progresso. Alla fine del XX secolo, in seguito ad eventi come le due guerre mondiali e l'invenzione delle armi termonucleari, i liberali sono divenuti più cauti e in alcuni casi hanno anche fatto propri alcuni assunti che caratterizzano i realisti. Tuttavia molti elementi del realismo originario rimangono presenti. Una variante del realismo è quella secondo cui il libero commercio svolge un ruolo pacificatore nella situazione di guerra potenziale generata dall'anarchia che domina la scena politica internazionale. La seconda variante del liberalismo sostiene che la pace si può raggiungere soprattutto attraverso il diritto (ma tale variante non disdegna il ruolo del libero commercio nel medesimo processo di pacificazione). È chiaro allora che l'ispiratore diretto di questa parte dei liberali è Kant, il quale teorizzò la necessità, per l'ottenimento della pace, di attuare lo stato di diritto; e ciò sia a livello nazionale che internazionale. A livello nazionale Kant teorizza la necessità di edificare degli stati che siano repubbliche. Sul piano internazionale Kant sostiene che bisogna realizzare una federazione degli stati. Tuttavia non bisogna per questo vedere in Kant un precursore del pensiero federalistico moderno. Infatti la federazione di

cui parla Kant non va intesa nel senso che oggi comunemente le si attribuisce e che la vede ruotare attorno ad un potere centrale. La federazione di cui parla Kant è un libero patto tra gli stati volto a regolare le controversie attraverso la legge, a stabilire fiducia reciproca e a mettere al bando la guerra. Tuttavia, la suddetta concezione kantiana ha influenzato i successivi sviluppi del liberalismo (giacchè riguardo a Kant si può parlare di liberalismo giuridico). Infatti, da una parte ha fatto sentire la sua influenza su coloro che hanno proposto soluzioni federalistiche al problema dell'anarchia internazionale, e dall'altra ha dato impulso a molti movimenti che hanno operato e operano per attuare sistemi di "sicurezza collettiva". Il pensiero politico di Kant ha ispirato i fondatori della Società della Nazioni e delle Nazioni Unite. Circa le teorie di politica internazionale il pensiero in questione ha alimentato le teorie di coloro che assegnano un ruolo fondamentale nel condizionare le dinamiche dei rapporti tra gli stati alla regolamentazione giuridica dei rapporti tra gli stati stessi. Anche i liberali, come Kant, affermano che una condizione fondamentale per l'attuazione della pace è l'autogoverno popolare. Quando si parla di "autogoverno popolare" ci si riferisce al fatto che, nello stato di diritto, la sovranità risiede nel popolo che, dunque, ha il diritto di

decidere sulla pace e sulla guerra (visto che è proprio il popolo a fare le spese di un'eventuale guerra) e gode della rappresentanza. Ciò, secondo i liberali (come secondo Kant), si riflette positivamente sul processo che deve portare all'avvento della pace. Le tesi liberali che abbiamo finora esposte appartengono al liberalismo classico. Quest'ultimo si è rivelato inattuale rispetto alle vicende verificatesi nel corso del XX secolo. Ecco allora che altri studiosi di relazioni internazionali, non soddisfatti delle spiegazioni fornite dai realisti agli sviluppi della politica internazionale, hanno maturato nuove convinzioni. È nata così una nuova prospettiva che si può definire "neoliberale". I neoliberali non respingono in blocco le tesi dei realisti. Essi considerano valide alcune loro acquisizioni, come ad esempio il ruolo che i realisti assegnano all'anarchia nella politica internazionale. Quando si parla di neoliberalismo si può anche parlare di neoliberalismo istituzionale, in quanto il neoliberalismo attribuisce primaria importanza alle istituzioni nel determinare il comportamento degli stati all'interno del sistema internazionale. I neoliberali ammettono che la scena politica internazionale è caratterizzata da una situazione di guerra (attuale o potenziale). Ma essi sono dell'avviso che ci sia spazio per la cooperazione tra gli stati e che detta cooperazione si possa stabilire attraverso le istituzioni (che possono

essere organizzazioni, regole, norme o convenzioni). Il neoliberalismo sostiene che attraverso le istituzioni si sospende la situazione di anarchia vigente a livello internazionale.

I neoliberali sottovalutano il ruolo delle democrazie liberali nel processo di pacificazione internazionale, in quanto non riconoscono l'importanza che le democrazie considerate hanno avuto ed hanno nel processo in questione. Mettendo a confronto la prospettiva liberale con quella realista osserviamo che i loro limiti maggiori stanno nel fatto che da un lato i realisti sopravvalutano il ruolo dell'anarchia nella scena politica internazionale, mentre dall'altro da una medesima sopravvalutazione da parte dei liberali è affetto il ruolo delle istituzioni. Secondo l'autore la prospettiva realista resta valida ma non sufficiente nel momento in cui, nel sistema politico internazionale, le democrazie liberali prendono il sopravvento sui regimi assolutistici.

Secondo una teoria della scienza politica internazionalista qualora i governi vedano scemare il consenso attorno a sé o comunque si trovino in gravi difficoltà, spesso, se le condizioni internazionali lo consentono, ricorrono all'espedito di dare alimento alla tensione internazionale, in taluni casi giungendo fino alla guerra, per ristabilire la coesione e rafforzare il consenso. Questa teoria ha valore solo se sussistono le condizioni internazionali adatte, come dimostra il fatto

che quando il suddetto espediente è stato messo in pratica dai governi non sussistendo le condizioni in questione, la teoria che abbiamo appena esposto non ha trovato riscontro. I governi statunitensi hanno fatto spesso ricorso allo stratagemma di cui stiamo parlando e nei casi in cui non sussisteva una situazione internazionale adeguata non ha avuto buon esito. Esaminando il caso degli Stati Uniti, si osserva che il ricorso alla forza o la sua minaccia hanno determinato un incremento del consenso popolare verso i governi solo in caso di appoggio (a tale politica di guerra) da parte dei “media” e dei leader del paese. Ciò porta a concludere che i presidenti americani non possono attendersi risultati rilevanti dal solo uso della forza all'estero. L'opinione pubblica sa riconoscere le effettive minacce ai valori americani, così come le manipolazioni degli eventi internazionali da parte dei presidenti per scopi partigiani e di politica interna. Inoltre i presidenti americani devono anche fare i conti con l'azione limitativa di altre istituzioni come la stampa e i partiti dell'opposizione. Per quanto riguarda le democrazie in genere dobbiamo dire che esse non si fanno guerra tra loro o comunque se la fanno raramente. Questa è una constatazione empirica la quale ha dato origine a diverse teorie che hanno cercato di spiegare tale circostanza.

