

Giustizia Globale e Identità Culturale

Sebastiano Maffettone

LUISS, Roma

e-mail smaffettone@luiss.it

Intendo oggi presentare il tema della giustizia globale alla luce di una prospettiva basata sulla identità culturale. Prima di farlo, presento tre assiomi di natura generale da cui parte il mio discorso.

Assioma1: La giustizia globale non è puramente l'applicazione inter-nazionale di una giustizia nazionale (in questo sbagliano anche Rawls e Habermas).

Assioma2: La giustizia nazionale rende conto del rapporto tra libertà e eguaglianza all'interno di comunità politiche statuali.

Assioma3: La giustizia globale riformula le questioni di libertà ed eguaglianza e vi aggiunge la questione delle identità nazionali e culturali diverse nell'ambito di una visione globale.

Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* fa nascere il movimento della filosofia e della storia dalla certezza di sé, per farlo poi procedere attraverso la ragione fino allo spirito. Si può, con uno sforzo di semplificazione, ricondurre questo percorso complesso all'esigenza di comprendere i fenomeni sempre da una prospettiva trilaterale, che in qualche modo parta dal sé e giunga, tramite analisi rigorosa e capace di estraniamento, a una sintesi originale in cui la vitalità partecipativa e la freddezza razionale si ricompongono per consentirci di accostare un senso completo del reale. Con le dovute proporzioni, e con tutta la modestia del caso, vorrei riproporre questo modello epistemico ed etico nella prospettiva della giustizia globale, esaminata dal punto di vista delle identità culturali diverse, che è poi l'oggetto della mia presentazione odierna. Presenterò così una visione della giustizia globale che pur avendo un orizzonte tipicamente teoretico e astratto appaia in qualche modo coerente con la situazione spirituale del nostro tempo. Il tutto, infine, è pensato in un'ottica in cui la teoria della giustizia globale non è concepita in termini estranei alla concezione del sé.

Comincio da quest'ultimo punto, che apparirà prima facie quantomeno curioso, perlomeno gli occhi di chi si occupa solitamente di politica internazionale. A ben riflettere, tuttavia, la cosa è meno misteriosa. Il rapporto tra teoria e concezione del sé, di cui parlo qui riguarda principalmente il rapporto tra motivazione e giustificazione. Da questo punto di vista, si tratta di una questione oramai classica all'interno di un'indagine metaetica. Volendo, si può qui richiamare il dibattito tra fautori della ragioni esterne e fautori delle ragioni esterne (inaugurato anni fa dal filosofo britannico Bernard Williams). La tesi che qui difendo sostiene che, nella prospettiva della giustizia internazionale letta attraverso le culture, argomenti basati puramente su ragioni esterne non sono plausibili.

(4.1) Dal mondo all'io. Un'analisi metateorica delle ragioni. Il dibattito su ragioni esterne (da Williams a Scanlon). "L'insieme soggettivo motivazionale" e suo significato normativo. La tesi sul compromesso su cui sopra presuppone l'implausibilità di una fondazione tutta basata solo su ragioni esterne. Williams ha ragione qui. Tuttavia, per simili ragioni, non funziona neppure una fondazione in termini di pure ragioni interne. Come di solito, gli humeani kantianizzano e i kantiani humeanizzano. E fanno bene. La tesi Korsgaard: l'endorsement. La tesi Billgrami: reinforcement (con i problemi di ogni coerentismo). E' possibile speculare su un conflitto interno di valori? Significato e limiti di questa tesi. David Miller e Pogge in proposito. In ogni caso, questo passaggio non può essere evitato.

(4.2) Ipotizziamo due tipi di ragioni potenzialmente coerenti tra loro:
(i) io, ragioni interne; cosmopolis, contestualismo.
(ii) io, ragioni esterne; cosmopolis, universalismo.

E vediamo come possono convivere. Quando c'è conflitto tra le due ipotesi (i) e (ii), possiamo avere una tesi normativa che ci porti a scegliere, oppure deciderà semplicemente la storia? Una tesi normativa minimale: la disponibilità progressiva al cambiamento come valore (esempio, islamici versus occidentali: su donne e scienza i primi mostrano meno disponibilità al cambiamento). Discutibilità di questa tesi.

Tutto l'argomento, in una prospettiva di storia filosofiche delle idee, si muove a metà tra Kant, da cui prende la base normativa, e Hegel, da cui assume la prospettiva razionale e cosmico-storica.

Pro e contro dell'universalismo. Il contro: l'imperialismo di una cultura. Il pro: il concepire l'ordine economico-sociale come ingiusto (non ci sono "muri cinesi" tra paesi diversi). Paralleli pro e contro del multiculturalismo postmoderno. L'implausibilità di un doppio standard "nazionale-globale" se si accetta l'universalismo. La tesi di Pogge.

Sebastiano Maffettone
Giustizia Globale e Identità Culturale

Il contestualismo critico. La posizione di David Miller e Will Kymlicka: ci sono ragioni per privilegiare il nazionalismo e il contestualismo (ma nel dare ragioni si riconosce l'universalismo come default). Principi P', P'' e P''' possono essere adatti a contesti differenti C', C'', C''' ma una teoria politica deve dare ragioni per distinguere gli ambiti e i contesti. In questo modo il distacco dall'universalismo va giustificato (un'inversione dell'onere della prova?).

