

Liberalismo e civiltà

Silvia Vida

1. Universalismo, relativismo, etnocentrismo

Abbiamo una buona idea di che cosa siano i diritti umani. Stiamo parlando, ovviamente, dell'idea che dei diritti umani ha l'universalismo liberale: quello che sostiene che certi diritti, se esistono, sono sempre esistiti, e che se le società del passato non li riconoscevano (o se qualche società attuale tarda a farlo) è perché o quanti detenevano il potere erano corrotti, o la società, per qualche ragione, non ne comprendeva l'esistenza. Il problema più importante, infatti, non è – almeno per *noi* occidentali – quello di identificarli, ma di convincere gli *altri* che sono giusti. E questo è effettivamente un problema. Thomas Nagel ha scritto che “davanti al fatto che tali valori [liberali] hanno acquistato credito solo di recente e non universalmente, dobbiamo ancora cercare di decidere se siano giusti – se debbano essere mantenuti [...]. Resta da stabilire [...] se sarei stato in errore nel caso avessi accettato come naturali, e quindi come giustificate, le disuguaglianze di una società divisa in caste”¹. Tutto ciò assomiglia a una sorta di “open question” portata sul terreno giuridico-politico (anche se mantiene le sue radici nel terreno filosofico-morale del realismo occidentale da cui è scaturita) che serve a valutare il fatto che la civiltà liberale occidentale pretende, e ha preteso, di affermarsi come universale, accompagnando a questa altre pretese che sembrerebbero una naturale conseguenza dell'universalismo. Viene da pensare al foucaultiano “ordine del discorso” racchiuso nella disciplina del diritto internazionale, che, come annuncia Gustavo Gozzi già dalle prime battute dell'Introduzione del volume *Diritti e civiltà*, coincide con “la visione egemonica dell'Occidente rispetto alle altre civiltà e culture” (p. 11) che si è protratta dalla prima età moderna fino a quella contemporanea. E a questo discorso è funzionale, come noto, l'affermazione del paradigma dei diritti soggettivi. Ma forse il discorso egemonico non è del tutto, o non è sempre, una naturale conseguenza dell'universalismo. Il merito del libro di Gozzi è proprio questo: farci capire che, se da parte relativista e in generale critica, il liberalismo è considerato intrinsecamente egemonico, dire ciò è altrettanto scorretto che dire che l'antiliberalismo è necessariamente antiuniversalistico. Chiediamoci quindi se, letta alla luce della critica foucaultiana, la domanda di Nagel permane.

Non c'è dubbio che “la teoria liberale di solito suppone che l'universalismo segua semplicemente dalla condizione che ciascuno prenda sul serio le proprie posizioni sui diritti umani”². Nagel ha pienamente ragione a sostenere che il liberale, se è davvero liberale, deve applicare il liberalismo al mondo che lo circonda, e afferma giustamente (dato che lo fa da una prospettiva universalistica) che anche se pochi nel corso della storia del mondo sono stati liberali, questo non fornisce di per sé una ragione per smettere di essere liberali. E non è l'unico a pensarlo: “[s]e vi sono ragioni per abbandonare il liberalismo, saranno considerazioni che suggeriscono che vi è qualcosa

¹ T. Nagel, *L'ultima parola. Contro il relativismo*, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 102.

² B. Williams, *In principio era l'azione. Realismo e moralismo nella teoria politica*, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 80.



