

Nazione e cosmopolitismo: radici e ali

Relazione del prof. Sergio Gabbiadini

Intervento del 22 gennaio 2011

Intento: 1. non presentare informazioni ma richiamarle come patrimonio comune e condiviso per costruire un percorso di ragionamento e impostare (momentaneamente) lo sguardo; 2. si tratta di riprendere modelli ideali: le posizioni richiamate, formulate e radicate nella storia, costituiscono posizioni ideali e sono ricostruite come modelli; questo tratto dell'idealità, all'apparenza, sembra consegnare quelle tesi all'astrattezza, all'impraticabilità, all'inutilità, è invece ciò che rende quelle posizioni prospettive irrinunciabili di definizione dell'umanità, dell'essere persona nel vivere sociale

Precisazione: il titolo richiama anche i 150 anni dell'unità d'Italia; essi diventano occasione per riprendere in considerazione la storia del suo formarsi, del suo Risorgimento; o meglio le storie del costituirsi dell'unità per segnalarne obiettivi, progetti, presenze, apporti e anche questioni trascurate, silenzi e repressioni... un bilancio e uno sguardo rivolti al passato ancor più opportuni se ci si trova sotto la spinta di follie revisioniste del principio e della realtà unitaria, unità ammirevole invece e irrinunciabile proprio per la sua irrisolta complessità. Ma non è questa la prospettiva che verrà adottata qui. Un doppio sguardo, apparentemente strabico, quello rivolto alla classicità (cultura delle origini, che pone fondamenta continue), e quello rivolto alla contemporaneità (indicato con la ricorrente parola: globalizzazione), suggerisce un'altra direzione. Occorre riflettere sulla rilevanza, sul destino e sul futuro della nazione, dello Stato nazionale in un contesto di relazioni sociali e individuali che non possono più definirsi e agire (solo) all'interno dei confini politici dello Stato nazionale moderno, così come viene tradizionalmente inteso.

Piano: in tre tappe, delineate per spunti e impressioni:

1. tappa numero uno: polis e cosmopolitismo: la "doppia patria" (500 a.C. 1500 d.C)
2. tappa numero due: sovranità, Stato e nazione (1500- 2000)
3. tappa numero tre: Stati nazionali e globalizzazione cosmopolita (2000 -)

Il tema sembra passare e, ad un tempo, vivere in tre atteggiamenti: 1. la visione incantata; 2. il disincanto critico; 3. la definizione prospettica.

L'intervento è costruito in forma di antologia storico-filosofica e storiografica ragionata: le molte citazioni di riferimento si inseriscono in un percorso dimostrativo secondo tesi e secondo prospettive particolari.

1. tappa numero uno: polis e cosmopolitismo: la "doppia patria" (500 a.C. 1500 d.C)

1.1. La tesi: all'inizio il "cosmopolitismo" (o il cosmopolitismo della polis)

La città europea nasce cosmopolita. La polis, la città stato, è cosmopolis; questa è la consegna culturale della Grecia antica. E nel tempo, e per definizione, la città conserva la caratteristica di presentarsi come plesso, fulcro di relazioni, di flussi territoriali in un mondo aperto e collegato.

La tesi come viene formulata da Ulrich Beck (Beck Ulrich 2002 *Potere e contropotere nell'età globale*, Laterza Roma-Bari 2010; l'opera è considerata fondamentale per la trattazione della tesi in oggetto): «Il concetto e la storia effettuale del nazionalismo derivano dalla storia più recente della modernità e dispiegano la loro forza generatrice di miti nell'Europa del XVIII e XIX secolo. Invece, il concetto e la storia del cosmopolitismo sono vecchi come il pensiero politico. I concetti di «cosmopolita» e «cosmopolitismo» sono invenzioni dell'antichità greca e risalgono a Diogene. [...] In base alla visione del mondo che lo orienta il cosmopolita vive in una doppia patria, possiede doppie lealtà: egli è *sia* cittadino del *cosmos* — cittadino del mondo—, *sia* cittadino della *polis* — cittadino della città, dello Stato. Gli stoici consideravano il cosmos governato dal logos come loro patria, della quale fanno parte tutti gli esseri umani, tanto i liberi quanto gli schiavi, tanto gli elleni quanto gli orientali. Tutti sono entrambe le cose — cittadino del mondo e cittadino della polis —, hanno radici e ali, sono uguali e diversi, hanno la loro patria tanto in un luogo particolare quanto nel cosmos intero, vivono — in una parola — nella “cosmopolis”.» (Beck 2002 p. 48)

1.2. i richiami per il cosmopolitismo (nella e con la polis)

Pitagora: le sue teorie sono come una raccolta, nel tempo e nello spazio; nella cultura e nel sociale.

«[da Diogene Laerzio] Eraclide Pontico tramanda ch'egli diceva questo di sé, che una volta era stato Etalide e considerato figlio di Hermes e che Hermes gli aveva permesso di domandargli qualunque cosa volesse, tranne l'immortalità. Egli aveva allora domandato di poter serbare ricordo degli avvenimenti durante il ciclo delle nascite e delle morti. Così ricordava tutto durante la vita, e anche dopo la morte serbava il ricordo.» (*I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1986 p. 120-121) «[da Porfirio] Quanto all'oggetto del suo insegnamento, i più dicono ch'egli apprese le cosiddette scienze matematiche dagli Egizi e dai Caldei e dai Fenici: ché già nei tempi più antichi gli Egizi si dedicarono allo studio della geometria, i Fenici allo studio dell'aritmetica e della logistica, i Caldei all'osservazione degli astri. I riti intorno agli dèi e quanto riguarda i costumi dicono che invece li apprese dai Magi. Questo, dicono, molti già lo sanno perché ne è stata lasciata memoria in opere scritte; ma per il resto i suoi costumi sono sconosciuti, tranne per quel che ne scrive nel settimo libro del suo *Giro della terra* Eudosso, il quale dice che tanto si guardava dal contaminarsi tenendosi lontano da uccisioni e da uccisori, che non solo non si cibava di animali, ma neanche si avvicinava a macellai e a cacciatori.» (*I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1986 p.122)

Sofisti: l'opposizione tra legge (della polis) e natura.

Ippia: nomos – physis (dialogo, retorica e parresia). Dal *Protagora* (337c ss) di Platone «Dopo Prodicò, parlò il dotto Ippia: — O voi qui presenti, io credo che siate tutti quanti parenti e familiari e concittadini per natura, non per legge; perché per natura il simile è parente del suo simile, mentre la legge, tiranna degli uomini, commette molte violenze contro natura.» (*I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1986 p. 981)

Antifonte: nomos – physis, elleni (greci) – barbari e umanità. Da Papiro di Ossirinco. Frammento A. «... giustizia consiste nel non trasgredire alcuna delle leggi dello Stato di cui uno sia cittadino; e perciò l'individuo applicherà nel modo a lui più vantaggioso la giustizia, se farà gran conto delle leggi, di fronte a testimoni; ma in assenza di testimoni, seguirà piuttosto le norme di natura;

perché le norme di legge sono accessorie, quelle di natura, essenziali; quelle di legge sono concordate, non native: quelle di natura, sono native, non concordate. Perciò, se uno trasgredisce le norme di legge, finché sfugge agli autori di esse, va esente da biasimo e da pena; se non sfugge, no. Ma se invece violenta oltre il possibile le norme poste in noi da natura, se anche nessuno se ne accorga, non minore è il male, né è maggiore se anche tutti lo sappiano; perché si offende non l'opinione, ma la verità.» Frammento B «...noi rispettiamo e veneriamo chi è di nobile origine, ma chi è di natali oscuri, né lo rispettiamo, né l'onoriamo. In questo, ci comportiamo gli uni verso gli altri da barbari, poiché di natura tutti siamo assolutamente uguali, sia Greci che barbari. Basta osservare le necessità naturali proprie di tutti gli uomini ... nessuno di noi può esser definito né come barbaro né come greco. Tutti infatti respiriamo l'aria con la bocca e con le narici, e ...» (I *Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1986 p. 996, 997-998)

A commento: « All'improvviso il carattere puramente convenzionale (né naturale, né sovranaturale) dei principi alla base dell'ordine gerarchico aristocratico ha potuto essere progressivamente svelato. Questa scoperta del carattere convenzionale dell'ordine sociale e politico non riguarda solo l'organizzazione della vita collettiva, ma trasforma profondamente l'esperienza che fa l'uomo della propria umanità e i rapporti degli esseri umani fra loro.» (Savidan Patrick 2009 *Il multiculturalismo*, il Mulino, Bologna 2010 p. 26)

Platone: la città ideale è una città universale (una polis cosmopolitica).

Platone, *Critone*. La personificazione delle leggi. Le leggi e la paideia (civica). Le leggi e il dialogo politico contesto di giustizia (di leggi giuste). Il doppio in politica: le leggi della polis e le leggi dell'Ade. Nel dialogo *Critone* le leggi personificate si presentano come coloro che permettono al cittadino di essere generato, allevato, educato. Sono loro, personificate, a prendere la parola rivolgendosi a Socrate che ragiona sul progetto di fuga dal carcere e dalla città, quindi dalle leggi, propostogli da Critone. «Di', dunque, che cosa hai da reclamare tu contro noi e contro la città che stai tentando di darci la morte? E anzi tutto, non fummo noi che ti demmo la vita, e per mezzo nostro tuo padre prese in moglie tua madre e ti generò? Parla dunque: credi forse non siano buone leggi quelle di noi che regolano i matrimoni, e hai da rimproverare loro qualche cosa?», — «Non ho nulla da rimproverare», risponderei io. «E allora, a quelle di noi che regolano l'allevamento e la educazione dei figli, onde fosti anche tu allevato e educato hai rimproveri da fare? che forse non facevano bene, quelle di noi che sono ordinate a questo fine prescrivendo a tuo padre che ti educasse nella musica e nella ginnastica?» «Bene», direi io. «E sia. Ma ora che sei nato, che sei stato allevato, che sei stato educato, potresti tu dire che non sei figliolo nostro e un nostro servo e tu e tutti quanti i progenitori tuoi?» *Critone* 50de

Il tema della fedeltà alle leggi per definire un comportamento giusto o ingiusto è portato ad una situazione "estrema" nel quesito: occorre obbedire alle leggi anche quando queste ti condannano a morte o ti impongono il delitto massimo? L'ingiustizia nei confronti delle leggi si ha quando 1. non se ne accetta la sentenza perché sfavorevole all'utile privato; 2. trasgredendole non si rispetta il patto presente nelle leggi stesse, il patto di convivenza civile; 3. non si rispetta la natura dialogica del patto che le costituisce se non si concorre a modificarle. L'ingiustizia non consiste solo nel non rispettare le leggi, ma anche e soprattutto nel non concorrere a formarle e poi a modificarle quando si considerano ingiuste, adempiendo all'etica del dialogo. «...bisogna fare ciò che la patria e la città comandano, o almeno persuaderla da che parte è il giusto; ma far violenza non è cosa santa, né contro la madre né contro il padre, e molto meno ancora contro la patria...Ma chi di voi