Vi sono vari condizionamenti internazionali che agiscono sul comportamento delle democrazie. Uno di questi è dato dalla collocazione geopolitica di queste ultime e dalle costanti comportamentali che vi sono associate. Un altro condizionamento è dato dalla natura del sistema internazionale in cui la democrazia è inserita. Un altro ancora è costituito dalla sua posizione di potenza nel sistema internazionale stesso. Inoltre bisogna considerare lo stato della congiuntura internazionale, il modo in cui l'élite e l'opinione pubblica lo percepiscono e le conseguenze politiche cui ciò dà luogo. Per quanto riguarda quest'ultima circostanza, c'è da osservare che, secondo Panebianco, in caso di tensione internazionale elevata l'opinione pubblica si stringe attorno al governo, che ha buon gioco nel portare avanti le sue manovre. Dal suo canto l'opposizione non osa far sentire la sua voce data la congiuntura fortemente critica, mentre la stampa viene posta sotto controllo o si autocensura. In questi casi lo stato si presenta "compatto" (senza manifeste divisioni interne) sulla scena internazionale e il regime democratico perde provvisoriamente le sue specificità o le vede attenuarsi, mentre il suo comportamento diviene simile a quello di qualsiasi altro stato. Inoltre tale governo democratico assume caratteristiche simili a quelle di un regime autoritario. Ciò si verifica allorché lo stato in questione è afflitto

da problemi di “sicurezza” e di “vulnerabilità” di fronte a minacce di violenza internazionale. Questo produce le conseguenze di cui si è detto sopra, e dunque un aumento della centralizzazione politica. Nelle suddette circostanze, nell’opinione di Panebianco, nel governo democratico prevalgono calcoli di potenza.¹¹⁶ Credo che quest’ultimo aspetto non valga per la genericità dei casi, bensì in una parte di essi. Tornando al testo di Panebianco di cui stavamo parlando, circa quanto attiene alla tematica della centralizzazione del potere rileviamo che è essa, ad avviso dell’autore, a fornire ampi margini di manovra al governo (e in particolare al premier).

Con la caduta del muro di Berlino e con la fine del sistema bipolare a molti parve che, attraverso la diffusione del processo di democratizzazione, finalmente potesse cessare la politica di potenza degli stati e che si potesse realizzare la speranza kantiana della “pace perpetua”. In realtà non è stato così. Infatti il processo di democratizzazione ha incontrato numerosi ostacoli e anche le singole democrazie si sono trovate, al loro interno, di fronte a numerose sfide.¹¹⁷

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ Ibidem.

3.4. *Conseguenze negative della globalizzazione dal punto di vista politico, etico e culturale.*

La massiccia dose di artificiosità che la globalizzazione ha infuso nell'individuo e nella società ha determinato l'alterazione dell'autenticità della politica. Su questa tematica si innesta quella della compatibilità del post – umano con la dimensione politica (nonché con quella critica ed etica), visto che è proprio il post – umano a costituire la causa primaria dell'artificiosità di cui si è appena detto. Queste problematiche sono state affrontate in un testo intitolato *Umano, post – umano*.¹¹⁸ Qui si afferma che la globalizzazione ha infuso nell'individuo e nella società una massiccia dose di artificiosità. Ciò ha alterato l'autenticità anche della dimensione della politica. Tutto questo fa sì che ci si chieda se il post – umano, che è un esito della globalizzazione stessa, sia compatibile o meno con la critica, l'etica e la politica. Nel testo in questione Elena Pulcini compie delle asserzioni di rilievo.¹¹⁹ Afferma che con l'attuale potenziamento estremo della tecnica l'uomo non risponde più al modello dell' "homo faber" ma, per dirla con un'espressione coniata da Gunther Anders, dell' "homo creator". Con ciò si vuol dire che oggi l'uomo, a

¹¹⁸ AA. VV., *Umano, post – umano*, a cura di Mariapaola Fimiani, Vanna Gessa Kurotschka, Elena Pulcini, Roma, Editori Riuniti, 2004.

¹¹⁹ Elena Pulcini, *L' "homo creator e la perdita del mondo*, in: AA. VV., *Umano, post – umano*, a cura di Mariapaola Fimiani, Vanna Gessa Kurotschka, Elena Pulcini, cit.

differenza che in passato, non è più il “semplice” realizzatore di prodotti che, partendo dalla natura, sono natura anch’essi; bensì oggi l’uomo parte dalla natura per dar luogo a prodotti che alterano le caratteristiche, le qualità della natura stessa. Il che dà luogo ad una realtà artificiosa che stravolge l’essenza stessa dell’umano. A riguardo, possiamo pensare alle manipolazioni genetiche; e, per quel che attiene, più estesamente, alla deformazione e alterazione della natura della realtà esterna all’uomo, al plutonio e alla bomba nucleare. Tutto questo è il risultato di un modo diverso, rispetto alle epoche passate, che l’uomo ha di porsi di fronte alla sua natura umana. Infatti l’uomo si avverte inferiore e limitato rispetto alle “cose” che produce, le quali sono dotate di quella perfezione che egli non possiede. L’uomo, cioè, di fronte alla perfezione delle “cose” da lui prodotte, avverte la fatalità della sua natura e, non accettandola, mira a trascenderla. Nel fare questo dà origine a comportamenti che manifestano una volontà di onnipotenza.

Le tesi più interessanti circa la realtà del post – umano non sono né quelle che esaltano incondizionatamente la tecnologia né quelle che fanno riferimento esclusivamente ai suoi effetti deleteri. Secondo la Pulcini ad essere degne di maggior rilievo sono le tesi che si mantengono equidistanti da entrambe queste ultime due prospettive.

Esse sono favorevoli ad un'apertura dell'umano verso le tecnologie per attuare una contaminazione reciproca tra la dimensione umana e quella tecnologica.