di meglio, di più convincente o di più entusiasmante da credere al suo posto”³. Ebbene, il libro di Gozzi fornisce indirettamente una risposta positiva a tale dubbio: la visione dell’occidente liberale è stata egemonica, e l’universalismo (dei diritti, come il globalismo giuridico) è stato funzionale a tale discorso egemonico, ma non è vero il contrario: il discorso egemonico non è necessariamente quello dell’universalista (liberale). L’universalismo è stato storicamente e contingentemente imperialista, e si è alimentato del discorso della conquista culturale, politica ed economica di altre civiltà, ma questo non significa che non si possa essere liberali in un altro modo, per esempio aprendosi (e questo è l’aspetto che più apprezzo della riflessione di Gozzi) a una prospettiva che, più che relativista⁴, dovrebbe essere definita come etnocentrica, anche se in senso “critico” o antidogmatico⁵. Forse questo è l’unico modo per decidere se vi sia qualcosa di più “entusiasmante” di quanto proposto dalla tradizione liberale, e universalista, occidentale: chiedersi se vi è un modo di essere universalisti che non corrisponde al liberalismo egemonico. L’approccio “inter-civiltà”, che Gozzi adotta ed esplicita definitivamente nella quarta parte del suo volume, di fatto appare come una posizione che salva le differenti prospettive etnocentriche di civiltà (occidentali e non) che, nella loro interazione, difendono valori e interessi attraverso uno scontro che potrebbe essere genuinamente anti-egemonico, ma non per questo privo di ambizioni universalistiche – se di confronto tra civiltà si tratta.

La domanda che mi faccio è quindi, parafrasando Nagel: si può smettere di essere liberali? Aprirsi ai valori di altre civiltà (non liberali, se non addirittura illiberali) vuol dire riconoscere (relativisticamente) la loro bontà ed equipollenza a quelli liberali – una società di eguali come una divisa in caste? È corretto dire che il discorso egemonico occidentale è intrinseco all’universalismo che lo ha accompagnato, e in esso perfettamente integrato; o non è forse vero che la pretesa egemonica del liberalismo è solamente il frutto di una visione etnocentrica assolutistica e imperialistica che non si integra a priori col discorso universalista? Di fatto, per sussistere, per rivendicare la propria identità, ogni discorso, anche quello particolaristico, avanza pretese di universalità⁶. Il vero problema del liberalismo, in altri termini, non è l’universalismo, ma la pretesa egemonica, che non ritengo né ineliminabile da un discorso di tipo universalistico, né totalmente estranea, in sé e per sé, a un discorso che nasce su presupposti particolaristici.

I liberali critici, o i critici del liberalismo (a volte le due categorie coincidono) sono spesso tentati di ragionare in questa maniera: dato che il liberalismo è un’idea con pochi secoli sulle spalle, e le persone del passato, come altre civiltà, non erano (non sono) liberali, allora si dovrebbe perdere fiducia nel liberalismo. Se poi il liberalismo è condito di egemonia e logiche di conquista, andrebbe addirittura condannato. Ma si tratta di una conclusione sbagliata perché poggia sul presupposto egemonico (e nageliano) dell’assoluta applicabilità. Gozzi, invece, non si spinge a un universalismo totalizzante (e totalitario) come quello di Nagel, ed evita anche di scivolare, come

³ *Ibidem*.

⁴ G. Gozzi, *Diritti e civiltà. Storia e filosofia del diritto internazionale*, Bologna, il Mulino, 2010, ad es. pp. 223, o 345, dove, in particolare, l’Autore parla non di approccio relativistico *tout court*, ma di “prospettiva inter-civiltà”.

⁵ Per una trattazione dell’etnocentrismo “critico” vs. quello “dogmatico”, si veda F. Tedesco, *Diritti umani e relativismo*, Bari-Roma, Laterza, 2009, *passim*.

⁶ Come sostiene E. Laclau, ad esempio in *Emancipations(s)*, London, Verso, 2007, p. 15.



Richard Rorty, in una posizione ironica che consente di restare fedeli al liberalismo come liberale pratico, e di allontanarsi da esso come liberale riflessivo⁷.

La ragione per cui Gozzi apre la sua riflessione alle dispute terzomondiste (in particolare dal cap. XI) mi sembra evidente, e va ben al di là dell'ambizione di completezza ed esaustività (storica e concettuale) che costituisce un indubitabile pregio del volume. Il sottinteso, nonostante l'aperto accoglimento da parte dell'Autore delle prospettive non-occidentali e in particolare terzomondiste, è che se è vero che le dichiarazioni dei diritti sono etnocentriche e astoriche, e che il loro universalismo maschera obiettivi politici egemonici, è comunque ingenuo pensare che l'universalismo dei diritti possa essere confutato semplicemente mostrando il carattere etnocentrico e astorico di esse, o scivolando nel relativismo.