Lettura dei Classici

rimane qui, e vede in che modo noi amministriamo la giustizia e come ci comportiamo nel resto della pubblica amministrazione, allora diciamo che costui si è di fatto obbligato rispetto a noi a fare ciò che noi gli ordiniamo; e se egli non obbedisce, diciamo che commette ingiustizia contro noi in tre modi: primo, perché non obbedisce a noi che lo abbiamo generato; secondo, perché non obbedisce a noi che lo abbiamo allevato; terzo, perché essendosi egli obbligato a obbedirci, né ci obbedisce né si adopa, caso che facciamo alcuna cosa non bene, di persuaderci altrimenti, nonostante che noi, quello che gli diciamo di fare, gli si proponga benevolmente, e non già duramente gli s'imponga; che anzi, mentre noi gli lasciamo libertà di scegliere delle due cose l'una, o di persuaderci o di fare quello che gli diciamo, egli non fa né l'una cosa né l'altra.» *Critone* 51e-52a

«Or via, Socrate, da' retta a noi che siamo le nutrici tue; e dei figli e della vita e di ogni altro bene non fare maggior conto che della giustizia, affinché, giunto nell'Ade, tu abbia tutto questo da dire in tua difesa davanti ai reggitori di laggiù. Perché come qui in terra non sembra che fuggire sia per te cosa più profittevole che restare, né più giusta né più santa, e nemmeno per alcun altro de' tuoi amici e congiunti; così neanche laggiù, appena tu vi giunga, potrà certo recarti un profitto migliore. E ora dunque tu te ne vai nell'Ade, se così risolti, ingiustamente offeso, è vero, ma non da noi offeso, dalle leggi, bensì dagli uomini: che se invece fuggirai di qui così ignominiosamente ricambiando ingiustizia per ingiustizia e male per male, venendo meno ai patti e agli accordi che avevi con noi, e facendo male proprio a coloro cui meno si dovrebbe, cioè a te stesso e ai tuoi cari e alla patria e a noi, né noi lasceremo di affliggerti finché tu viva, né colà le nostre sorelle, le leggi dell'Ade, ti accoglieranno benevolmente, sapendo che anche noi tentasti distruggere per quanto era in te. Ebbene, che non riesca Critone a persuaderti di fare ciò ch'egli dice, più che non riusciamo a persuaderti noi.» *Critone* 54bcd Platone, *Politeia, Repubblica*, sede della giustizia, del suo sorgere e del suo realizzarsi.

Parlare di giustizia al di fuori del luogo in cui essa si deve realizzare è come non parlarne; la realtà della giustizia è la polis giusta. Quando si tratteggia la polis, a partire dal compito di definire la giustizia, quella polis diventa una città ideale, uno Stato ideale, una "cosmopolis".

Il modello di Stato costruito da Platone è dominato da una forma plurima di armonia e quindi di giustizia: 1. lo Stato è giusto se vi è armonia tra le abilità della persona e la classe sociale di appartenenza (ognuno svolgerà quella funzione, e di conseguenza apparterrà alla classe sociale che lo realizza, sulla base della propria natura, dell'educazione e delle opportunità che sa cogliere – *kairòs*). 2. Lo Stato è giusto se vi è armonia tra le classi sociali: ognuna di esse adempie al proprio ruolo, non prevarica e non invade campi a sé non propri; è come se l'accordo cui mirava Socrate con la propria arte maieutica dialogica venisse a trasferirsi e operare nello Stato, nelle relazioni tra gli individui e la città e tra le classi dello Stato, rendendolo perciò giusto. 3. In una terza accezione lo Stato è giusto se le funzioni che lo strutturano sono essenziali e non complicate (lo Stato giusto è cioè lo Stato sobrio perciò sano, e non di lusso, così sarebbe altrimenti corrotto e malato).

Parlare di giustizia al di fuori del luogo in cui essa si deve realizzare (lo Stato, la polis) è come non parlarne. Quando si tratteggia la polis a partire dal compito di definire, cercare la giustizia, quella polis diventa un modello universale, una "cosmo-polis".

Aristotele: la politica (lo spazio sociale politico) è l'area in cui l'agire dell'uomo culmina in virtù etiche in grado di esprimere e realizzare nella complessità delle relazioni sociali la complessità della natura umana.

Il sociale è il luogo dell'umano: «Da queste considerazioni è evidente che lo stato è un prodotto naturale e che l'uomo per natura è un essere socievole: quindi chi vive fuori della comunità statale per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo ... quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio.» Aristotele, *Politica* 1253a1-4;1253a28-29

Il sociale è il luogo di scoperta e realizzazione progressive della propria natura come natura complessa; della propria complessità. È un aprirsi alla propria complessità, alla perfezione della propria complessità; le virtù etiche determinano la realizzazione della complessità individuale e sociale, cammino reso armonico in quanto presieduto dalla saggezza (phrónesis).

«Perciò l'uguaglianza nei rapporti reciproci salvaguarda le città, come si è detto negli scritti etici; del resto questo è il tipo di rapporti che necessariamente si instaura tra uomini liberi e uguali, che non possono comandare tutti contemporaneamente, ma devono avvicinarsi al potere annualmente o con altro ordine o intervallo cronologico. A questo modo è possibile che tutti esercitino il potere mediante un turno, perché avviene come se i calzolari e i muratori si scambiassero i loro compiti sì da alternarsi nei loro lavori. Ma poiché è meglio che le regole che valgono in queste arti vengano fatte valere anche nella comunità politica, è chiaro che il partito migliore è che sempre gli stessi esercitino il potere, se è possibile. Dove ciò non è possibile, perché tutti sono uguali per natura, è anche giusto che tutti partecipino al comando, sia questo un bene o un male; a questo ci si avvicina se gli uguali a turno lasciano le cariche e sono in condizioni simili quando decadono dal potere, mediante un avvicendamento al comando e al servizio, che stabilisce delle diversità temporanee. E allo stesso modo quelli che comandano si alternano alle diverse cariche. È evidente pertanto da ciò che si è detto che per natura non esiste una città che abbia un'unità così stretta quale alcuni vogliono riscontrare in essa, e che ciò che è presentato come il massimo bene delle città distrugge le città stesse in quanto tali, mentre il bene dovrebbe salvaguardare ciò di cui è bene.

Anche in un altro modo risulta evidente che il tentare di ridurre troppo la città all'unità non è il partito migliore. La famiglia è più autosufficiente che l'individuo e la città più che la famiglia; e la città è veramente tale solo quando una pluralità di individui costituisce una comunità autosufficiente. Se dunque la preferibilità dipende dal grado di autosufficienza, allora anche ciò che è meno unitario è preferibile a ciò che lo è di più.» *Politica* 1261a30-b15 (Aristotele *Politica*, Rizzoli (BUR) 2008 p.137,139)

Osserva Sigieri di Brabante (1235-1282, *Tractatus de anima intellectiva*, in *Quaestiones in tertium De Anima* (Louvain Paris 1972, cap.VIII) «E bisogna pensare a quanto il Filosofo dice nel secondo libro della *Politica*, che cioè Socrate ha distrutto la città volendo troppo la sua unità. All'essenza del composto infatti pertiene la molteplicità delle differenti parti. E poiché l'uomo è un composto naturale più perfetto di altri, come una certa città, non è affatto sconveniente, né ha dell'incredibile il fatto che sia meno unitario (minus unus) di altri composti naturali che non hanno se non una sola forma semplice o una sola perfezione» (da Caccia Emanuele 2005 *La trasparenza delle immagini*, B.Mondadori, Milano 218 nota)

La centralità, il ruolo strategico della *phrònesis*. A presiedere l'emergere, il definirsi e l'esercizio delle molte e variate virtù etiche è la virtù dianoetica della *phrònesis* (saggezza). Aristotele, con insistenza, riferisce infatti la conoscenza, l'intelletto, la sapienza e la scienza a ciò che è necessario (o che è per lo più), e può presentare la natura e il comportamento del proprio oggetto nella forma di leggi universali, collega invece la saggezza al possibile, a ciò che può essere e non essere, e dunque la prepone a ogni scelta etica, ad ogni scelta politica, area della contingenza; la contingenza della politica (delle forme politiche e delle sue leggi). In quanto scienza del possibile l'etica non ha dunque principi necessari o fini ultimi (come l'idea di bene sommo che aveva orientato la riflessione platonica nel suo momento centrale), ma ha il proprio fine nella piena realizzazione delle diverse componenti della natura umana. La saggezza, in modo specifico, è quella virtù che presiede e fa propri i principi del complesso quadro delle virtù etiche (giustizia, coraggio, generosità ecc.); a queste si legano sia lo sviluppo armonico della natura complessa dell'uomo, sia l'ordinato e moderato comporsi nella vita sociale delle passioni proprie della natura umana. La saggezza infatti si presenta come la virtù dianoetica sotto la cui direzione si delinea, secondo Aristotele, il modello etico dell'uomo *medio*, colui che vive secondo moderazione nei beni e nelle azioni e che può così essere indicato come modello di piena e armonica partecipazione alla vita civile. È la capacità di applicare la regola universale (quindi conosce l'universale ed è perciò virtù dianoetica) al caso particolare (conosce quindi il particolare, ma non al modo degli "empirici" che si fermano alla loro enumerazione) sapendo deliberare (con un sillogismo pratico) sul giusto mezzo (sia come mezzo giusto, sia come arte di evitare gli estremi, creando esclusioni) per raggiungere il fine; ancora una volta il bene e la giustizia, da principi sommi e assoluti, diventano forma in cui si esprime socialmente la *phrònesis*. Proprio il tema della *phrònesis* come regina delle virtù etiche pone in evidenza la natura di relazione e la contingenza del politico consegnato al rimando tra l'uomo e la città, tra la città e la natura universale dell'uomo, tra polis e cosmopolis.

Antistene, Diogene e i "cinici": la scoperta della sede del disagio nella inutile e artificiosa complicazione del vivere sociale urbano – politico; qui la complessità denunciata consiste nella inutile complicazione del vivere e nella convenzione (leggi e costumi) che la giustifica, sorregge, legittima e prescrive come obbligo di consuetudine e appartenenza.