Secondo tali teorie, però, ciò deve verificarsi in maniera responsabile; vale a dire valutando preventivamente l'opportunità o meno che le direzioni dello sviluppo della tecnologia (nei suoi diversi settori) deve seguire. Questo significa che bisogna decidere preventivamente dell'opportunità o meno delle varie innovazioni tecnologiche. Analogamente bisogna valutare in maniera problematica le trasformazioni etiche, politiche e psichiche prodotte dall'estrema tecnologizzazione in atto nel mondo moderno.

Se l'uomo non si pone responsabilmente di fronte ai problemi che l'estremo sviluppo tecnologico odierno pone (e, di conseguenza, se non valuta l'opportunità o meno delle innovazioni tecnologiche) rischia di diventare succube della "realtà tecnologica" da lui realizzata, in quanto non riuscirà più a gestirla nei suoi effetti. Senza un atteggiamento di responsabilità verso il progresso tecnologico non ne risulterà "solo" una grave alterazione della natura ma anche un' altrettanto grave disumanizzazione dell'uomo, ossia una perdita della sua umanità. Quanto alla natura, c'è da osservare che solo in un ambiente naturale non degradato la vita umana può svolgersi

dignitosamente, mentre invenzioni come la bomba nucleare portano con sé il rischio della distruzione dell'umanità. Circa la disumanizzazione dell'individuo determinata dallo sviluppo tecnico attuale, facciamo riferimento ancora una volta, a mò di esempio, alle manipolazioni genetiche. Queste ultime fanno sì che l'uomo da soggetto che utilizza la natura come strumento per i suoi fini, divenga oggetto passivo esso stesso. In definitiva, dunque, data la direzione presa dallo sviluppo tecnologico attuale, c'è il rischio per l'umanità di un futuro apocalittico. Bisogna tenere ben presente questo rischio proprio per evitare il pericolo che si corre. Invece oggi prevale la tendenza a non voler prendere consapevolezza di questa realtà. Sarebbe proficuo per l'uomo provare paura di fronte agli scenari inquietanti che si profilano in conseguenza, come abbiamo detto, del sentiero su cui si è incamminato il progresso tecnologico. Infatti in questo modo si reagirebbe per difendere il futuro dell'umanità. Mentre nell'epoca attuale si tende a nascondersi la preoccupante realtà; si tende ad anestetizzarsi (per così dire) di fronte ad essa. Per cui è attualmente necessario (e in maniera estrema) rendersi conto dei gravi rischi che l'umanità corre, in modo da difendere il mondo e gli individui che lo abitano (e la tutela dell'ambiente e quella dell'individuo sono correlate, poiché solo in un ambiente non degradato la vita

umana può svolgersi in maniera degna di essere chiamata tale). Tutelare il mondo e l'uomo significa attuare un'opera di conservazione volta ad entrambi. Ma ciò non vuol dire che bisogna chiudersi alle novità. Vuol dire, bensì, che occorre vagliare le novità scegliendo quelle che è più opportuno accogliere. Tale atteggiamento coincide, come è ovvio, con la scelta responsabile di quale modello umano perseguire e attuare.¹²⁰

Sempre nel testo di cui ci stiamo occupando un altro parere di rilievo è quello di Denis Duclos.¹²¹ Per quest'ultimo l'inumano è consustanziale all'umano; ne costituisce il limite. Come in passato, anche l'epoca attuale conosce il disumano. L'inumano in senso classico è la sopraffazione di alcuni popoli da parte di altri. Anche oggi esistono queste forme di sopraffazione, ma è in atto il processo per il loro superamento. Bisogna a questo punto e a questo riguardo parlare del concetto di mondializzazione. Con tale termine non bisogna intendere, come è ovvio, l'affermazione del potere di alcune potenze (attraverso il ricatto economico e militare) sul resto dei paesi del mondo. Il termine "mondializzazione" fa riferimento all'affermazione di diritti validi universalmente, in quanto ideali

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ Denis Duclos, *La vocazione suicida del potere collettivo: culmine dell'umano, eterno focolaio dell'inumano*, in: AA. VV., *Umano, post – umano*, a cura di Mariapaola Fimiani, Vanna Gessa Kurotschka, Elena Pulcini, cit.

pressanti di una maggioranza di popoli. Concepire in questa maniera il termine “mondializzazione” vuol dire, secondo Duclos, correre il rischio di costruire uno stato mondiale che governi l’umanità. Per Duclos non bisogna, nel conteso problematico in questione, pensare all’umanità in termini di specie biologica (ciò che porterebbe, appunto, a concepire l’idea di uno stato mondiale) bensì nei termini della verità della “culturo – politica.” Infatti solo così è possibile cogliere l’umanità nella sua effettiva realtà, la quale è data da un’irriducibile frammentazione culturale. Dalla consapevolezza e dalla considerazione di questa frammentazione, e dunque di questa diversità, si può partire, afferma Denis Duclos, per la costruzione del dialogo politico. Dunque, è necessario tenere conto dell’eterogeneità culturale del mondo nel momento in cui si attuano delle trasformazioni nella realtà politica esistente.

Oggi nel mondo la giustizia politica soggiace allo strapotere della ricerca del bene economico e di una ricerca scientifica spesso incamminata su sentieri perversi. Ciò va evitato.

3.5. Sulla filosofia cosmopolitica.

Per Jacques Derrida l'UNESCO è il luogo privilegiato in cui discutere di un diritto alla filosofia dal punto di vista cosmopolitico.¹²² Ciò a motivo della natura intrinseca dell'UNESCO. L'UNESCO è una di quelle istituzioni internazionali che vengono prefigurate, prescritte e predette in *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* di Kant. Dunque, si tratta di istituzioni che hanno una matrice filosofica; e ciò non solo per la filosofia che vi è insita ma anche (come si vede nel caso appena citato di *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* di Kant) per la cultura filosofica da cui queste istituzioni hanno avuto origine. Si tratta di istituzioni che sono venute alla luce nel '900 e per la maggior parte dopo la seconda guerra mondiale. Poiché queste istituzioni sono portatrici di una loro cultura filosofica devono educare al suo apprendimento e alla sua comprensione. Solo così esse possono attuare gli scopi per cui sono sorte. Tutti gli stati che hanno firmato le carte di queste istituzioni (che sono filosofiche nella loro essenza), così aderendovi, si impegnano a che ciò abbia luogo, che lo sappiano o no, che si comportino o meno di conseguenza.