Il relativismo moderno, come mette bene in luce il volume (ad esempio, il cap. I), ha complesse relazioni con il colonialismo. Dopo il colonialismo, inoltre, cioè in epoca attuale, rimane ancora il compito di lavorare sulle nostre relazioni con società diverse. Infatti Gozzi parla di un "approccio relativistico" necessario ad "analizzare le proclamazioni, nel secondo dopoguerra, dei diritti degli individui e dei diritti dei popoli", con la consapevolezza che "i movimenti dei popoli del Terzo Mondo hanno contribuito a mettere in discussione i principi del diritto internazionale che erano serviti a legittimare la loro sottomissione al dominio delle potenze occidentali" (p. 223). Il che si lega alla osservazione che, a partire dal secondo dopoguerra, il diritto internazionale coinvolge anche popoli extra-europei il cui consenso è necessariamente invocato. "Il contributo di questi paesi, molti dei quali sono usciti dalla fase della colonizzazione, si è svolto in una duplice direzione: da una parte, si è trattato della partecipazione allo sviluppo e alla *universalizzazione* del diritto internazionale; dall'altra, questi paesi hanno invece contribuito alla [sua] *differenziazione*" (p. 159). Il che significa che l'universalizzazione non è europeizzazione, o occidentalizzazione, bensì l'idea di individuare principi condivisi dalle diverse civiltà (ad esempio i diritti umani) che siano comunemente accettati dal diritto internazionale positivo. Tuttavia, lo sforzo di abbracciare questo approccio incline al relativismo, ma non ingenuamente relativistico, sconta la derivazione da un universalismo ancora troppo "vecchia maniera" che nasconde alcune insidie.

2. Diritti, popoli e civiltà

Alessandro Colombo scrive che "dalla prima espansione cinquecentesca a oggi, la globalizzazione è sempre stata promossa e vantata da soggetti (l'Europa prima, l'America poi) collocati in uno spazio sottratto alle condizioni di esistenza (e vulnerabilità) di tutti gli altri"⁸. In particolare, gli Stati Uniti hanno costituito, negli ultimi vent'anni, l'elemento fondamentale di connessione tra i diversi contesti regionali, così che una loro eventuale crisi accentuerebbe la tendenza già in atto dalla fine della guerra fredda alla scomposizione del sistema politico internazionale in un complesso di aree regionali sempre più distinte le une dalle altre, "ciascuna dotata di propri conflitti, di propri linguaggi e di proprie strutture di potere"⁹. A questo stadio, non solo l'Europa

⁷ Infatti questo suggerisce che non si debba credere fino in fondo nel liberalismo – a meno che non si creda, come chiede di fare Nagel, di considerarlo anche applicabile a tutti.

⁸ A. Colombo, *La disunità del mondo. Dopo il secolo globale*, Milano, Feltrinelli, 2010, p. 339.

⁹ *Ibidem*.



ma l'Occidente intero si troverebbe in una posizione storicamente unica: non dominerebbe e non sarebbe dominato, non sarebbe isolato né in grado di dominare il mondo; America ed Europa sarebbero regioni qualunque di un sistema internazionale globale. Tutti gli spazi sarebbero immersi nella medesima condizione.

Il profilarsi di un tale scenario richiama certamente l'ammonimento di Carl Schmitt che alla metà del XX secolo tracciò la grande antitesi della politica mondiale come il contrasto tra "un dominio mondiale centrale e un equilibrio tra più ordinamenti spaziali, tra universalismo e pluralismo, monopolio e polipolio"¹⁰. Schmitt si chiedeva, in altri termini, se "il pianeta fosse maturo per il monopolio globale di un'unica potenza o fosse invece un pluralismo di grandi spazi in sé ordinati e coesistenti, di sfere di intervento e di aree di civiltà, a determinare il nuovo diritto internazionale della terra"¹¹. L'antitesi che compare nella riflessione di Schmitt, ricorda Colombo, torna certamente a costituire uno degli snodi fondamentali della politica internazionale del nuovo secolo, "a maggior ragione se visto in connessione con l'altra grande antitesi tra universalismo e riflusso delle civiltà"¹².