«Sul piano teorico e nella pratica quotidiana, i Cinici sviluppano una vera e propria contestazione globale non più solo della Città, ma della Società e della Civiltà. La loro protesta è una critica generalizzata dello stato civilizzato, critica che sorge nel IV secolo, con la crisi della Città, e che vede tra i suoi temi principali il ritorno allo stato selvatico. Sul piano negativo, essa si realizza attraverso la denigrazione della vita nella città ed il rifiuto dei beni materiali prodotti di civiltà. In positivo, abbiamo uno sforzo per recuperare la vita semplice dei primi uomini, che bevevano l'acqua delle sorgenti e si nutrivano di ghiande raccattate sul suolo o raccogliendo i frutti delle piante. Per apprendere di nuovo a mangiare erbe crude, poi, i Cinici si propongono due modelli: i popoli selvaggi che hanno conservato inalterato questo tenore di vita, e gli animali che non sono stati mai contaminati fuoco di Prometeo. In effetti, il Cinismo è percorso da una corrente antiprometeica, volta contro l'invenzione del fuoco, portatore di tecniche e di civiltà. Per inselvaticarsi, non basta mangiare cibi crudi, né praticare l'omofagia di quel Diogene che, pagando di persona, disputa ai suoi cani un pezzo di polpo crudo, occorre anche disarticolare il sistema di valori su cui la società si fonda. Il ritorno alla selvaticità passa attraverso la critica a Prometeo, non più sacrificatore responsabile della separazione tra dei ed uomini, ma Titano civilizzatore

dell'antropologia culturale, mediatore colpevole di aver tratto l'umanità dallo stato selvaggio facendole il dono attossicato del fuoco.» (M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata*, Laterza, Bari 1981, p.113)

Antistene: «Era solito dire che le maledizioni tragiche si erano abbattute su di lui. In ogni modo egli era: “senza città, senza tetto, bandito dalla patria, mendico, errante, alla ricerca quotidiana di un tozzo di pane”». (Diogene Laerzio *Vite dei filosofi*, libro VI, Laterza, Bari 1976). Alla perenne ricerca dell'uomo: «In modo derisorio Antistene avrebbe deciso di scegliere un luogo indipendente dalla polis, fuori dallo spazio urbano.» (Onfray Michel 1990 *Cinismo. Principi per un'etica ludica*, Rizzoli, Milano 1992)

Diogene: «Diogene, anarchico in quanto non accetta altro potere oltre quello di cui ciascuno dispone su di sé, è anche libertario, se come tale definiamo l'uomo che non pone alcun valore più in alto della libertà. Alla domanda su quale sia “la cosa più bella fra gli uomini” Diogene risponde: “la libertà di parola”, e il commentatore che ne riporta il pensiero aggiunge che egli “nulla antepose alla libertà”» (Onfray 1990 o.c.)

Stoici: un principio razionale unico totale e immanente sorregge e ordina l'intera realtà: il Logos. Principio ed essenza unica del mondo il Logos è ragione universale, legge della realtà, del pensiero e del discorso, dell'agire etico dell'uomo che si pone in sintonia e in armonia con l'intrinseca razionalità cosmica. Il contesto è plurimo: metafisico, teologico, logico, fisico. Logica è termine coniato dagli stoici e, nelle loro opere, quel termine conserva l'ampia estensione di significato che è propria del termine *Lògos*: non indica solo una disciplina che studia i fatti mentali e linguistici, esprime la visione di un mondo retto da un principio unico e totale, il *Lògos*: fonte di un ordine razionale e necessario, principio cosmico e fisico, criterio etico che il saggio elegge a propria norma di vita armonizzandosi così con il mondo e con se stesso. Compito della filosofia stoica è guidare a cogliere il Logos universale, a porsi in ascolto della sua universale presenza.

Crisippo: «Crisippo nel libro primo *Del fine* afferma inoltre che [...] il fine è costituito dal vivere secondo natura, cioè secondo la natura singola e la natura dell'universo, nulla operando di ciò che suole proibire la legge a tutti comune, che è identica alla retta ragione diffusa per tutto l'universo ed è identica anche a Zeus, guida e capo dell'universo. Ed in ciò consiste la virtù dell'uomo felice e il facile corso della vita, quando tutte le azioni compiute mostrino il perfetto accordo del demone che è in ciascuno di noi col volere del signore dell'universo.» (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, libro VII, Laterza. Bari 1987)

1.3. tratti comuni: l'essenza del politico, la relazione e il consenso, le forme e le strategie

L'essenza del politico. Le proposte dei “classici” sul tema della natura / essenza del politico si presentano come un vero e proprio laboratorio strategico, teorico e pratico, analitico e propositivo, della costruzione del politico in termini di radici e aperture (radici e ali). L'essenza della politica è la relazione e ogni potere reale (efficace e duraturo) è legato al consenso. Su quest'ultima affermazione è il caso di richiamare le riflessioni di Hannah Arendt che ruotano attorno alla convinzione che nessun potere (inteso come potenza e capacità di progetto e costruzione; inteso cioè come politica in senso autentico) si può costruire sulla violenza. Analogamente, osserva, sul tema, Margalit Avishai (2004 *L'etica della memoria*, il Mulino, Bologna 2006): «Il pensatore antilluminista Ralph Inge, “l'cupo decano di St Paul”, scrisse memorabilmente: “Un uomo si può costruire un trono di baionette, ma non può sedercisi sopra”. Il modo in cui

intendo il motto arguto di Inge è che anche il regime più brutale persegue la legittimità, sapendo fin troppo bene che alla lunga il terrore — che è come stare seduti sulle baionette — è a dir poco scomodo e alla fin fine insostenibile.» (Margalit 2004 p. 18) «La debolezza della violenza è la sua *inflexibilità*.» (Beck 2002 p. 71)

Forme e strategie della relazione e del consenso. Strategie su cui si costruisce la dimensione cosmopolitica propria della polis.

1. la **tradizione** / il **tradere**: il comune patrimonio e impegno della tradizione intesa in senso attivo e passivo: ricevere in consegna, conservare e arricchire, trasmettere (tradere); un patrimonio che determina l'ampiezza della possibilità e la contingenza della scelta.

Pitagora: l'anima e la memoria: « Egli aveva allora domandato di poter serbare ricordo degli avvenimenti durante il ciclo delle nascite e delle morti.» (citato sopra)

Platone: conoscere è ricordare; anima sede della cultura e dei modelli. «L'anima, dunque, poiché immortale e più volte rinata, avendo veduto il mondo di qua e quello dell'Ade, in una parola tutte quante le cose, non c'è nulla che non abbia appreso. Non v'è, dunque, da stupirsi se può fare riemergere alla mente ciò che prima conosceva della virtù e di tutto il resto. [...] Sì, cercare ed apprendere sono, nel loro complesso, reminiscenza [anamnesi]» *Menone* 81 cd

2. il **dialogo**: non scambio di opinioni ma luogo unico di costruzione della verità che può risultare a nostra disposizione (non vi è altra strada umanamente praticabile)

Platone: «Hai ragione, disse Simmia: e io ti dirò il mio dubbio; e così questo amico, a sua volta ti dirà dov'è che non accetta le tue parole. Perché su tali questioni a me pare, o Socrate, come forse anche a te, che avere in questa nostra vita una idea sicura, sia o impossibile o molto difficile; ma d'altra parte non tentare ogni modo per mettere alla prova quello che se ne dice, e cessare di insistervi prima di aver esaurita ogni indagine da ogni punto di vista, questo, o Socrate, non mi par degno di uno spirito saldo e sano. Perché insomma, trattandosi di tali argomenti, non c'è che una cosa sola da fare di queste tre: o apprendere da altri dove sia la soluzione; o trovarla da sé; oppure, se questo non è possibile, accogliere quello dei ragionamenti umani che sia se non altro il migliore e il meno confutabile, e, lasciandosi trarre su codesto come sopra una zattera, attraversare così, a proprio rischio, il mare della vita: salvo che uno non sia in grado di fare il tragitto più sicuramente e meno pericolosamente su più solida barca, affidandosi a una divina rivelazione. *Fedone* 85cd

3. l'**antropologia** struttura **analogica** del politico (in causalità reciproca e circolarità ermeneutica)

Platone: «Ebbene, in un ambito maggiore ci sarà forse più giustizia e la si noterà più facilmente. Perciò, se volete, cerchiamo prima negli stati che cosa essa sia. Esaminiamola poi con questo metodo anche in ogni individuo e cerchiamo di cogliere nelle caratteristiche del minore la somiglianza con il maggiore. — Così va bene, mi sembra, rispose. — Ora, ripresi io, se non di fatto, ma a parole assistessimo al processo di nascita di uno stato non vedremmo nascere pure la giustizia e l'ingiustizia? — Forse sì, ammise. — E se ciò avviene, non possiamo sperare di scorgere più agevolmente il nostro obiettivo? — Molto di più, certo. — Ora, secondo voi, dobbiamo tentar di andare sino in fondo? Non la credo una impresa da poco, e quindi pensateci su! — Ci abbiamo già pensato, disse Adimanto. Via! Fa come hai detto.»

Nella Repubblica (*polis*): le tre classi, le tre parti/funzioni dell'anima, la loro armonia. La *polis* è "l'uomo scritto in lettere maiuscole", l'equilibrio e l'armonia tra i tre elementi compongono la città ed anche l'uomo, vanno a sostanziare la giustizia che compendia in sé il giusto ordine della *polis* e il giusto ordine dell'anima. Nell'armonia della polis, creata dall'incontro, senza prevaricazione, delle sue classi e funzione, prende forma universale e concretezza sociale l'armonia dell'uomo, delle funzioni dell'anima (intesa come principio del vivente).

Cinici: in questo contesto l'apporto dei cinici si colloca in una direzione mirata: la sede della dimensione cosmopolita non è la polis ma la singola persona. Il loro provocatorio porsi al margine della città («In modo derisorio Antistene avrebbe deciso di scegliere un luogo indipendente dalla polis, fuori dallo spazio urbano.» Onfray citato) rimanda alla città come condizione indispensabile del loro chiamarsi fuori, ma introduce il pensiero che la polis non debba costituire il fine della persona, ma debba essere la sede in cui si creano le condizioni perché emerga la natura e la vocazione cosmopolita del soggetto. Idea che prende forma nel quadro dinamico delle virtù etiche costruito proprio da Aristotele.

4. le **virtù etiche** fondate sulla **phrònesis** e culminanti nella **mesòtes**

Aristotele: Etica Nicomachea. Nelle relazioni rese possibili dalla polis, la cui armonia è fondata sulla saggezza (*phrònesis*) e sull'equilibrio del giusto mezzo che socialmente ne deriva [radici], l'uomo si apre, scopre e realizza, alla propria complessità [ali]. Un confronto che è scoperta e costruzione di sé; cammino che raggiunge il massimo dei risultati (della *phrònesis* delle virtù etiche) nelle relazioni rese possibili da una polis cosmopolita.