In *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* Kant concepisce l'idea che un compito filosofico e un diritto alla

¹²² Jacques Derrida, *Il diritto alla filosofia dal punto di vista cosmopolitico*, Genova, il melangolo, 2003.

filosofia devono essere posti dal punto di vista cosmopolitico. Questa idea presuppone un approccio filosofico alla storia universale inseparabile da una sorta di piano della natura mirante ad un'unificazione politica totale, perfetta, della specie umana. Questa idea implica il progetto di scrivere una storia universale (e dunque filosofica), nonché il progetto di creare delle istituzioni regolate da un diritto internazionale (e dunque filosofico). Kant paventa il rischio che la filosofia diventi “romanzo”, finzione. Ma Kant afferma che nelle istituzioni in formazione è realtà. Per difendere questa sua idea Kant da una parte fa riferimento ad un disegno della natura (ma secondo Derrida questo non è il modo più sicuro per attuare tale difesa); dall'altra ripercorre la storia delle nazioni europee, con il suo inizio prima greco, poi romano. In un passo di *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* Kant afferma che l'unico modo per controbattere l'idea di una filosofia come finzione è quello di affidarsi alla storia europea della ragione e innanzitutto alla storia greco – romana della storia. Nell'opinione di Kant, come egli afferma nella settima tesi, la natura avrà utilizzato l'insocievolezza degli uomini per condurli a contrarre legami artificiali e istituzionali e a entrare in una Società delle Nazioni. Nella concezione kantiana bisogna essere riconoscenti alla natura per questo suo modo di procedere. Si tratta di

un modo di procedere che per Derrida assomiglia ad una storia romanzesca ma non lo è ed è in realtà la storicità stessa della storia. Attraverso il suddetto modo di agire la natura, in questa prospettiva, mette in opera la filosofia attraverso la società delle nazioni.

Kant sostiene che la natura ha assegnato all'Europa la missione non solo di fondare la storia come tale e la filosofia come tale, ma anche quello di fondare una storia filosofica razionale e di “dare un giorno delle leggi” a tutti gli altri continenti. Kant riconosce che concepire la storia universale in funzione di un disegno nascosto della natura e in vista di un'unificazione politica totale dell'umanità assomiglia ad un romanzo. Per confutare questa ipotesi romanzesca e pensare la storia umana, al di là del romanzo, come un sistema e non come un aggregato senza piano e senza programma, senza provvidenza, Kant fa riferimento alla storia greca. La storicità e la storiograficità greca è per Kant il segno e l'indice della possibilità di una storia che raccolga tutto ciò che concerne l'universalità del genere umano.¹²³

¹²³ Ibidem.

3.6. *Alcuni problemi riguardanti la democrazia nell'era del cosmopolitismo e della globalizzazione.*

La problematica realtà della globalizzazione induce a porsi, tra le altre, una domanda: “come sarà possibile la democrazia nell’era della globalizzazione?”¹²⁴ A questo proposito bisogna osservare che nell’epoca del globale gli stati nazionali conoscono un processo di de - nazionalizzazione, il che vuol dire che i loro confini tradizionali, definiti rigidamente, spariscono (proprio nella loro rigidità). La de - nazionalizzazione degli stati è necessaria per la sopravvivenza degli stessi. Questo perché la realtà globale è contraddistinta dalle aperture e dagli scambi. Non avrebbe senso, dunque, per gli stati, chiudersi rigidamente all’interno dei propri confini. Il mercato globale si fonda sulle aperture e sugli scambi ed essendo uno dei pilastri della globalizzazione induce gli stati, se vogliono prosperare e realizzare la democrazia, alle aperture transnazionali. Gli stati, così, nell’era della globalizzazione, devono agire e agiscono sempre più sulla base dello scambio e dell’apertura transnazionale. Ciò avviene non solo in ambito economico ma anche nell’ambito politico. Infatti la realtà globale fa sì che anche per le questioni politiche gli stati non possano agire autonomamente, bensì che debbano procedere tramite la

¹²⁴ Ulrich Beck, *La società cosmopolita*, Bologna, il Mulino, 2003.

cooperazione. Ciò ha delle conseguenze positive: il rischio di guerra è ridotto (a motivo della necessità, per gli stati, di cooperare così come grazie ai trattati di pace) e diventano inverosimili le violazioni disumane della libertà da parte degli stati totalitari.

Un'altra questione è quella relativa alla democrazia cosmopolita, ossia una democrazia che coinvolga l'intero scenario mondiale. La democrazia cosmopolita necessita dell'esistenza di una coscienza cosmopolita e di istituzioni globali. Il governo della democrazia cosmopolita non può risiedere nelle organizzazioni internazionali (che hanno e devono avere un ruolo importante nella società cosmopolita). C'è bisogno, per l'avvento di una democrazia cosmopolita, di organismi istituzionali preposti appositamente al governo di essa. Dunque, per l'esistenza di una democrazia cosmopolita c'è bisogno di una politica globale che non può essere vista come prolungamento della politica nazionale – statale. La democrazia cosmopolita è uno stato mondiale senza centro ma non senza governo (giacché, come si è detto, sono necessari organismi istituzionali per governare la democrazia cosmopolita). Nella democrazia cosmopolita l'individuo deve tenere conto del bene comune.¹²⁵

¹²⁵ Ibidem.

3.7. *La società cosmopolita e globalizzata come società del rischio.*

La società cosmopolita e globalizzata in cui viviamo è una società del rischio. Ulrich Beck si esprime a riguardo.¹²⁶ Egli asserisce che quella attuale è una società globale del rischio, cioè una società che condivide rischi e minacce comuni a livello globale. Pensiamo alla minaccia del terrorismo transnazionale (che con l'11 settembre 2001 ha generato un'insicurezza senza confini), alle armi di sterminio di massa, alle catastrofi climatiche, alle crisi finanziarie globali ecc.¹²⁷ Il medesimo Ulrich Beck in *Che cos'è la globalizzazione*¹²⁸ parla della portata globale delle crisi ecologiche le quali riguardano, a suo avviso, il destino della popolazione mondiale. Beck ci dice che la consapevolezza di ciò venne sancita per la prima volta dalla Conferenza delle Nazioni Unite sull'Ambiente e Sviluppo tenutasi a Rio de Janeiro nel 1992. Tale consapevolezza, continua l'autore, si tradusse nella richiesta di uno sviluppo sostenibile che è stata descritta più di recente col concetto di globalizzazione ecologica. Ulrich Beck ci riferisce poi di come i collegamenti tra i vari rischi globali mettano in crisi i rimedi tradizionali. Inoltre egli ci dice che tali pericoli globali vanno dalle lacune presenti nei sistemi legislativi attuali all'impiego di