L'universalismo di cui si sta parlando è (almeno in parte) l'affermazione, in Europa e in Occidente, dei diritti, e coincide col momento in cui il tutto (lo stato, la società) viene considerato funzionale alla parte (l'uomo in quanto individuo moderno). Si tratta dell'affermazione di un paradigma individualistico europeo-occidentale che è passato attraverso polemiche e critiche interne alle stesse culture giuridiche che lo hanno prodotto. A partire da tali critiche i diritti (soggettivi) hanno acquistato un primato su ciò che è venuto prima, ovvero il diritto (oggettivo), e hanno aperto il processo della codificazione, della legislazione, l'epoca degli stati nazionali, del nazionalismo e del positivismo giuridico, cioè l'ambiente che Carl Schmitt credeva il meno favorevole alla diffusione di un lessico e di una cultura giuridica e costituzionale comune¹³. Tuttavia, la cultura dei diritti, nata come europeo-occidentale, si è rivelata virtualmente universale. Il processo di globalizzazione che abbiamo sotto gli occhi parte certamente da lontano: in un primo momento passa per la costruzione di nazioni, poi di imperi coloniali in seguito smantellati, che danno luogo al post-colonialismo, e poi arriva a nuove aggregazioni sovranazionali – tutte fasi in cui le polemiche sui diritti servono al confronto e alla comunicazione fra culture giuridiche particolari che astraggono progressivamente da quelle europee, facendo dei diritti l'oggetto di un dialogo non solo europeo-occidentale, ma planetario. Sono fasi in cui le dispute sui diritti, sottratte al monopolio del romanticismo ottocentesco, confluiscono in una prospettiva particolaristica che si estende anche agli approcci terzo-mondisti, e in particolare "*Post-colonial*", che si interrogano sulle condizioni in cui un paradigma ereditato colonialisticamente può essere utilizzato autonomamente da un "noi" che fino a poco prima era considerato l'"altro" a cui imporlo. Il "nuovo" processo di globalizzazione, quello che si apre da qui in poi, può essere analizzato solo attraverso la prefigurazione di scenari futuribili cui Colombo ha dedicato riflessioni¹⁴ che, dato il loro intrinseco interesse, inducono a interrogarsi su cosa si celi dietro i termini tipici del linguaggio politico e giuridico occidentale (globalizzato), come *cultura*, *popolo*, *civiltà*.

¹⁰ C. Schmitt, *Il nomos della terra*, Milano, Adelphi, 1991, p. 317.

¹¹ Ivi, p. 311.

¹² A. Colombo, *La disunità del mondo*, cit., p. 340.

¹³ Cfr. M. Barberis, *Europa del diritto*, in part. Parte II, cap. 4.

¹⁴ Scenari e ipotesi che rimangono (purtroppo) estranei a queste brevi note.



I modi in cui la riflessione sui principi del diritto internazionale si apre al contributo di altre civiltà è testimoniata in particolare dalla quarta parte del volume di Gozzi (con significative premesse nel capitolo V), e sembra avere sullo sfondo la riflessione di Yasuaki Onuma e la sua prospettiva “inter-civiltà”, sulla quale si concentrano le mie prossime osservazioni. Gozzi riprende tale approccio quando spiega che Onuma concepisce i diritti umani come una parte fondamentale del discorso contemporaneo e di una teoria che deve considerare non solo il ragionamento teoretico, ma anche l’eredità storica e le risposte emotive delle diverse parti della società internazionale¹⁵. Il bello della prospettiva inter-civiltà, infatti, è di non essere tradizionalmente “internazionale”, cioè di non derivare dalla globalizzazione di un’immagine europea del mondo come società internazionale composta di Stati-nazione indipendenti e sovrani¹⁶. La prospettiva inter-civiltà non è nemmeno quella “transnazionale”, che si è affermata nel campo del diritto internazionale e in quello delle relazioni internazionali da quando Philip Jessup pubblica nel 1956 il suo *Transnational Law*. Tale approccio sottolinea l’importanza della società civile globale, della *lex mercatoria* e in generale dei processi e delle attività tipiche degli attori non-statali, ed è riconosciuto nella sua rilevanza soprattutto a partire dal tardo XX secolo, quando le questioni dei diritti umani e dell’ambiente in particolare vengono percepite come questioni globali¹⁷.