5. la **doppia sede** del ragionamento politico: **città e natura, polis e cosmo, uomo e umanità**. Si tratta di binomi che ricorrono in tutti gli autori citati, sono tra loro in tensione dialettica, a volte in forma di dramma-tragedia come nel dramma mito-tragico di Antigone, nella proposta di Sofocle e nella infinita ripresa storica del tema e della figura.

Dunque il doppio: essenza del politico. Tornando al tema dell'essenza del politico, indicata con i termini relazione e consenso, essa implica un doppio. L'analisi e il lascito storico permettono di cogliere radici ancor più remote (alle spalle del tema del cosmopolitismo pur originario) della relazione e del consenso, così come della contingenza del politico; radici che si collocano nella constatazione che il politico è strutturalmente contrassegnato da un doppio, da una doppia sede.

Il doppio è espresso in molte formule, tra loro non sovrapponibili: natura e leggi, individuo e Stato, leggi dello Stato e leggi dell'Ade, mondo terreno e mondo celeste, mondo ideale e mondo empirico, realtà e utopia... Doppio che si colloca all'origine del diritto culturale di ogni uomo ad una doppia patria o, perlomeno, a non venire consegnato ad una patria unica, assoluta, imposta con violenza in cocciuta e tragica negazione della propria contingenza. Al di là delle diverse e non conciliabili (spesso drammaticamente opposte) formulazioni del doppio, è la presenza della doppia sede a delineare in modo culturalmente corretto, perché propositivo ed efficace, l'area propria del politico. Se tale doppiezza è diversamente formulata nel corso storico essa risulta tuttavia essenziale e imprescindibile. Vista il suo carattere strutturale, si può immaginare allora di inseguire le forme specifiche del doppio politico, in forma classica (nell'età classica [prima tappa]) natura / legge; nell'età moderna (prima modernità sec. XV-XX [seconda tappa]) Stato / Nazione (popolo); nell'età contemporanea (seconda modernità, sec XXI [terza tappa]) Nazione / cosmopolis.

6. la **parresia**, l'**isegoria**. «...il principio che chiunque lo desiderasse era egualmente in grado di sottoporre una proposta ai suoi concittadini e, più in generale, di prendere la parola al loro cospetto (*isegoria*), costituiva uno dei più alti ideali della democrazia.» (Manin Bernard 1997 *Principi del governo rappresentativo*, il Mulino, Bologna 2010, p. 20) «Il potere di fare proposte e di prendere l'iniziativa non era privilegio di nessun ufficio, ma apparteneva in linea di principio a qualsiasi cittadino volesse esercitarlo. Gli ateniesi avevano un'espressione particolare per indicare chi prendeva l'iniziativa politica. Una persona che sottoponeva una proposta all'Assemblea o avviava un procedimento dinnanzi alle corti era chiamato *ton Athenaion ho boulòmenos hois exestin* (qualsiasi ateniese che voglia fra coloro che possono) oppure, in breve, *ho boulòmenos* (chiunque voglia). [...] Nei governi oligarchici, in effetti, non parla al popolo chi lo desidera, ma chi detiene il potere [*en men tais oligarchiais ouch ho boulòmenos, all'ho dynasteuon demegoréi*]; nelle democrazie, invece, chi vuole e quando lo ritiene opportuno [*en demokratiais ho boulòmenos kai otan autò dokéi*].» (Manin 1997 p.19) In questo contesto risulta più comprensibile il rimprovero che le Leggi farebbero a Socrate di non adoperarsi «caso che facciamo alcuna cosa non bene, di persuaderci altrimenti.» (Platone, *Critone* citato).

7. il **sorteggio**. « Il governo rappresentativo non attribuisce alcun ruolo istituzionale al popolo riunito in assemblea. Questo è ciò che lo distingue nella maniera più evidente dalla democrazia delle antiche città-stato. Tuttavia, un'analisi del regime ateniese, il più noto esempio di democrazia classica, rivela che a separare la democrazia rappresentativa da quella cosiddetta «diretta» c'è anche un'altra caratteristica (sulla quale ci si sofferma di rado). Nella democrazia ateniese, molti poteri importanti non erano nelle mani del popolo riunito in assemblea. Alcune funzioni erano svolte da magistrati eletti. Ma particolarmente degno di nota è il fatto che molti dei compiti che non erano svolti dall'Assemblea erano affidati a cittadini selezionati per estrazione a sorte. Al contrario, nessuno dei governi rappresentativi istituiti negli ultimi due secoli ha mai usato l'estrazione a sorte per attribuire anche solo una piccola porzione di potere politico, che fosse sovrano o esecutivo, centrale o locale. La rappresentanza è stata esclusivamente associata al sistema delle elezioni, talvolta in unione con l'ereditarietà (come nelle monarchie costituzionali), ma mai con l'estrazione a sorte. Un fenomeno così coerente e universale dovrebbe stimolare la curiosità o, meglio, qualche ricerca.» (Manin 1997 p.11)

Dunque i tre aspetti: 1. assemblea del popolo: ruolo istituzionale del popolo riunito in assemblea, 2. rappresentanti eletti: molti poteri importanti non erano nelle mani del popolo riunito in assemblea. Alcune funzioni erano svolte da magistrati eletti, 3. estrazione a sorte: molti dei compiti che non erano svolti dall'Assemblea erano affidati a cittadini selezionati per estrazione a sorte.

«La democrazia ateniese affidava a cittadini estratti a sorte gran parte delle funzioni che non erano svolte dall'Assemblea popolare (*ekklesia*).» (Manin 1997 p. 15) «Anzi, l'estrazione a sorte è descritta come *il* metodo democratico di selezione, mentre l'elezione è considerata più oligarchica o aristocratica.» (Manin 1997 p. 32)

Dal punto di vista ideale, se tutti i cittadini sono posti nella condizione di realizzare se stessi nell'armonia della polis, perché non estrarre a sorte tra i cittadini per affidare funzioni politiche di garanzia? Quando il sistema rappresentativo su base elettiva è minato da logiche politiche ed economiche criminali di assalto al potere, capaci di condizionare il voto, il sistema del sorteggio,

con le cautele applicative già presenti nella democrazia ateniese, può diventare una strada da percorrere e attuare in alcuni ambiti. Il principio del sorteggio non era infatti privo di filtri garantisti: non riguardava tutti i cittadini, ma coloro che si erano dichiarati disponibili; ne veniva preventivamente esaminata la candidabilità (la loro condotta nei confronti dei genitori, il pagamento delle tasse, il servizio militare prestato [Manin 1997 p.16]), il mandato era annuale e non ripetibile, un rendiconto finale dava luogo al giudizio sull'operato, le magistrature assegnate per estrazione a sorte erano generalmente collegiali.

Per Aristotele l'alternanza fra comando e obbedienza costituiva addirittura la virtù o l'eccellenza del cittadino. «Si ritiene» scrive «che la virtù del cittadino valente sia la capacità di comandare e di obbedire bene [Aristotele, *Politica* 1277a, 27]. E questa duplice capacità, così essenziale al cittadino, si imparava attraverso l'alternanza dei ruoli. [...] È stato spesso osservato che la rotazione rifletteva una visione della vita secondo la quale l'attività politica e la partecipazione al governo erano tra le forme più alte di eccellenza umana. Ma alternare comando e obbedienza era anche uno stratagemma per ottenere un buon governo. Mirava a produrre decisioni politiche che si accordavano con un certo tipo di giustizia, ovvero la giustizia democratica.» (Manin 1997 p. 31-33)

1.4. Conclusione generale sulla prima tappa: in quei concetti e in quei ragionamenti vengono messe a disposizione radici per le aperture: **una polis per il cosmopolitismo** e, viceversa, un cosmopolitismo salvezza della polis, del politico in generale.

Il cosmopolitismo svela la funzione della polis: il suo compito non è essere fine a se stessa, ma fare emergere e sostenere la natura e la vocazione cosmopolita dell'uomo. Proprio il cosmopolitismo è in grado di mantenere l'attenzione sulla "contingenza del politico". È nel pensiero classico, e in Platone, che troviamo la ragione fondamentale della contingenza del politico; essa è consegnata alla coppia di termini: giustizia e vergogna, termini che indicano la sede e l'atto di nascita del politico.

«Zeus, preoccupato che la stirpe umana si estinguesse, decise di mandare Hermes con due doni: la vergogna pudore e la giustizia, come base su cui edificare le loro città e comporre dei vincoli di amicizia reciproci.» (*Protagora* 322 cd e nelle *Leggi*) Dunque senza vergogna (il senso della vergogna e della sua versione nel pudore) non c'è giustizia; la perdita della vergogna (del pudore, fratello di vergogna) è la perdita della giustizia. («Platone ha specificato che la Giustizia è figlia del Pudore ... pudore e giustizia completano dunque la genealogia della stirpe degli uomini e rappresentano le facoltà necessarie alla costituzione della comunità politica.» (Belpoliti Marco 2010 *Senza vergogna*, Guanda, Parma p. 103, 104; fondamentale in tal senso lo studio di Nussbaum Martha C. 2004 *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*. Carocci editore, Roma 2005)

Le forme e le direzioni del cosmopolitismo. L'essenza della polis nel cosmopolitismo, cioè nell'indirizzare verso le tre direzioni del cosmopolitismo: spaziale: il confronto con la diversità delle società e dei modelli politici (di civiltà) fino al confronto con la situazione mondo (stoici e cinici); temporale: il confronto e la gestione attiva, ragionata e applicata, di ciò che nel tempo l'umanità ha prodotto (da Pitagora ad Aristotele); antropologico: il confronto con l'estrema varietà degli individui e con la nostra stessa imprevedibile molteplicità o complessità.

2. tappa numero due: sovranità, Stato e nazione (1500- 2000)

Le urgenze dell'età moderna: di polis (Stato, nazione) e di sovranità. Nella prima modernità, al centro della riflessione politica si colloca il tema dello Stato come Stato sovrano e Stato nazionale.

Introdotte come due tappe ideali, diversamente interessate e diversamente attente: «Basta pensare all'impresa monumentale della *Repubblica* di Platone o al capolavoro della teoria politica moderna, il *Leviatano* di Hobbes. Il filosofo antico si interroga sui requisiti che devono essere soddisfatti perché una società sia riconoscibile come una società bene ordinata, stabile nel tempo. Il filosofo moderno ha di mira la giustificazione razionale dell'autorità e dell'obbligo politico in modo che le istituzioni guadagnino la stabilità giusta nella durata.» (Veca Salvatore 2010² *La filosofia politica* Laterza, Roma-Bari p.23)

2.1. il sovrano e la sovranità: la nascita, formazione dello Stato (moderno). Concetti e sedi.