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Ulrich Beck, *Società mondiale del rischio* da *Che cos'è la globalizzazione* in: Roberto Badel, *La globalizzazione*, Roma, FERV Edizioni, 2004.

armi di distruzione di massa. Ulrich Beck definisce la società globale attuale come “società mondiale del rischio” proprio a motivo dei pericoli che la minacciano. Tuttavia egli ritiene che nella popolazione mondiale vi è la percezione della comunanza di un destino; il che, a suo avviso, porta al formarsi di una coscienza politica che tiene conto delle istanze provenienti dalla società civile.

Ulrich Beck afferma che vi sono tre tipi di pericoli globali. Il primo è legato al sovvertimento delle realtà positive da parte di quelle negative, le quali prendono il sopravvento sulle prime. Tale tipo di pericoli è causato dalla ricchezza. Il secondo genere di pericoli è causato dalla povertà. Secondo Beck mentre il primo tipo di pericoli è distribuito uniformemente nel mondo il secondo si ripercuote solo sui paesi più poveri ed acquista una dimensione internazionale solo negli “effetti collaterali” di cui risentono i paesi più ricchi. Nel giudizio di Beck tali “effetti collaterali” sono di media portata. Il terzo tipo di pericoli è dato dalle armi di distruzione di massa a cui si associa il rischio collegato al terrorismo fondamentalista o privato. Quanto alle armi di distruzione di massa Beck ci dice che il rischio connesso ad esse non è cessato con la fine del bipolarismo. L’autore continua asserendo che tutti questi pericoli sono connessi e che danno luogo a rischi assai gravi. Beck è dell’avviso che vi è una coscienza collettiva

di tali rischi. Ciò, nella sua ottica, fa sì che la pressione dell'opinione pubblica induca i politici ad agire tenendo conto delle istanze della società civile (come si è detto).¹²⁹

3.8. *L'economia della società globalizzata.*

In *Dentro la globalizzazione*¹³⁰ Bauman ci riferisce che secondo J. Dunlap l'impresa appartiene alle persone che investono in essa (cioè gli <<investitori>>, gli azionisti) e non alle persone che vi lavorano o ai luoghi in cui è dislocata. Ciò dipende dalla mobilità spaziale, che è una delle conseguenze più importanti della globalizzazione. Tale mobilità ha portato anche le imprese a spostarsi da un luogo all'altro (e quindi a spostarsi nello spazio), per cui mentre i lavoratori (vincolati alla proprietà di una abitazione, alla famiglia e ad altri fattori simili) hanno perso potere nei confronti dell'impresa, coloro che ne hanno acquisito il dominio totale sono gli azionisti (per cui, appunto, è ad essi che appartiene l'impresa), come conseguenza di quella guerra per l'indipendenza dallo spazio che ha condotto i centri decisionali, insieme alle motivazioni stesse che determinano le decisioni, a distaccarsi dai vincoli imposti dai processi di localizzazione. Bisogna fare un inciso e dire che per proprietà di

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ Zygmunt Bauman, *Dentro la globalizzazione*, Roma – Bari, Laterza, 2002.

un'impresa qui si intende il potere decisionale nei suoi confronti, laddove l'assenza di tale potere comporta l'impossibilità di far sentire la propria opinione circa la realtà stessa dell'impresa.

Secondo Bauman nello scenario globale attuale a dettare le proprie leggi, i propri ritmi e in definitiva ad imporre la propria realtà sono i mercati finanziari globali (che nell'opinione dell'autore soggiacciono all'anarchia). L'economia, come abbiamo visto, sfugge al controllo politico, si alimenta della frammentazione territoriale in atto e contemporaneamente la alimenta; infatti la nuova extraterritorialità del capitale ha contribuito (insieme con le altre componenti caratteristiche della globalizzazione) al proliferare di stati sovrani deboli e impotenti. In ambito economico prevale la deregolamentazione e la liberalizzazione (ciò che incrementa la mobilità dei capitali).¹³¹

Prendiamo ora in considerazione quanto ci dicono sulla globalizzazione Paul Collier e David Dollar.¹³² Si tratta di due esponenti della Banca Mondiale. Essi, nel rapporto di quest'ultima, hanno compiuto le loro osservazioni sulla realtà della globalizzazione. Essi hanno affermato che quest'ultima ha delle forti potenzialità per

¹³¹ Ibidem.

¹³² Paul Collier, David Dollar, *Ambiente favorevole agli investimenti e vantaggi della liberalizzazione*, da *Globalizzazione, crescita economica e povertà. Rapporto della Banca Mondiale*, in : Roberto Badel, *La globalizzazione*, cit.

quanto riguarda la capacità di ridurre la povertà. Collier e Dollar affermano che la globalizzazione è già notevolmente efficace in questo senso, ma che si potrebbe fare di più. Collier e Dollar, poi, fanno anche delle proposte volte a ridurre e mitigare gli effetti deleteri che la globalizzazione determina. Ad esempio, i due autori in questione parlano, allo scopo di sfruttare appieno i vantaggi potenziali della globalizzazione, della necessità di predisporre un ambiente favorevole agli investimenti. Quando essi parlano di un tale ambiente favorevole intendono riferirsi ad una realtà in cui la disponibilità più a buon mercato dei mezzi di produzione e della forza lavoro favoriscono gli investimenti dei capitali da parte degli imprenditori.¹³³ Dal loro canto Michael Hardt e Antonio Negri nella loro opera dal titolo *Impero* affermano che nell'universo globale attuale vi è la tendenza ad una regolazione unitaria e centralizzata del mercato mondiale e delle relazioni globali di potere, con tutte le difficoltà associate ad un progetto di questo genere.¹³⁴

Nel dibattito sulla realtà economica della globalizzazione si inseriscono anche Lori Wallach e Michelle Sforza, le quali sostengono