La prospettiva *inter-civiltà*, invece, considera i problemi che trascendono i confini nazionali non come problemi tra Stati o governi, e neppure come qualcosa di associabile alle attività transnazionali delle imprese multinazionali e dalle organizzazioni non governative, ma come problemi da inquadrarsi nei termini di una pluralità di *civiltà* che esistono da lungo tempo nella storia dell’umanità. A ben vedere, sostiene Onuma, è una prospettiva che già possediamo quando contrapponiamo i paesi sviluppati a quelli sottosviluppati, ed è quindi funzionale alla nostra comprensione della disuguaglianza economica fra le nazioni. Ma sebbene molti problemi abbiano la loro causa nella povertà e nella disuguaglianza economica, la vita umana non si riduce alla sola dimensione economica: il terrorismo, ad esempio, possiede un’innegabile dimensione politica e talvolta religiosa, il che ci fa capire che abbiamo bisogno di una prospettiva attenta non solo ai fattori economici, ma anche a fattori più ampi come quelli politici, sociali, culturali, religiosi e storici, che, trascendendo i confini nazionali, devono confluire nelle altre due prospettive (internazionale e transnazionale).

Il problema è quindi intendersi sulla nozione di “civiltà”, che deve essere la più comprensiva possibile – non deve concepire l’appartenenza (a una data civiltà) in maniera esclusiva rinunciando alla possibilità di una appartenenza su piani

¹⁵ Si veda, ad esempio, Y. Onuma, *Una prospettiva inter-civiltà sul diritto internazionale*, in G. Gozzi e G. Bongiovanni (a cura di), *Popoli e civiltà. Per una storia e filosofia del diritto internazionale*, Bologna, il Mulino, 2006, pp. 105-22; cfr. G. Gozzi, *Diritto internazionale e civiltà occidentale*, in *Popoli e civiltà*, cit., pp. 13-44.

¹⁶ Un’immagine che viene a essere condivisa da tutto il mondo solo verso la fine del XIX secolo, e che sicuramente rimane la prospettiva più importante nonostante il declino degli stati nazione e della sovranità nazionale come fenomeno caratteristico dei paesi sviluppati, ma non della maggior parte dei paesi in via di sviluppo, per i quali il processo di formazione nazionale comincia solo dopo la seconda guerra mondiale. Il che induce Onuma a concludere che per l’80% dell’umanità è proprio il XXI secolo l’età degli Stati-nazione.

¹⁷ Gli attori transnazionali sono, tipicamente, le imprese multinazionali e le Ong, che pur avendo natura globale per composizione e attività, incentrano i loro orientamenti sull’Occidente (indubbiamente, se confrontate con le Ong occidentali, quelle asiatiche e africane hanno molta meno influenza).