I due corpi, la **doppia natura** del re. Ernst Kantorowicz, nell'opera, del 1957, *I due corpi del Re. L'idea della regalità nella teologia politica medievale* (Einaudi, Torino, 1989), affronta la tesi dei due corpi del re, formulata sin dal medioevo, accettata e utilizzata come politicamente e giuridicamente nell'età moderna. Nella persona del monarca vi è una doppia natura, un doppio corpo: il corpo mortale e il corpo trascendente, mistico, che, attraverso la consacrazione regale, entra nel corpo mortale del sovrano; una parte del re quindi non muore mai; è il corpo trascendente di origine divina, diremmo la sovranità, la regalità, che passa di re in re senza mai mutare e che trasferisce nel nuovo re i principii della regalità e del potere dei suoi predecessori.

La finzione della duplicità della natura richiama quella della natura di Cristo Dio-Uomo (una sola persona con due nature) e della Chiesa (terrena e spirituale, mondana e celeste, immanente e trascendente, storica e mistica, transeunte e eterna ad un tempo). «E' in questo contesto che si forma l'espressione "corpo mistico dello stato". Ora, è proprio il corpo mistico dello stato che, aggiungendosi al corpo naturale del Re va a costituire il "Doppio Corpo". Su questa duplicità [...] si scandisce il rapporto tra il corpo del re e il corpo politico: questo individuale, perituro, fragile, mortale, quello universale, immortale, imperituro, ed altresì *fictum, imaginatum, representatum.*»

La **doppia persona**: persona naturale e persona ficta. Nelle riflessioni politiche di Hobbes (1588-1679), che per prime avviano in forma teoretica complessiva il disegno dello stato moderno, il potere politico sorge come persona e si presenta come un ambiguo e gigantesco mostro (monstrum): Leviatano e Dio (terreno). Nello Stato la sovranità diventa persona, acquista una autonomia giuridica; è soggetto e non funzione o prerogativa di una persona naturale o fisica (individuale o collettiva), né emanazione – dono di entità sacre e trascendenti ; è capace di azioni nel campo del diritto; la sua volontà non coincide più con quella del sovrano o del popolo, fisicamente intesi. Nel *Leviatano*, del 1651, Hobbes opera una distinzione tra persona *ficta* e persona naturale; a differenza della teoria dei due corpi del Re, che parla di una sola persona con doppia natura, persona mixta, qui si introducono due persone: persona naturale e persona ficta, (giuridica). Scrive Hobbes: «Una persona è quella le cui parole o azioni sono considerate o come proprie o come rappresentanti le parole e le azioni di un altro uomo o di qualche altra cosa, a cui sono attribuite veramente o per finzione. Quando quelle sono considerate come proprie, allora la

persona è chiamata *naturale*; quando sono considerate come rappresentanti le parole e azioni di un altro, allora la persona è detta *ficta* o artificiale.» (T. Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 1997, libro XVI).

Il **contratto** sociale: una finzione giuridica (giuridico-storica) per introdurre un concetto fondativo dello Stato (originario e quindi perenne); la teoria della nascita dello Stato in forza di un contratto sociale: un contratto di rinuncia, unione e "assoggettamento". Contratto che trasforma la *multitudo* in *civitas*, a garanzia del rispetto del contratto e dell'ordine che ne deriva lo Stato assume su di sé in modo riservato e gestisce la vergogna della violenza come condizione di pace e di giustizia (prende su di sé togliendola al sociale... e gestendola in monopolio; con le garanzie e i rischi che tale uso riservato può comportare).

La tesi di Hobbes è rivoluzionaria: il potere è conferito allo Stato da ogni singolo uomo dello Stato e non deriva imperscrutabilmente da Dio; il potere conferito è tuttavia assoluto, lo Stato è persona. L'unità politica della società coincide e pretende l'estinzione delle singole volontà; lo esige il fine della pace e della giustizia. Lo Stato assume su di sé la violenza "naturale" sottraendola al sociale per restituirla ad esso nella forma della forza della legge e delle strutture pubbliche (una violenza privata della vergogna dalle forme del diritto). Solo un complesso (e fragile) sistema di controlli può arginare il pericolo di un ritorno, attraverso lo Stato, di quella violenza che è stata consegnata allo Stato come strumento riservato di pace e di giustizia.

2.2. il popolo e la sovranità: la nascita della nazione (moderna)

Oltre al concetto di Stato e di sovranità, anche i concetti di popolo (uno e sovrano) e di nazione (area di identità) sono frutto di laboriosa costruzione storica, culturale e politica, in un continuo succedersi e richiamarsi di urgenze pragmatiche e necessità teoretiche.

La **eliminazione simbolica del re** (della regalità) **nella sua eliminazione fisica** (l'eliminazione della doppia persona del re) è il passo rivoluzionario per quella creazione. «Per i rivoluzionari francesi, il processo e l'esecuzione di Luigi XVI non avevano molto a che vedere con la colpevolezza o l'innocenza personale del re. Si trattava in primo luogo di mettere in scena la distruzione definitiva dell'*Ancien régime*. Questo atto mirato spogliò la monarchia della sua aura simbolica e «degradò» il sovrano a comune cittadino; il processo e l'esecuzione furono la dimostrazione della sottomissione del re alla sovranità popolare.»

(Reinhard Wolfgang 2007 *Storia dello stato moderno*, il Mulino, Bologna 2010 p.29)

La **costruzione della nazione**. Osserva Thiesse, Anne-Marie (2001, *La creazione delle identità nazionali in Europa*, il Mulino, Bologna) sull'Europa delle nazioni. «Nulla è più «internazionale» della formazione delle identità nazionali. È un paradosso enorme, dal momento che l'irriducibile specificità di ogni identità nazionale è stata pretesto di scontri sanguinosi, eppure identico è il modello, messo a punto nel quadro di intensi scambi internazionali. [...] Il risultato della creazione collettiva delle identità nazionali non è un modello unico, ma piuttosto secondo l'espressione provocatoria del sociologo Orvar Löfgren, una sorta di kit per il «fai da te»: una serie di declinazioni dell'«anima nazionale» e un insieme di procedure necessarie alla loro elaborazione. Oggi siamo in grado di redigere la lista di elementi simbolici e materiali che una nazione degna di questo nome deve offrire: una storia che stabilisca la continuità con i grandi antenati, una serie di eroi prototipi di virtù nazionali, una lingua, dei monumenti culturali, un folclore, dei luoghi sacri e

un paesaggio tipico, una mentalità particolare, delle rappresentazioni ufficiali — inno e bandiera — e delle identificazioni pittoresche — costume, specialità culinarie o animale totemico. Le nazioni che di recente hanno avuto diritto al riconoscimento politico, e soprattutto quelle che ancora lo rivendicano, testimoniano, insieme ai segnali che inviano per attestare la propria esistenza, il carattere prescrittivo di questa lista di priorità identitaria. Il «sistema Ikea» di costruzione delle identità nazionali, che permette assemblaggi differenti a partire dalle stesse categorie elementari, appartiene al dominio pubblico mondiale, avendolo l'Europa esportato nello stesso tempo in cui imponeva alle vecchie colonie il proprio modo di organizzazione politica. Il ricorso alla lista identitaria è il mezzo più banale, perché più immediatamente comprensibile, di rappresentare una nazione, che si tratti della cerimonia di apertura dei giochi olimpici, delle accoglienze riservate a un capo di stato straniero, dell'iconografia postale e monetaria o della pubblicità turistica.» (Thiesse 2001 p. 7-10)

La **formazione del concetto di popolo**. Al modello classico, che fa perno sugli autori greci e latini per tesi, stili di razionalità e canoni estetici, e al modello della cultura cristiana, o meglio ebraico-cristiana, richiamata per gli aspetti teologici e morali, si vuole ora affiancare (in contesto politico) una terza componente dichiarata autonoma e originaria: il popolo e la cultura popolare. Il popolo è depositario orale di una cultura propria (pagana, medievale e barbara); aedi, bardi e trovadori ne sono i cantori; quella cultura è costitutiva di identità e permette il definirsi di un nuovo soggetto, il popolo, che proprio nell'800 prende forma di nazione. Si tratta di una tesi romantica maturata soprattutto in clima antiassolutistico e come espressione di nuova sensibilità (definita "romantica") mirante a sostenere progetti nazionali, sentire e cultura del popolo resi efficaci storicamente attraverso una loro opportuna collocazione in età remota, per lo più medievale.

2.3. La storia della formazione e costruzione (sempre in fieri) dello Stato nazionale.

La storia dell'incontro, come in un ossimoro, tra Stato e Nazione-Popolo negli Stati nazionali, è consegnata a due protagonisti: popolo e sovrano, operanti in un processo tormentato, drammatico o, certamente, complesso. Ma un ulteriore elemento, che rende complessa la storia della formazione dello Stato nazionale, è fornito dalla compresenza storica, nell'età moderna, di due cammini paralleli che convivono senza incontrarsi: cittadini della nazione (identità nazionali; sommariamente "romanticismo"), cittadini del mondo (appartenenze cosmopolitiche; sommariamente "illuminismo"). Da una parte tentazioni identitarie degli Stati nazionali che trovano il proprio vertice nella logica politica del "noi - loro" "amico - nemico" (una contrapposizione che secondo le teorie di Carl Schmitt costituisce l'essenza del politico moderno); dall'altra affermazione e rivendicazione del concetto di "cittadino del mondo" come obiettivo e diritto irrinunciabile.