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ Michael Hardt, Antonio Negri, *La costituzione dell'Impero*, da *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, in: Roberto Badel, *La globalizzazione*, cit.

che il WTO si comporta in maniera arbitraria.¹³⁵ Lori Wallach e Michelle Sforza ci dicono che il WTO assume dei comportamenti errati. Le due autrici, infatti, affermano che le commissioni del WTO nelle loro sessioni a porte chiuse prendono decisioni che tengono conto esclusivamente di interessi commerciali e non di più ampi interessi politici. Così il WTO (costituito da una serie di accordi) ha dato vita (e continua a dare vita) ad una serie di leggi che mirano ad indebolire o a rimuovere le barriere al commercio. Nel fare questo il WTO scavalca la facoltà legislatrice dei singoli stati in materia di tutela dei diritti umani, della sicurezza sul lavoro, di ambiente e di salute; e lo fa con una serie di leggi che non tengono conto di quelle che vengono messe a punto o che c'è la possibilità di mettere a punto nelle singole nazioni.¹³⁶

Il sistema economico attuale si fonda sull'economia di mercato, la quale a sua volta è animata dallo spirito capitalistico. A proposito di quest'ultimo Oscar Nuccio ci dice che è nato nell'Italia medievale.¹³⁷ Nuccio indica quali sintomi di tale nascita ad esempio la contabilità aziendale. L'autore ci dice che questa si affermò quando il

¹³⁵ Lori Wallach, Michelle Sforza, *Il WTO preme perché l'Europa accetti il manzo trattato con ormoni artificiali da WTO. Tutto quello che non vi hanno mai detto sul commercio globale*, in: Roberto Badel, *La globalizzazione*, cit.

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ Oscar Nuccio, *L'impresa capitalistica da La civiltà italiana nella formazione della scienza economica*, in Roberto Badel, *La globalizzazione*, cit.

commercio, non più limitato all'obiettivo della sussistenza, si dilazionò nel tempo, per cui divenne necessario affidarsi alla contabilità dei debiti e dei crediti. Un altro sintomo della nascita dello spirito capitalistico in Italia Nuccio lo vede nell'affermazione (nell'Italia medievale, appunto) dello strumento previsionale, volto a raccogliere informazioni relative ai più svariati fenomeni per valutare la possibilità di profitto.¹³⁸

3.9. *La società dei consumi.*

La nostra è una società dei consumi, come afferma anche Zygmunt Bauman.¹³⁹ Questi ritiene che però il consumatore moderno è assai diverso da quello tradizionale. L'autore afferma in proposito che in ogni epoca gli uomini sono stati consumatori (oltreché produttori), ma oggi in maniera diversa rispetto al passato. Mentre nella prima fase dell'era moderna l'individuo era primariamente un produttore (e solo secondariamente un consumatore), oggi è prima di tutto un consumatore poiché il consumare è divenuto il perno del vivere. E la velocità del vivere attuale (velocità determinata dalle nuove tecnologie) fa sì che anche il consumo odierno sia improntato al criterio della velocità. Così si inducono gli individui a consumi veloci

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ Zygmunt Bauman, *Dentro la globalizzazione*, cit.

in cui la soddisfazione (che deriva dal consumo) sia istantanea. Il prodotto oggetto di consumo dà soddisfazione per il tempo in cui lo si consuma; dopo di che si passa ad altri consumi. E, come abbiamo detto, l'economia attuale induce a sempre nuovi consumi poiché suscita nell'individuo sempre nuovi desideri (circa gli oggetti di consumo). E anche l'andare verso nuovi consumi (volti a soddisfare nuovi desideri) è un movimento; e il movimento è l'essenza di questo nostro mondo in cui la stabilità, la staticità, l'essere fermi equivalgono a morte e comportano sintomi tipici della psicopatologia della depressione, quali l'impossibilità di dormire e, contemporaneamente ed in contrasto, la mancanza di energia. Nel nostro mondo dei consumi ogni ambito, ogni ambiente del vivere è plasmato a immagine del mercato al consumo, ed è pronto ad adeguarsi ai suoi cambiamenti.¹⁴⁰

3.10. *L'era della tecnologia.*

La nostra società è caratterizzata da uno sviluppo tecnologico assai avanzato che è presente anche nel settore economico. Sulla connessione tra sviluppo economico e sviluppo tecnologico ci riferiscono importanti notizie Nathan Rosenberg e Luther E.

¹⁴⁰ Ibidem.

Birdzell.¹⁴¹ Essi pensano che le fasi più avanzate del processo di globalizzazione sono caratterizzate dall'utilizzo di tecnologie sempre più evolute nei processi di produzione e di scambio capitalistici. Nathan Rosenberg e Luther E. Birdzell studiano i rapporti esistenti tra sviluppo economico e sviluppo tecnologico. Secondo Rosenberg e Birdzell vi è un rapporto che potremmo definire di causazione reciproca tra lo sviluppo economico e quello tecnologico. Infatti secondo i due autori lo sviluppo economico produce sviluppo tecnologico e questo, a sua volta, produce ulteriore sviluppo economico. Nel giudizio di Rosenberg e Birdzell lo si può rilevare andando ad esaminare la storia.¹⁴² Anche Bauman ci parla della nostra era tecnologica.¹⁴³ Egli asserisce che l'epoca moderna ha conosciuto l'evolversi assai rapido dei mezzi di comunicazione in ogni ambito, anche in quello del trasporto dell'informazione. La nostra epoca, come esito di questo processo, conosce l'avvento di comunicazioni sempre più rapide che hanno quindi modificato, rispetto al passato, il concetto di distanza. La <<distanza>> è il prodotto della società e quindi il concetto stesso di distanza varia col mutare della società. Proprio a motivo del velocizzarsi delle comunicazioni (processo caratteristico

¹⁴¹ Nathan Rosenberg, Luther E. Birdzell, *Il progresso tecnologico come causa del progresso economico*, da *Come l'Occidente è diventato ricco* in: Roberto Badel, *La globalizzazione*, cit.