sovrapposti¹⁸. Di conseguenza, si tratta di capire in quale modo introdurre il concetto di civiltà nel discorso del diritto internazionale. Quando parliamo di “civiltà” facciamo riferimento a civiltà di lunga durata che presentano molte facce e si sono influenzate reciprocamente, ma si tratta di una nozione che astrae rispetto a quella di “cultura” e culture; e, dovremmo aggiungere, astrae anche dalla dispersione e dal particolarismo che appare il dato fondamentale dell’attuale ordine mondiale. Per riflettere su questo dato di fatto, occorre ammettere che l’analisi di Onuma appare legata a una visione delle cose che gli consente di parlare ancora di stati-nazione, civiltà e culture come se fossero entità nettamente distinguibili e intelligibili. Ma se ci interroghiamo su cosa resta di nozioni come “popoli”, “società”, “stati”, “culture”, e “nazioni”, dei concetti integrativi e totalizzanti ai quali ci affidiamo da tempo nell’ordinare e catalogare le nostre rappresentazioni della politica mondiale, di fronte a un mondo in frantumi, non sembra così facile, né immediato, riferirci ancora a categorie così classiche. E sembra tutto sommato una forzatura, per non dire un rimedio peggiore del male (l’imperialismo culturale) al quale vorrebbe rimediare, trascendere da concetti globali come “stato” e “nazione” per ricorrere a una nozione ancora più totalizzante e ampia come quella di “civiltà”. Infatti, se è già artificioso dividere il mondo culturale in blocchi piccoli (il Sud-Est asiatico, o il Nordafrica), ancora più forzato sembra dividerlo in blocchi ancora più grandi (Asia, Medio Oriente, Terzo Mondo e simili).

In sostanza, se – come fa la filosofia del diritto internazionale del secondo dopoguerra – ci si arrende all’immagine controversa di un mondo che non può più essere descritto in maniera plausibile come una classificazione di popoli o un sistema di stati, non si possono più trovare punti di sostegno in teorie che si affidano a forme di astrazione come quella di “civiltà” proposta da Onuma. Il sospetto è che la mossa di evitare il relativismo ingenuo (o “volgare”, come direbbe Bernard Williams) per approdare a un confronto inter-civiltà che si appelli alle stesse categorie egemoniche e totalizzanti coniate dall’Occidente imperialista (e cultura e civiltà sono questo tipo di prodotto), sia altrettanto ingenua. Onuma parla infatti della necessità di individuare uno *standard interciviltazionale* dei diritti umani che li renda costantemente riconcettualizzati e adattabili alle molteplici regioni dotate di background sottostanti a civiltà diverse, cioè della definizione e accettazione di principi universalmente condivisi, e della loro applicazione e adattamento alle differenti realtà culturali delle civiltà esistenti. Ma chi lo stabilisce questo standard? E con quale autorità? Lo standard inter-civiltà non si trova in natura.

Fino a pochi anni fa i paesi erano nazioni (Ungheria, Francia, Egitto, Brasile) e le culture erano stili di vita condivisi (ungherese, francese, egiziano, brasiliano), ma ormai non esistono che pochissimi paesi coincidenti almeno in parte con società culturalmente solidali (il Giappone, la Norvegia, forse la Nuova Zelanda se si tralasciano i maori)¹⁹.

¹⁸ Come sostiene Onuma, gli esseri umani appartengono simultaneamente a più civiltà: per esempio, gli italiani di oggi appartengono alla civiltà moderna europea, che è secolare, ma la maggior parte di essi appartengono anche alla civiltà cristiana – che ha la sua origine nel pensiero premoderno –, e tutti appartengono alla civiltà del consumo e dello spreco.

¹⁹ Inoltre, nel 1945 esistevano circa 50 paesi che si dividevano il resto del mondo in forma di colonie, protettorati e simili; oggi invece ne esistono circa 200 ed è probabile che il loro numero aumenti. Nel 1950 erano 58 i paesi membri delle Nazioni Unite (la maggior parte occidentali); nel 1980 erano 158 (la maggior parte non occidentali), oggi sono 192. Negli anni Cinquanta e Sessanta, in Asia e Africa, e fino a un certo punto anche nell’area del Pacifico e dei Caraibi, ha avuto luogo la cd decolonizzazione, le cui