3. tappa numero tre: Stati nazionali e globalizzazione cosmopolita (2000 -)

Verso un cosmopolitismo transnazionale sede della forza della nazione. La seconda modernità (del XXI secolo): Stati (al plurale) transnazionali – cosmopoliti o costellazione cosmopolitica e un rinnovamento cosmopolitico della politica (nazionale)

Per porre il problema. «Nelle sue ricerche in questo campo, la sociologa Dominique Schnapper ha affermato che «la nazione democratica è indebolita», ritenendo che la sua sovranità sia sempre

più limitata a causa del «logoramento» del progetto politico con il quale la comunità nazionale ha sostenuto i processi di integrazione sociale. [...] Anche Jürgen Habermas ha evidenziato l'indebolimento dello stato-nazione, ma per lui la causa è legata più a fattori politici piuttosto che alla qualità del legame sociale. Habermas sottolinea in particolare il fatto che gli stati-nazione sono ormai incapaci di risolvere i problemi (economici, ambientali, ecc.) della nostra epoca. Tuttavia il suo discorso non lascia trasparire grande preoccupazione, ipotizzando una «via di uscita dalla crisi» fondata su una concezione «postnazionale» dello stato, che consentirebbe alla politica di innalzarsi a livello dell'economia mondiale, non rimanendo più confinata nei limiti divenuti troppo angusti delle nazioni. Queste prospettive corrispondono quindi a una lettura opposta della stessa situazione: la fine dello stato-nazione è collegata o a un arretramento della sfera politica e a un'affermazione dei particolarismi, oppure a un'estensione della sfera politica che comporta una scissione tra la società politica e la componente nazionale che permetteva allo stato-nazione di esistere. In entrambi i casi la questione della legittimazione del potere politico diventa problematica ed emerge il problema dell'adattamento del pluralismo all'interno della collettività politica. [...] Lo stato-nazione è influenzato da tendenze contraddittorie, deve fare i conti con particolarismi che ne minano le fondamenta e con problemi che si inseriscono in logiche globali che gli sfuggono da un punto di vista politico. Per affrontare queste sfide, lo stato-nazione dovrà in entrambi i casi ripensare il suo modo di articolare l'universale e il particolare, l'identità e la differenza.» (Savidan Patrick 2009 *Il multiculturalismo*, il Mulino, Bologna 2010 p.9-12)

3.1. i problemi, le preoccupazioni e le paure della “società del rischio” (il “contropotere” del rischio; contropotere nei confronti del potere del capitale transnazionale)

In sintesi preliminare e sommaria: tre problemi pongono la formula degli stati nazionali di fronte a nuovi compiti e trasformazioni: 1. la disponibilità delle risorse, 2. i flussi demografici, 3. i problemi ambientali. Questioni che pongono in discussione il modello di sviluppo dominante e le politiche di gestione.

Viviamo nell'“epoca degli effetti collaterali”. Possiamo assumere questa espressione come definizione dell'età considerata postmoderna. L'età moderna è quella dell'affermazione dell'economia industriale con tecnologia sempre in modifica e “avanzamento”, sostenuta dai concetti “positivistici” di evoluzione e progresso; i costi che l'umanità doveva pagare per lo sviluppo erano ampiamente compensati, questa la convinzione, dai vantaggi e benefici che il progresso garantiva secondo una crescita continua, seppur in tempi diversi, all'intera umanità. L'età di fine secolo XX e inizio XXI secolo sembra configurarsi come l'età in cui gli “effetti collaterali”, i costi per la moderna rivoluzione emergono ora in termini di problemi sociali e ambientali, di incertezze e crisi economiche di portata globale e di soluzione imprevedibile; una realtà che (poiché complessa e poiché ancora presente) non riesce a farsi storia e non diventa comprensione; abita ostinatamente il campo della preoccupazione. In sintesi (pessimistica): l'età moderna, la prima modernità, realizza il cambiamento economico e sociale, l'età “postmoderna”, la seconda modernità, ne paga il prezzo e ne scopre il rischio (mentre usa e vive nel progresso, un progresso che teme). In termini tragico-ironici diventa indicativo un graffito apparso su di un muro di Milano (citato da Marco Revelli in intervista): «non c'è più il futuro di una volta». Smentita la previsione positivista che abbinava futuro e progresso (inarrestabile e inteso come crescita quantitativa dello stesso modello di sviluppo e civiltà)); smentito anche il modello classico nel '900 di Galbraith (John Kennet) che vedeva nello Stato la capacità di controllare le tendenze

monopolistiche del capitale e di far convergere l'economia verso l'utile degli individui in un contesto di crescente democrazia.

Gli ambiti degli "effetti collaterali" globali : economia, ambiente, risorse energetiche, risorse alimentari, flussi finanziari, tecnologie, biotecnologie, flussi migratori... di fronte alla loro portata e area è sempre più manifesta la debolezza e l'impotenza dello Stato nazionale.

«La consapevolezza che le tragedie della nostra epoca sono tutte globali, sia nelle loro cause che nelle loro conseguenze, fa sì che si profili un orizzonte cosmopolitico di esperienza e di aspettativa.» (Beck 2002 p.380) «Quasi duecentocinquanta anni fa Benjamin Franklin ammoniva che coloro i quali "rinunciano alle libertà essenziali per ottenere una piccola, provvisoria sicurezza, non meritano né libertà né sicurezza". Questa sentenza suona ormai arcaica in una cultura globalizzata della paura, nella quale cresce sempre più la disponibilità a pagare la sicurezza perduta con il denaro contante della libertà.» (Beck 2002 p.384)

È questa la situazione che sembra interessare la stessa Europa: «Già in Europa qualsiasi politica che cerchi davvero di prendere sul serio problemi transnazionali come la catastrofe climatica, l'abbandono dell'energia nucleare, le regolazioni giuridiche della genetica umana, ma anche l'immigrazione, i diritti umani, ecc. deve misurarsi con questioni complesse. Tutte queste questioni sono nello stesso tempo di scottante attualità per la politica interna e insolubili rimanendo nell'ambito della politica interna. Esse impongono alla politica un salto quantico, ossia la rinuncia all'autonomia nazionale per dar vita a una sovranità cosmopolitica atta a risolvere i problemi nazionali. Contro questa apertura transnazionale della politica nazionale è facile mobilitare l'opposizione nazionale; tuttavia, se tale apertura non avvenisse sarebbe messa permanentemente in questione la fiducia nella capacità di agire della politica nazionale-statale.» (Beck 2002 p. 110)

Prende forma in questi problemi la sede del politico, la sfida del politico, nella seconda modernità: la decisione sulla tecnologia, un insieme di conoscenza e coscienza scientifica, economica ed etica. La questione politica e il luogo di fondazione del potere sono definiti dalla necessità di prendere decisioni sulla tecnologia ma, paradossalmente, nella impossibilità di prevedere le conseguenze delle decisioni. «...la fonte del politico non è la decisione sulla tecnologia, ma le sue conseguenze imprevedibili. In particolare, è la consapevole impossibilità di prevedere le conseguenze a sollevare, in un'opinione pubblica mondiale sensibile al rischio, la questione del potere. I fondamenti decisionali delle rivoluzioni tecnologiche attuali vengono delegittimati da crisi legate ai rischi, da movimenti di protesta e da boicottaggi di consumatori messi in scena in modo molto efficace e capaci di far piombare l'economia mondiale in una crisi di fiducia» (Beck 2002 p.131-132)

3.2. autonomie della globalizzazione. Gli attori della globalizzazione e la loro logica [nella ambivalenza alternata delle dinamiche attuate in termini di potere e contropotere (azione - reazione e strategie)]: il capitale, lo Stato, la società civile.

1. il **capitale**: la logica del capitale e delle sue condizioni e scelte di profitto. « Il potere statale acquisisce e stabilizza la propria sovranità grazie al controllo su un territorio, sulla sua popolazione e sulle sue risorse, mentre l'economia mondiale ricava il suo potere, al contrario, dal fatto di *non essere legata a nessun luogo*, riuscendo così a massimizzare il suo dominio extraterritoriale, che fa valere nei confronti del potere statale territorializzato.» (Beck 2002 p. 179) «È soprattutto

l'economia ad avere sviluppato un meta-potere di questo genere uscendo dalla gabbia del gioco di potere territoriale e organizzato sul piano dello Stato nazionale ed elaborando nuove strategie nello spazio digitale di fronte allo Stato radicato nella dimensione territoriale. Meta-gioco di potere significa che ci si scontra e si lotta per il potere e nello stesso tempo si cambiano le regole nazional-statali della politica mondiale. [...] È l'esatto capovolgimento del calcolo della teoria classica del potere e della sovranità a rendere possibile la massimizzazione del potere delle imprese transnazionali: non è la minaccia dell'invasione, ma, al contrario, la minaccia della non-invasione o del ritiro degli investitori a costituire uno strumento di coercizione. C'è solo una cosa peggiore dell'essere travolti dalle multinazionali, ed è *non* essere travolti dalle multinazionali.» (Beck 2002 p. 66-68) La potenza del ricatto della logica del capitale nei confronti della politica nazionale: «In conformità alla loro logica i governi dei diversi Paesi perseguono una *strategia politica di mobilità discendente*, al fine di attirare e legare a sé il capitale straniero. Ciò significa che essi perseguono sistematicamente una politica di deregolazione, di riduzione delle tasse, di smantellamento dei sistemi di sicurezza, delle normative contrattuali e sindacali, delle forme organizzative del lavoro umano, per ridurre la concorrenza degli Stati sociali sviluppati e dunque cari, creandosi una sorta di «monopolio» per condizioni di lavoro a buon mercato, vale a dire miserabili. All'altra estremità della gerarchia mondiale, ma in base a un calcolo analogo, gli Stati ricchi si assicurano la loro posizione di nicchia nello scenario mondiale perseguendo la *strategia del paradiso fiscale*. Questa strategia parassitaria mira ad attirare e trattenere i flussi globali di capitali istituendo e rispettando rigorosamente il «segreto bancario», riducendo al minimo le tasse, offrendo crediti facili e dunque spesso dubbi, ecc.» (Beck 2002 p. 197)

2. lo **Stato** stretto tra la difesa della propria autonomia e sovranità e la logica delle organizzazioni politiche sopranazionali /internazionali. Il gioco di autonomia e sovranità congiunte diventa la «trappola della nazionalità», anzi, la doppia trappola: della nazionalità, della denazionalizzazione. La difesa di una sovranità in termini di autonomia è fonte del rischio di perdita della sovranità sotto l'azione di soggetti che operano a livello transnazionale e deterritorializzato, come i capitali e i movimenti. La sovranità in termini di autarchia è esclusione e isolamento nei confronti dei flussi globali. Nella denazionalizzazione invece il ruolo dello Stato nei circuiti globali rischia di ridursi a una specializzazione univoca delle scelte di una nazione, funzionali solo alla domanda momentanea proveniente dall'andamento di profitto dei capitali denazionalizzati. In questo caso, nella migliore delle ipotesi, gli Stati nazionali rischiano di doversi rassegnare a «strategie di specializzazione» dettate dalla situazione mondiale; secondo l'elenco di U. Beck: «(a) la strategia socialdemocratica dello Stato protettore; (b) la strategia di ribasso degli Stati dai bassi salari; (c) la strategia parassitaria degli Stati-paradisi fiscali e (d) la strategia anglosassone di depoliticizzazione neoliberale, di de-statalizzazione dello Stato.» (Beck 2002 p. 248)