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ Zygmunt Bauman, *Dentro la globalizzazione*, cit.

dell'epoca moderna) il concetto odierno di distanza è molto diverso rispetto al passato; sicchè ciò che un tempo era distante (nello spazio e nel tempo) oggi non lo è. Addirittura il trasporto odierno dell'informazione si muove e si svolge nell'ambito del ciber spazio, ossia uno spazio dove la comunicazione informativa (cioè il trasporto dell'informazione) è immediata e dove quindi non esistono più barriere di spazio e di tempo. Il ciber spazio è caratterizzato dalla WORLD WIDE WEB, ossia la nuova rete mondiale di computer, dove, tramite internet, la comunicazione è istantanea. Bauman sostiene che nel nostro mondo tardomoderno (o postmoderno che dir si voglia) siamo sempre in movimento. Ma i nostri movimenti non sono soltanto o tanto fisici, bensì anche e soprattutto movimenti che ci vedono fermi da un punto di vista fisico e che è possibile attuare attraverso le moderne tecnologie; tra esse la televisione, che ci consente di entrare o uscire, via cavo o via satellite, da spazi stranieri ad una velocità superiore a quella dei jet supersonici o dei razzi cosmici. Ma è soprattutto attraverso la Rete, ossia attraverso internet, che i nostri movimenti acquistano una velocità a dir poco eccezionale poiché è tale, come si è visto, da annullare lo spazio e il tempo per effetto di una loro contrazione.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Ibidem.

3.11. *La vita alienante nelle città della società globalizzata.*

Zygmunt Bauman fa anche riferimento alla vita alienante che si conduce oggi nelle nostre città.¹⁴⁵ Nel fare questo ripercorre la storia che ha portato alla nascita delle moderne città. Egli così osserva che nel corso dei secoli le organizzazioni statali sono state protese a razionalizzare gli spazi urbani per imporre loro un ordine che garantisse ai detentori del potere il dominio su tali spazi. Infatti prima dell'avvento di tale processo razionalizzante le diverse realtà urbane erano organizzate (in tutti gli ambiti) secondo criteri diversi da un gruppo urbano all'altro; e tali criteri erano sconosciuti alle autorità che, dunque, non avevano il pieno controllo sulle diverse comunità urbane. Da ciò l'esigenza, da parte di coloro che detenevano il potere, di imporre alle varie realtà urbane criteri organizzativi standard (criteri dunque noti ai detentori del potere poiché erano stati elaborati dai medesimi). L' "ondata standardizzante" ha investito tutti i settori del vivere, cominciando dai sistemi di misurazione per arrivare alla cartografia; e su quest'ultimo argomento c'è da dire che il processo standardizzante portò alla creazione di mappe che, superando la soggettività della visione prospettica del territorio, rappresentassero (e davvero rappresentavano) il territorio da un unico punto di vista, ossia

¹⁴⁵ Ibidem.

dal punto di vista obiettivo, uguale per tutti (e dunque oggettivo). L'epoca moderna ha raccolto questa eredità e ha ulteriormente sviluppato la tendenza razionalizzante, per cui si volle far sì che l'ordine e la regolarità delle mappe divenissero reali, ossia si volle fare in modo che l'ordine e la regolarità delle mappe venissero imposte alla realtà. Di conseguenza nacquero città caratterizzate da una organizzazione e da una strutturazione regolari. In linea con questa tendenza in età moderna si è avuto l'avvento degli utopisti teorici della città perfetta, i quali anch'essi hanno dato luogo ad utopie di città perfette nella loro razionalità; una razionalità che, nella sua perfezione razionale, sfuggisse ad ogni caducità storica di spazio (per come una data città si presentasse strutturata o più semplicemente costituita) e di tempo (per la sua valenza eterna, ossia per la sua validità perpetua, in ogni epoca). Gli utopisti pensavano che proprio nella città perfetta, nella sua razionalità, si potesse trovare la felicità. Tra gli urbanisti e gli architetti modernisti il più famoso fu Le Corbusier, la cui città perfetta (e trattasi di città ideale, utopica) risponde a criteri di logica e di estetica; una città improntata a criteri di razionalità le cui regole organizzative siano "solo" quelle dell'armonia estetica e della logica impersonale della divisione delle funzioni. In tale città per ogni funzione ci deve essere uno spazio ed

ogni spazio deve essere destinato ad una ed una sola funzione; una città in cui le funzioni hanno la priorità rispetto allo spazio. In tale città devono essere messi al bando il disordine e il caos mentre i suoi principi strategici devono essere la standardizzazione e la prefabbricazione. In tale città lo spazio deve essere privo di ambiguità, trasparente e leggibile. Ma la città ideale di Le Corbusier è rimasta solo un ideale. L'unico che ha cercato di realizzarla (data la doviziosità dei mezzi messa a sua disposizione) è stato l'architetto – urbanista Oscar Niemeyer, che si è cimentato nella costruzione della città di Brasilia. Niemeyer la progettò e la fece realizzare secondo i criteri della città ideale di Le Corbusier, ma gli esiti (viste le conseguenze nefaste sui suoi abitanti, data la “disumanità” o comunque data l'inumanità, ossia la poca anzi praticamente inesistente umanità della città) sono stati estremamente negativi. Altri architetti e urbanisti (non potendo cimentarsi con ambiti vasti come quello “commissionato” a Niemeyer) si sono limitati a piccoli interventi per cercare di inserire nel caos, nella irregolarità delle città esistenti piccoli frammenti (per nulla incisivi) di ordine e razionalità. Nell'età postmoderna (ossia nella nostra epoca) le città nella loro volontà di razionalità e di ordine fanno sì che gli individui vivano in categorie, in gruppi distinti (proprio a livello di elementi separatori

fisici) gli uni dagli altri; infatti nelle città postmoderne ogni spazio è destinato ad un determinato gruppo sociale. Ciò fa sì che gli individui abbiano paura del diverso, della diversità (e proprio all'interno di uno stesso ambito cittadino). Ed ecco allora la messa a punto di sistemi di allarme, il ricorso a personale di sicurezza e ad altre misure simili per rendere invalicabili i propri confini, fin anche quelli, così individuali, della propria abitazione. Da ciò l'alienazione dell'individuo: la sua solitudine, il venir meno delle "protettive" reti di rapporti interpersonali. E ancora, come causa della eccessiva razionalità del vivere, l'incapacità di scelte etiche responsabili, scelte etiche che (insieme con la propria coscienza etica) maturano solo dove bisogna fare i conti con la diversità, e quindi con l'ignoto, l'ambiguità, l'incertezza.¹⁴⁶