Non solo: per molto tempo la decolonizzazione è stata giudicata l'ultima ondata di una battaglia mondiale per l'autogoverno e l'autodeterminazione, la modernizzazione delle forme di governo, l'unione di stato e cultura. Ma col passare degli anni e lo spegnersi della scintilla ideologica è risultato sempre più chiaro che la rivoluzione anticoloniale ha segnato una svolta molto più profonda. Infatti, come scrive Clifford Geertz²⁰, si è fatta lentamente strada l'idea che la nascita, in Asia e in Africa, di questo gran numero di paesi di grandi e piccole dimensioni, non rappresenta un recupero, o una imitazione, del modello di "stato nazionale" (quale è venuto a formarsi in Europa tra il Seicento e l'Ottocento). Ora comprendiamo che il Terzo mondo (quello "sottosviluppato"), più che confermare o reincarnare questo modello, lo ha per molti versi messo in discussione. Per troppo tempo (come testimoniano molti punti del volume di Gozzi) è prevalsa l'idea che il mondo moderno fosse un prodotto dell'Europa settentrionale e occidentale, estesi al resto del mondo. Eppure diversi sviluppi, per esempio in America Latina, Liberia, Tailandia, Haiti e Giappone, avrebbero dovuto farci comprendere che queste nuove entità chiamate "paesi" si costituiscono secondo modelli che espongono a un sempre crescente bisogno di giustificazione la concezione europea (tutt'altro che incontrastata) del significato e del fondamento della nozione di "paese".

Se è vero che, secondo Benedict Anderson (il teorico delle grandi narrazioni²¹), la rivoluzione anticoloniale sembrava l'ultima ondata politica di uno sviluppo planetario verso un'idea stessa di nazione virtualmente inseparabile dalla coscienza politica, alcuni recenti sviluppi (come il crollo dell'ordine di Yalta) hanno offuscato questa immagine. Prendiamo, ad esempio, il principio di autodeterminazione nazionale e le possibili combinazioni dei termini "nazione" e "stato" che possiamo rinvenire al suo interno. Da tempo non è più chiaro se ogni gruppo che vuole uno stato (come ad esempio i *tamil* o i *curdi*) ne debba effettivamente avere uno, oppure se ogni gruppo che ha uno stato (come lo Zaire o il Suriname) sia di per sé una nazione. Il che ci impone di andare a trovare una differenza non facilmente individuabile tra paese e nazione: potremmo dire che il paese è una *arena* politica, mentre la nazione è una *forza* politica. Il primo è la sfera in cui viene ordinata l'interazione sociale, distribuite le risorse produttive e regolate le "questioni interne", il teatro in cui si svolgono i pubblici contrasti e discussioni; mentre la seconda rappresenta una delle fonti principali di energia di queste discussioni e contrasti: discussioni che vertono sulla coscienza delle proprie origini, delle affinità di pensiero, lingua e cibo, di fede religiosa che legano gli individui gli uni agli altri, e fondano un legame di appartenenza²².

L'idea è che quando si guarda, come fa Onuma, alla nozione di "civiltà" (cui sottostanno nozioni come "stato-nazione" che riducono le cose a uniformità, omogeneità, concordanza di vedute e consenso), si finisce per togliere spazio alla

conseguenze sono poi state rafforzate dal crollo dell'Unione Sovietica, l'ultimo degli imperi transculturali, se si decide di non considerare tale anche la Cina.

²⁰ C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali*, Bologna, il Mulino, 1999 (ed. or. 1995).

²¹ Cfr., ad esempio, B. Anderson, *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 2006 (ed. or. 1983); trad. it. *Comunità immaginate*, Roma, Manifestolibri, 1996.

²² La Jugoslavia è per l'appunto un caso esemplare di non coincidenza fattuale tra i concetti di nazione e paese: la guerra che l'ha distrutta è stata in un primo tempo una guerra jugoslava, poi una guerra serbo-croata e poi una guerra bosniaca. Ad andare distrutto non è stato uno stato o un popolo, non una società né una nazione, bensì un paese, al punto che la Jugoslavia dimostra, *ex negativo*, il peso, il potere e la rilevanza del concetto di paese.