3. i **movimenti**: la logica dei movimenti di opinione della "società civile". Il dato nuovo all'interno dei sistemi democratici rappresentativi è l'iniziativa dei cittadini. Secondo l'analisi di Bernard Manin nei sistemi a democrazia rappresentativa sono in atto due processi: «l'erosione della fedeltà ai partiti», «l'avvento della partecipazione politica non istituzionalizzata». «Sempre più cittadini, a quanto pare, partecipano a dimostrazioni, firmano petizioni o sottopongono le loro istanze direttamente a coloro che decidono. [...] ... sono in aumento azioni come le dimostrazioni di piazza. In generale, gli studi empirici sulle democrazie concordano sul fatto che i repertori delle azioni collettive sono cambiati in direzione di queste forme non istituzionalizzate di partecipazione

politica. [...] È impressionante notare come da diverse prospettive tutti questi studi mettano in rilievo che la democrazia rappresentativa è stata trasformata, ma non messa in crisi, dall'importanza crescente della partecipazione politica non elettorale.» (Manin Bernard 1997 *Principi del governo rappresentativo*, il Mulino, Bologna 2010 p. 281-284)

Da dove traggono il loro mandato. « La prassi dei movimenti avvocatori si basa sul principio di *non* sovranità degli Stati (o dei grandi gruppi) nelle questioni cruciali dell'umanità: le distruzioni ambientali, i pericoli legati all'applicazione delle tecnologie su larga scala e all'economia mondiale, i diritti umani, i diritti civili, la povertà globale, ecc. [...] Detto altrimenti, il capitale di legittimazione acquisito attraverso azioni concrete, ma anche giocato contro gli egoismi delle nazioni e dell'economia mondiale, presuppone *la visione di una responsabilità cosmopolitica* che travalichi e aggiri le frontiere.» (Beck 2002 p.314) «Essi fondano la loro stabilità sulle strategie di difesa — celebrate dai mass-media — che mettono in atto per contrastare i pericoli con i quali la civiltà minaccia se stessa. Traggono il loro mandato dall'impegno sulle questioni fondamentali dell'umanità: la distruzione ambientale, i pericoli dell'economia mondiale, le violazioni dei diritti umani, i diritti civili, la lotta contro la crescente povertà globale e le clamorose violazioni delle regole non scritte di una «giustizia globale». Questi «problemi mondiali» non sono soltanto «faccende interne» degli Stati nazionali o dei grandi gruppi economici internazionali. Perciò è legittimo immischiarsi e intervenire ovunque nel mondo, infrangendo, là dove necessario, il diritto nazionale con l'aiuto dei mass-media, per allarmare l'opinione pubblica mondiale e farla reagire.» (Beck 2002 p.98-99)

3.3. previsioni e metodi.

Una visione pessimista degli sviluppi futuri. «Il problema politico nell'ambito dello stato consisterà nel rapporto numerico tra quei due gruppi. Una società composta per due terzi da ricchi o comunque da benestanti, che sarebbero dunque in maggioranza, potrebbe rimanere democratica. In una società dove due terzi della popolazione sono persone povere, viceversa, la democrazia metterebbe a rischio l'arricchimento senza riserve; tale società dovrebbe quindi adottare un regime autoritario o peggio. [...] In questa situazione, ai dominatori del pianeta non mancano certo le tecnologie repressive, ma gli emarginati hanno dalla loro parte «gli dèi del caos» (Mike Davies).» (Reinhard Wolfgang 2007 *Storia dello stato moderno*, il Mulino, Bologna 2010 p.120)

Una visione definita in termini non di speranzoso generico ottimismo ma di progetto responsabile, parte da una nuova prospettiva di metodo con esiti di apertura capace di delineare strategie per compiti futuri. «L'ottica nazionale può essere attribuita o meno allo Stato nazionale come "prestazione funzionale".» (Beck 2002 p. 44) Si tratta di un momento / passaggio storico: al progetto moderno di sovranità in termini di autonomia nazionale deve subentrare «un'autonomia transnazionale, di un *allargamento transnazionale della sovranità* della politica nazionale. [...] In altri termini, *la politica inizia con l'abbattimento del "muro del suono nazionale"*. Anzi, anche la rivitalizzazione della politica nello spazio nazionale è possibile solo superando il provincialismo nazionale. Gli *Stati transnazionali* sono «Stati 'sia ... sia'», rivitalizzati e riformati a livello transnazionale, sicché non sono più *solo* Stati nazionali, ma *anche* Stati nazionali. Essi stanno procedendo verso una "*nazionalità cosmopolitica*", nella quale le tradizioni nazionali sono aperte, arricchite e rese più vive dal cosmopolitismo.» (Beck 2002 p. 264)

3.4. nazioni nella seconda modernità: nazioni cosmopolite.

C'è un filo conduttore che occorre riprendere e ribadire come esigenza preliminare: come nell'antichità classica non si tratta di una polis che è poi anche cosmopolitismo in una specie di politica estera, ma quella polis e quella cultura è essenzialmente cosmopolita, così il cosmopolitismo delle nazioni non si rivolge alla loro "politica estera", come avveniva nell'età moderna nell'ambito delle relazioni internazionali degli stati nazionali, ma definisce la realtà politica delle nazioni in toto. Le nazioni sono cosmopolite di fatto nelle componenti demografiche, sociali e culturali che le caratterizzano, per i problemi economici e ambientali in cui e di cui vivono, nelle urgenze di sicurezza, difesa e alleanze in cui sono inserite; dunque la politica di ogni nazione (politica interna, politica estera) è necessariamente, in forza della propria natura e sovranità, cosmopolita. Perciò, una tesi generale: «Che ne è degli Stati nazionali? Gli Stati nazionali non si dissolvono affatto, ma vengono reinterpretati, perdono vecchi significati e ne acquistano di nuovi nello spazio di potere transnazionale.» (Beck 2002 p.149) Tesi sviluppata in forma di antinomia: globalizzazione è ad un tempo perdita e rafforzamento della sovranità.

La globalizzazione e la perdita della sovranità nazionale. «Cosa può indurre nazioni sicure di se stesse a dividere la loro sovranità nazionale con altre nazioni o a cederla del tutto? La tesi che intendiamo sviluppare ... è la seguente: è la *percezione delle minacce che l'umanità rivolge a se stessa mediante il progresso* a far uscire dalla chiusura dell'ottica nazionale e a diventare nello stesso tempo la fonte di nuovi pericoli politici globali. [...] La teoria politica della sovranità di Thomas Hobbes si basa sulla formula *homo homini lupus*, "l'uomo è un lupo per l'uomo". Invece, la teoria politica della società del rischio parte da una variante di questo stesso principio: *l'umanità è un lupo per l'umanità*. Il "carattere di predatore", del quale parla Hobbes, non viene attribuito ai singoli uomini, ma all'umanità nel suo complesso. L'umanità è soggetto e oggetto della propria autominaccia.» (Beck 2002 p. 326, 329).

La globalizzazione e il potenziamento della sovranità nazionale: il futuro e la forza della nazione in contesto (interno ed esterno) cosmopolitico. La presenza della nazione (Stati nazionali) in contesti sopranazionali si traduce in potenziamento dello stato nazionale; lì è manifesta la sua insostituibilità allo scopo di dare concretezza e realtà alle politiche di gestione transnazionali. A tale proposito, si impone una distinzione tra sovranità e autonomia, a differenza della situazione politica della prima modernità in cui i termini venivano rigorosamente associati come in una definizione; distinzione fondamentale per gli effetti che genera sulle politiche nazionali. «Per far uscire il pensiero e l'azione dalla trappola nazionale occorre introdurre una distinzione fondamentale tra *sovranità* e *autonomia*. [...] Da questo punto di vista, la dipendenza economica, la diversificazione culturale, la cooperazione militare, giuridica e tecnologica tra gli Stati portano automaticamente alla perdita di autonomia e quindi alla perdita di sovranità. Se però si commisura la sovranità alla capacità di plasmare politicamente gli eventi, cioè a quanto uno Stato è in grado di aumentare il benessere della popolazione e di avviare a soluzione problemi urgenti quali la disoccupazione, la lotta alla criminalità, la tutela ambientale, la sicurezza sociale e militare, allora la crescita delle interdipendenze e della cooperazione, cioè la perdita di autonomia, si rivela un *guadagno* di sovranità effettiva. La capacità di controllo politico dei governi aumenta con la crescita del benessere sociale e con l'acquisizione di maggiore potere tecnologico ed economico globale consentita da accordi interstatali. Per il regime cosmopolitico è fondamentale assumere la consapevolezza del fatto che *la perdita formale di autonomia e l'effettivo guadagno di sovranità*

possono rafforzarsi a vicenda. [...] La sovranità effettiva degli attori (collettivi e individuali) cresce nella misura in cui diminuisce formalmente la loro autonomia. In altri termini, sulla scia della globalizzazione politica avviene un passaggio dall'autonomia basata sull'esclusione nazionale alla sovranità basata sull'inclusione transnazionale. Ad essere determinante non è più il fatto che viene creata una rete sempre più fitta di intrecci interstatali, ma *il modo* in cui tale rete viene vista, valutata e organizzata.» (Beck 2002 p. 118-119) «Alla fine è di fondamentale importanza essere consapevoli che la rinuncia ai diritti nazionali di sovranità non significa affatto la perdita di competenza per la risoluzione dei problemi nazionali. È vero, invece, il contrario: *solo* la transnazionalizzazione delle attività dello Stato e del governo apre la strada anche alla soluzione delle questioni scottanti a livello *nazionale*. Qui sta un punto decisivo per la comprensione della seconda modernità dello Stato e della politica: *l'unico modo di rivitalizzare la politica nazionale consiste nel denazionalizzarla.*» (Beck 2002 p.227- 228)

Quindi **nazioni e cosmopolitismo** (stati nazionali cosmopoliti): è coniugare ideale e concretezza; ali e radici. Ali senza radici = nessuna applicazione concreta del progetto; radici senza ali = nessuna capacità di progettare se non in semplice difesa dell'esistente.