¹⁴⁶ Ibidem. In questo capitolo ci siamo dunque occupati dell'odierno punto di vista cosmopolitico. Come si è visto quest'ultimo è stato espresso anche da Ulrich Beck il quale ci dice che il cosmopolitismo "è venuto al mondo dall'inferno". Infatti i nazisti consideravano cosmopolite le vittime del loro sterminio di massa. I nazisti dicevano "ebrei" e intendevano "cosmopoliti". Gli stalinisti dicevano "cosmopoliti" e intendevano "ebrei". (Ulrich Beck, *Lo sguardo cosmopolita*, Roma, Carocci, 2005)

Bibliografia

- AA. VV., *Umano, Post – umano*, a cura di Mariapaola Fimiani, Vanna Gessa Kurotschka, Elena Pulcini, Roma, Editori Riuniti, 2004.
- AA. VV., *Kant e il conflitto delle facoltà*, a cura di Corrado Bertani e Maria Antonietta Pranteda, Bologna, il Mulino, 2003.
- AA. VV., *L'idea di cosmopolitismo*, a cura di Lorenzo Bianchi, Napoli, Liguori, 2002.
- Vittorio Amato, *Nuovi scenari della globalizzazione*, Napoli, Cuen, 2005.
- Zygmunt Bauman, *Dentro la globalizzazione*, Roma – Bari, Laterza, 2002.
- Ulrich Beck, *Lo sguardo cosmopolita*, Roma, Carocci, 2005.
- Ulrich Beck, *Che cos'è la globalizzazione*, Roma, Carocci, 1999.
- Ulrich Beck, *La società cosmopolita*, Bologna, il Mulino, 2003.
- Federico Bonaglia, Andrea Goldstein, *Globalizzazione e sviluppo*, Bologna, il Mulino, 2003.
- Charlie D. Broad, *Lettura di Kant*, Bologna, il Mulino, 1988.
- Ernst Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, Firenze, La Nuova Italia, 1997.
- Giuliano Marini, *Kant e il diritto cosmopolitico*, in: *Filosofia politica*.
- Giuliano Marini, *Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano*, in: AA. VV., *La filosofia politica di Kant*, a cura di Giulio Maria Chiodi, Giuliano Marini, Roberto Gatti, Milano, FrancoAngeli, 2001.
- Jan Clark, *Globalizzazione e frammentazione*, Bologna, il Mulino, 2001.
- Mario Deaglio, *Postglobal*, Roma – Bari, Laterza, 2004.
- Gilles Deleuze, *La filosofia critica di Kant*, Napoli, Cronopio, 1997.
- Jacques Derrida, *Il diritto alla filosofia dal punto di vista cosmopolitico*, Genova, il melangolo, 2003.
- Wayne Elwood, *La globalizzazione*, Roma, Carocci, 2003.
- Daniela Falcioni, *Natura e libertà in Kant*, Torino, Giappichelli, 2000.
- Luciano Gallino, *Globalizzazione e disuguaglianze*, Roma – Bari, Laterza, 2003.
- Filippo Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, Roma – Bari, Laterza, 1996.
- Augusto Guerra, *Introduzione a Kant*, Roma – Bari, Laterza, 2000.
- David Held, Anthony McGrew, *Globalismo e antiglobalismo*, Bologna, il Mulino, 2001.
- Otfried Hoffe, *Giustizia politica*, Bologna, il Mulino, 1995.
- Otfried Hoffe, *Immanuel Kant*, Bologna, il Mulino, 2002.

Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per le prassi*, in: *Kant. Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Roma – Bari, Laterza, 2002.

Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in: *Kant. Scritti di storia, politica, e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Roma – Bari, Laterza, 2002.

Kant, *Per la pace perpetua*, in: *Kant. Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Roma – Bari, Laterza, 2002.

Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma – Bari, Laterza, 2002.

Kant, *Critica della ragion pura*, Roma – Bari, Laterza, 2000.

Kant, *Critica della ragion pratica*, Roma – Bari, Laterza, 2001.

Kant, *Antropologia pragmatica*, Roma – Bari, Laterza, 2001.

Kant, *Recensione allo scritto di Moscati: Della essenziale differenza corporea fra la struttura di animali e uomini*, in: *Kant. Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Roma – Bari, Laterza, 2002.

Kant, *Delle diverse razze di uomini*, in: *Kant. Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Roma – Bari, Laterza, 2002.

Kant, *Recensione di Johann Heinrich Shulz: Saggio di un'introduzione alla dottrina dei costumi, valida per tutti gli uomini senza differenza di religione*, in: *Kant. Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Roma – Bari, Laterza, 2002.

Kant, *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, in: *Kant. Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Roma – Bari, Laterza, 2002.

Kant, *Recensione di J. G. Herder: Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, in: *Kant. Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Roma – Bari, Laterza, 2002.

Kant, *Sulla illegittimità della riproduzione di libri*, in: *Kant. Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Roma – Bari, Laterza, 2002.

Kant, *Determinazione del concetto di razza umana*, in: *Kant. Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Roma – Bari, Laterza, 2002.

Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in: *Kant. Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Roma – Bari, Laterza, 2002.

Kant, *Recensione di Gottlieb Hufeland: Saggio sul fondamento del diritto naturale*, in: *Kant. Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Roma – Bari, Laterza, 2002.

- Kant, *Su un preteso diritto di mentire per amore degli uomini*, in: *Kant. Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Roma – Bari, Laterza, 2002.
- Kant, *Sulla fabbricazione di libri. Due lettere al signor Friederich Nicolai*, in: *Kant. Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Roma – Bari, Laterza, 2002.
- Kant, *Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in: *Kant, scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Roma – Bari, Laterza, 2002.
- Kant, *Critica del giudizio*, Roma – Bari, Laterza, 2002.
- Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Roma – Bari, Laterza, 2004.
- Naomi Klein, *No logo*, Milano, Baldini & Castoldi, 2002.
- Jean Lacroix, *Kant*, Milano, Xenia, 1993.
- Gerard Lafay, *Capire la globalizzazione*, Bologna, il Mulino, 1998.
- Nestore Pirillo, *L'uomo di mondo fra morale e ceto*, Bologna, il Mulino, 1987.
- Amartya Sen, *Globalizzazione e libertà*, Milano, Mondadori, 2003.
- Amartya Sen, *Lo sviluppo è libertà*, Milano, Mondadori, 2001.