descrizione e all'analisi culturale che invece rivela divergenza, varietà, disaccordo. Senza contare che si finisce per occultare il paradosso che caratterizza il mondo di oggi, cioè che la globalizzazione crescente comporta un aumento delle nuove differenziazioni, e che a interconnessioni sempre più globali fanno da contraltare divisioni sempre più intricate. Cosmopolitismo e provincialismo non sono più in contrasto, e gli antropologi come Geertz ci insegnano che l'immagine di un mondo screziato, fatto di culture diverse, disseminato di piccole e grandi unità di pensiero e sentimenti slegate le une dalle altre non è meno fuorviante dell'idea di una linda ripartizione del mondo secondo il modello regolare di stati nazionali uniformi, o di civiltà inclusive. A essere istruttiva non è solo l'evidenza dell'eterogeneità culturale in quanto tale, ma anche l'enorme molteplicità dei livelli ai quali si manifesta ed entra in azione. Tutto dipende dalla cornice entro la quale si istituiscono i confronti; tutto muta a seconda di ciò che fa da sfondo all'identità, o è teso ad animare l'identità. In sostanza: "culture", "popoli", o "gruppi etnici" non sono ammassi di identità definiti dai confini del consenso. Negli anni seguiti alla decolonizzazione (e in particolare nel decennio successivo alla caduta del muro di Berlino, al crollo dell'Unione Sovietica e alla fine della Guerra Fredda) è andato sempre più aumentando il peso politico delle identità religiose ma anche di quelle etniche, linguistiche, razziali e culturali in genere. Comunità di fedeli, in particolare, sono diventate in moltissimi casi il polo intorno al quale ruota la lotta per il potere (locale), il potere nazionale e a volte quello internazionale. Al tempo stesso, le già richiamate spinte della globalizzazione (soprattutto economica) agiscono in senso contrario, al punto che non appare corretto dire che il mondo si sta richiudendo all'interno di identità arroccate.

Vengo quindi al punto che mi sta più a cuore e con il quale concludo. Se di una forma di universalismo si parla in questo libro di Gozzi, è quella dell'universalismo o globalismo dei diritti umani. Sono in gran parte prodotti del liberalismo politico, del quale si dice che non è in grado di riconoscere il potere e la resistenza di legami come quelli fondati su religione, lingua, costumi, razza e origine, e che giudichi patologico, primitivo e arretrato, regressivo e irrazionale il fatto che simili rivendicazioni entrino a far parte della vita pubblica. La sua fede nella neutralità dello stato in fatto di convinzioni personali e il suo individualismo risoluto lo porterebbero a disconoscere questi fattori ponendo l'accento su libertà, procedure e diritti universali dell'uomo. Queste accuse colgono certamente nel segno. Tuttavia, più che a un approccio interciviltà che rischia di essere più dogmatico di un etnocentrismo vecchio stile, la mia fiducia va a un liberalismo capace di coraggio e competenze sufficienti per affrontare un mondo di differenze – anche se, o forse perché, in questo mondo i principi del liberalismo non sono realmente compresi (e ancor meno condivisi) dai più, e per questi più essi passano per ideali sospetti (aggiungerei: giustamente sospetti).

Negli ultimi decenni il liberalismo politico ed economico si è trasformato da roccaforte in meta del mondo, in proposta morale per il mondo intero, rafforzando le proprie pretese universalistiche. Questa ambizione universalistica ha spinto il liberalismo in aperto contrasto con altri universalismi caratterizzati da finalità analoghe, come quelle dell'odierno Islam. Pertanto, se il liberalismo non vuole mostrarsi come un prolungamento del colonialismo con altri mezzi deve riconoscere le sue origini e i suoi caratteri culturali. E se ho cominciato sostenendo che la teoria politica non deve ideare architetture astratte in cui è impossibile vivere, ciò vale in particolare per il liberalismo. Esso va ripensato come un modo di intendere e vedere le cose che non nasce dal nulla,



bensì in un luogo e da una esperienza politica precisa e come un insieme di teorie su ciò che, come eredi di quella esperienza, crediamo di aver imparato sulla convivenza più o meno proficua di uomini e popoli diversi tra loro. Ciò significa che, a fronte di altri eredi che hanno avuto esperienze diverse e ne hanno tratto insegnamenti diversi, le possibilità sono due: o si insiste sulle *esperienze* (più che sui *valori*) del liberalismo per quel tanto di fiducia che riponiamo in esse, oppure rischiamo che dalla collisione con *altre* esperienze (non liberali) le *nostre* escano ammaccate.