«Queste istituzioni cosmopolitiche dovrebbero trarre la loro sostanza politica da nuovi e flessibili *diritti civili transnazionali*. Questo *cosmopolitismo messo a terra*, radicato nei luoghi e nelle loro tradizioni, non deve essere scambiato con il vecchio, elitario cosmopolitismo borghese-imperialistico, che aveva elevato la norma europea a norma mondiale. Esso si fonda invece sul principio e il valore della *diversità nel senso radicale del termine*, cioè sul riconoscimento dell'alterità dell'altro. [...] Gli Stati cosmopolitici sono quelli che nascono dalla mescolanza con la società civile globale. Ossia: in luogo dell'universalismo particolare della nazione (e delle nazioni) e in luogo dell'omogeneità nazionale subentra la questione sul modo in cui la politica — la decisione politica legittimata democraticamente — sia possibile nelle condizioni della pluralità culturale.» (Beck 2002 p.282-283)

Da questi punti di vista lo Stato nazionale si presenta allora, politicamente, come uno Stato incompiuto: lo Stato dei diritti riservati (cioè del privilegio) dei diritti negati; lo Stato dei problemi creati e privi di soluzione e, in prospettiva, privi di uno sviluppo positivo (o per lo meno non distruttivo, non di minaccia e incubo). Sul tema dei diritti umani universali: «Gli Stati nazionali presuppongono di essere loro, e loro soltanto, gli unici soggetti del diritto internazionale. Il cosmopolitismo si contrappone al diritto all'autodeterminazione nazionale, inteso come il diritto a chiudersi al resto del mondo, e sottolinea la necessità di collegare la sovranità interna alla responsabilità per gli altri, per gli stranieri, dentro e fuori delle frontiere nazionali. Non si tratta di negare o, peggio, di condannare l'autodeterminazione. Si tratta, al contrario, di liberarla dalla sua unilateralità nazionale e di combinarla con un'apertura cosmopolitica ai bisogni del mondo, consentendole di trovare un nuovo equilibrio tra i doveri nei confronti dei concittadini e i doveri nei confronti degli altri cittadini del mondo.» (Beck 2002 p. 304-305) È il caso di ricordare l'affermazione di Antistene, dei cinici: «Antistene non lesinava il suo disprezzo per gli Ateniesi che si vantavano di essere autoctoni, anzi diceva che non era più nobili delle chiocciole e delle cavallette» (se si tratta solo di un fatto di nascita, anche loro sono nate in Atene). Si impone qui la riflessione sulla base etica della politica: un'etica fondata sui diritti umani e naturali; un'autofondazione che ubbidisce «alla logica dell'affermazione, che si giustifica in termini tanto etici, quanto empirici, quanto pragmatici. [...]...l'atto di fede della modernità cosmopolitica è il

seguito: “I diritti umani non mentono”». (Beck 2002 p. 396, 385). Il tema che qui viene affrontato è proponibile con il quesito: «Quali sono i fondamenti della sovranità legittima nell’era globale?» (Beck 2002 p. XI): «*i diritti umani sono una fonte di potere cosmopolitico.*» (Beck 2002 p.303)

E i diritti umani rischiano di essere totalmente negati senza una politica che affronti a livello di condivisione globale problemi di natura globale come quelli caratterizzanti la “società del rischio”; altro ambito nel quale, come detto, lo Stato nazionale, chiuso a difesa della propria autonomia assoluta in nome della sovranità, manifesta la propria debolezza, anzi incapacità risolutiva; è Stato incompiuto .

Lo Stato nazionale mostra la sua natura di Stato incompiuto anche se la sua analisi viene impostata utilizzando il parallelo classico, iniziale, che ha permesso fin da Platone di delineare il tema politico, la sua forma, la sua dinamica, il suo fine. Si tratta del parallelo antropologico. Il modello e mito classico è quello che costituisce l’impianto della *Repubblica* di Platone, sopra ricordato: la *polis* è “l’uomo scritto in lettere maiuscole”. Se si riprende quella costruzione analogica dello Stato, aggiornata a partire da descrizioni antropologiche contemporanee, sempre allo scopo di dar forma, su di uno “schermo grande” a quello Stato che sorge con la giustizia, allora si deve prendere atto della relazione (e del passaggio conseguente) tra cittadino cosmopolita e Stato cosmopolita.

I tratti sociologici che definiscono l’uomo nelle società contemporanee registrano la natura cosmopolitica degli uomini in tutti gli aspetti del loro vivere: le abitudini di consumo, le consapevolezze storico sociali, l’impostazione di temi religiosi, etici, politici, l’utilizzo dei mezzi di comunicazione e le arte della comunicazione.

«Il tuo Cristo è ebreo. La tua macchina è giapponese. La tua pizza è italiana. La tua democrazia greca. Il tuo caffè brasiliano. La tua vacanza turca. I tuoi numeri arabi. Il tuo alfabeto latino. Solo il tuo vicino è uno straniero.» Da un manifesto tedesco degli anni Novanta. (Aime, Marco 2004 *Eccessi di culture*, Einaudi Torino p. 73) È il contesto di nuovi diritti sociali politici e individuali. Avverte Bauman: «Mentre *farsi* un’identità è un’esigenza fortemente sentita e un esercizio incoraggiato da ogni autorevole medium culturale, *avere* un’identità solidamente fondata e restarne in possesso ‘per tutta la vita’ si rivela un handicap piuttosto che un vantaggio poiché limita la possibilità di controllare in modo adeguato il proprio percorso esistenziale.» ... « Questa eccessiva sovraesposizione dell’identità, di *una* identità, rischia di trasformarci in esseri unidimensionali, mentre le vicende umane dimostrano che invece siamo degli abilissimi camaleonti culturali.» (Aime, o.c. p. 68, 56) «L’appello all’identità, si dice, può sostenere orientamenti liberali o democratici, ma anche un comunitarismo autoritario o addirittura la ricerca della purezza etnica, razziale o religiosa, che rappresenta una minaccia reale.» (Touraine Alain 2004 *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*, il Saggiatore, Milano 2008, p. 204)

Allora una proposta sulla base di un’analogia storica. «Analogamente a quanto accaduto in seguito alla pace di Vestfalia, che pose fine alle guerre civili di religione del XVI secolo mediante la separazione dello Stato dalla religione, si potrebbe rispondere — questa è la mia tesi — alle guerre (civili) mondiali del XX secolo con una separazione dello Stato dalla nazione. Così come è lo Stato a-religioso a rendere possibile la pratica di diverse religioni, lo Stato cosmopolitico dovrebbe garantire la coesistenza delle identità nazionali grazie al *principio della tolleranza costituzionale.*»

(Beck 2002 p.120) Cioè: multiculturalismo e cosmopolitismo. «Dunque, il cosmopolitismo *non* significa (come il globalismo) un livellamento definitivo o una cancellazione di tutte le differenze ma, proprio al contrario, la riscoperta e il riconoscimento radicali dell'altro. Questo deve avvenire in cinque dimensioni fondamentali: — il riconoscimento dell'alterità di chi è *culturalmente «altro»* (altre civiltà e altre modernità); — il riconoscimento dell'alterità del *futuro*; — il riconoscimento dell'alterità della *natura*; — il riconoscimento dell'alterità dell'*oggetto*; e — il riconoscimento dell'alterità di altre *razionalità*.» (Beck 2002 p. 368-369)

Conclusioni: il riaccadere della meraviglia nella scoperta dell'alterità.

Come era formulato nella prima filosofia, non è fuori dalla polis che viene definito un modello cosmopolitico e universale perché poi venga applicato, dall'esterno, a una polis concreta. È nella polis (luogo di strategia) che si definisce, in concretezza specifica, la dinamica del cosmopolitismo (luogo di meta-strategia). Ed è questo che l'età contemporanea impone. La polis contemporanea, la nazione è cosmopolita: in due modi. 1. La nazione è materialmente cosmopolita. I suoi problemi fondamentali sono problemi globali e globalmente trovano soluzione (se c'è una soluzione), le sue presenze demografiche sono multiculturali, le sue scelte economiche hanno di fatto decisori sopranazionali a garantirne la riuscita... 2. Di conseguenza la nazione è formalmente, politicamente cosmopolita. Solo agendo in una dimensione cosmopolitica, transnazionale, denazionalizzata, essa conserva (e non perde) l'efficacia della propria sovranità nell'affrontare i problemi (interni e globali) e operare in vista del bene dei cittadini. Ed è proprio la salda concretezza della sua unità (radici) a permetterle di vivere politicamente, percepire e valorizzare la propria natura e il proprio destino cosmopolitico (la propria reale sovranità).

Il doppio, essenza del politico e qui chiave di lettura del presente nella forma polis-cosmopolis, è tale in quanto ospita il **movimento dell'alterità**, come sua dimensione intrinseca e non forzatamente giustapposta. Nella tesi di Ulrich Beck «La tesi di questo libro è che cosmopolitismo significa sostanzialmente il riconoscimento dell'alterità dell'altro. [...] *approvare* l'esistenza dell'altro nella sua differenza e nella sua uguaglianza. In questo modo vengono respinte due altre posizioni, quella del *razzismo* e quella dell'*universalismo* (nelle diverse forme in cui si presentano).» (Beck 2002 p. 367-368) Secondo le riflessioni di Paul Ricoeur, espresse nella sua ultima opera *Percorsi del riconoscimento*, del 2004, il riconoscimento dell'alterità è consegnato a una dialettica in tre movimenti: movimento 1. L'accadere dell'altro e il riconoscimento; movimento 2. Dall'altro all'io, non dall'io all'altro (o come rovesciare Kant [il richiamo va alle tesi di Levinas Emmanuel 1995 *Alterità e trascendenza*, il Melangolo, Genova 2006]; movimento 3. Il riconoscimento di sé come altro. (Ricoeur Paul 2004 *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005)

L'esito del riconoscimento dell'alterità consiste nella creazione di una relazione definita da due aspetti: 1. un rapporto di simultaneità, di corrispondenza, di apertura; 2. un rapporto capace tuttavia di salvaguardare la differenza, la diversità come dono e pregio; capace di stare nella insopprimibile dissimmetria di ogni rapporto. La reciprocità si costituisce solo sulla base e grazie alla dissimmetria; una reciprocità senza alterità è una contraddizione etica, ontologica e logica; una reciprocità tra identici non è reciprocità poiché non vi è nulla da scambiare e porre in reciprocità.

Lettura dei Classici

Si tratta di un compito che sembra essere appena ai suoi inizi e che, come ogni compito di autocontrollo e costruzione, non dispone di mappe definite in grado di indicare la strade del leggere, del comprendere e del costruire. «Uno dei massimi filosofi e scienziati sociali di questo secolo, Friedrich von Hayek, ha lanciato da par suo l'anatema nei confronti del delirio di onnipotenza del «costruttivismo cartesiano». E uno dei grandi maestri di saggezza del secolo breve, il pluralista Isaiah Berlin, ha mostrato che cosa c'è di sbagliato teoricamente, moralmente e politicamente, nell'ideale ricorrente della società perfetta. Chi condivide l'anatema di Hayek e l'elogio dell'imperfezione di Berlin, come io li condivido, non è tenuto tuttavia al congedo, se le circostanze per la ricerca filosofica sono quelle che chiedono ragionevoli utopie. Così a me sembra essere per quelle difficili e ineludibili sfide che chiedono una teoria della giustizia globale... La ragionevolezza dell'utopia dipende in fondo dall'accettazione sobria dei vincoli descrittivi e dall'umiltà di chi sa che, come i marinai della mitica barca di Neurath, noi siamo, in casi come questi, perennemente indaffarati a riparare la barca in navigazione, senza poter contare sul rifugio in cantieri ospitali.» (Veca Salvatore 2010² *La filosofia politica* Laterza, Roma-Bari p. 30).