L'ermeneutica dal basso (Maffettone) come un aspetto del contestualismo critico. Il punto centrale consiste nell'analisi teoretica generale che parte dalla suddivisione del problema della giustizia globale in tre analisi categoriali integrate: libertà, eguaglianza identità...

Nella storia del paradigma dei diritti umani –come proviene dalla Dichiarazione del 1948, che è per la maggior parte degli studiosi contemporanei un luogo di partenza classico in materia- queste tre analisi presuppongono anche un'origine complessa. Nel momento della formulazione della Dichiarazione, si giunge infatti a un compromesso tra paesi liberal-capitalisti, a favore della libertà, paesi socialisti, a favore dell'eguaglianza, e infine paesi in fuoriuscita dal colonialismo e in genere del terzo mondo a favore della difesa dell'identità. Si può riflettere sulla nozione di identità, concependola come identificazione e non come una prerogativa immutabile e già sempre data (v articolo Maffettone in Psiche).

Qui presento una parte astratta del tema della libertà nella prospettiva dell'identità culturale (quest'ultima non è un dato ma un problema...). La prospettiva proposta è quella della integrazione pluralistica. Che cosa vuol dire? Il caso dell'Islam, i valori asiatici ne costituiscono un esempio significativo. Recentemente, e proprio qui in Svizzera a Davos (gennaio 2004), il Presidente dell'Iran Khatamy ha esposto un'interpretazione particolarmente persuasiva del concetto: la liberal-democrazia, egli ha detto in polemica con la dottrina Bush, non si può esportare come un qualsiasi bene di consumo. La mia teoria dell'integrazione pluralista prende sul serio questa tesi. Per sostenere che invece di pretendere di imporre un modello unico, di matrice eurocentrica, di diritti umani e più in genere di liberal-democrazia, noi dobbiamo guardare all'interno di diverse tradizioni culturali per trovare quegli elementi di ragione pubblica che costituiscono nel tempo aspetti essenziali di una tradizione di libertà applicata alle istituzioni. La mia proposta interpretativa di un Islam liberale (Sanaa 2004) rappresenta un buon esempio di quanto intendo sostenere nell'ottica di una specifica tradizione culturale, quella islamica. In antagonismo con la lettura dell'Islam come mero fondamentalismo, io qui presento una versione pluralista della tradizione islamica, e rintraccio al suo interno una lettura anti-autoritaria e compatibile con la liberal-democrazia.

Il terzo punto riguarda i soggetti storici e la loro capacità di far vivere concretamente il modello dell'integrazione pluralistica. Critica dell'universalismo americano (v Gray). L'esportazione del modello istituzionale americano ha senso se e solo se si condividono i valori etici e magari religiosi degli americani. Altrimenti, non può che essere un'imposizione coattiva e capace di generare le più violente reazioni. C'è –nella politica estera degli Stati Uniti una notevole “ambiviolence” (il termine è di Joyce in *Finnegan's Wake*) in proposito. Da un lato, si tratta di una politica estera di potenza, basata sul controllo di quelle fonti energetiche così essenziali a un modello di sviluppo scarsamente sostenibile come quello americano. Dall'altro, però, non si può negare una certa ingenuità wilsoniana agli US: spesso gli americani sembrano davvero convinti che i valori americani siano condivisi da tutti. Tutti gli altri popoli, in altre parole, sarebbero americani sotto altre spoglie e basterebbe aiutarli un pochino a essere se stessi, e cioè quasi-americani, per realizzare le loro aspettative. Questo misto ambiviolento è all'origine della politica neo-con americana, che riprende l'universalismo wilsoniano in altre forme. Qui, non si tratta quindi di eurocentrismo, ma di “American universalism” .

Ovviamente, la mia teoria dell'integrazione pluralista si oppone a questo modello espansivo violento e abusivo. Lo fa in nome del principio liberale e pluralista che vede le culture come protagoniste del loro destino. Da questo punto di vista, mi sembra importante riconoscere un valore specifico al ruolo dell'Europa rispetto anche agli Stati Uniti (ma in maniera diversa da Kaplan). L'Europa viene così vista come il soggetto politico in grado di portare avanti il progetto dell'integrazione pluralista (Habermas e Derrida sullo specifico europeo). L'Europa, memore delle proprie tragedie e consapevole dei guasti del colonialismo, dubita essenzialmente della possibilità di imporre un unico modello istituzionale. Troppo spesso, però, lo fa su uno sfondo scettico. Si propone un modello liberale di Europa, coerente con il modello della integrazione pluralista.

L'Europa può esprimere la medesima originalità nella prospettiva dell'eguaglianza. L'ottica della sostenibilità è qui presentata. I diversi atteggiamenti verso il protocollo di Kyoto, tra Europa e Stati Uniti, non sono casuali. Ma questo è un altro capitolo.