

studi

Individuo e bene comune nella società complessa

SERGIO BELARDINELLI*

Sommario: 1. *Differenziazione e individualizzazione*. 2. *Il trionfo e la crisi del pensiero debole*. 3. *Le provocazioni di Niklas Luhmann*. 4. *Bene comune e complessità sociale*. 5. *Universalismo e comunitarismo*. 6. *Una cittadinanza solidale*.



Quando si parla di società complessa, si allude in genere a una società altamente differenziata, che certamente non sarebbe stata possibile senza il dispiegamento di quei principi di autonomia, libertà e pluralismo che, come è noto, hanno rappresentato il centro propulsivo della coscienza moderna. Accade però che, proprio per fronteggiare la complessità prodotta da questa sua differenziazione, la società odierna finisce paradossalmente per assecondare sempre di più le istanze funzionali dei suoi vari sistemi parziali, senza troppi riguardi a quelle che potremmo dire le istanze “umane”. Detto molto sinteticamente, per quanto costantemente evocato nella sua autonomia e libertà, l’individuo sembra non costituire più il centro e la ragion d’essere della società, venendo piuttosto relegato ai margini o, se si preferisce, nell’“ambiente” dei suddetti sistemi sociali. È sempre più scontato, tanto per fare un esempio, che il mercato, la scienza, la politica, i mass media abbiano tutti la loro logica specifica, il loro codice funzionale, col quale a nessuno è consentito d’interferire. Ragion per cui all’uomo non sembra restare altro che adattarsi (se ci riesce, altrimenti tanto peggio per lui). Con le parole di Niklas Luhmann, l’autore che certamente ha tematizzato con la massima radicalità la posizione funzionalista, potremmo anche dire che «l’uomo non è più il metro di misura della società»¹. Ecco, in estrema sintesi, il senso per certi versi inquietante della grande sfida etica, politica e antropologica che ci viene lanciata da una società, quale è la nostra, sempre più funzionalizzata.

* Università degli Studi di Bologna, Facoltà di Scienze Politiche, Sede di Forlì, Via G. della Torre 5, 47100 Forlì

¹ N. LUHMANN, *Sistemi sociali*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 354.

Approfondirò questa sfida facendo particolare riferimento al problema del rapporto tra individuo e società, tra dimensione pubblica e dimensione privata; prima però vorrei dire due parole sul contesto socio-culturale che l'ha, per così dire, preparata e nel quale essa prende forma.

1. Differenziazione e individualizzazione

I sociologi sono tutti più o meno concordi nel descrivere l'evoluzione della società moderna come un processo di differenziazione che è anche un processo di individualizzazione. Se nelle cosiddette società arcaiche tutto era connesso con tutto e l'individuo non era nulla al di fuori della famiglia, della tribù o della "città" di appartenenza, oggi registriamo un vero e proprio capovolgimento di questa prospettiva, così che da un lato la società si differenzia in innumerevoli sistemi parziali, dall'altro gli interessi e i bisogni individuali sembrano aver preso il sopravvento su qualsiasi dimensione comunitaria. Agli amici che, dopo l'ingiusta condanna a morte lo esortano a scappare da Atene, Socrate risponde che preferisce bere la cicuta, morire dunque, piuttosto che contravvenire alle leggi della città, dalla quale a suo avviso dipende l'identità e il destino di ogni individuo². Ma, come direbbe Durkheim, «a misura che si procede nell'evoluzione, i vincoli che legano l'individuo alla sua famiglia, al suolo natale, alle tradizioni che il passato gli ha trasmesso, agli usi collettivi del gruppo, si allentano»³. E oggi possiamo forse affermare che siamo arrivati all'esito estremo di questo processo: un esito contrassegnato da fondamentali ambiguità e contraddizioni, che però, come vedremo, può alimentare anche qualche motivo di speranza.

Da un lato la società in cui viviamo, almeno per quanto riguarda i cosiddetti paesi industrialmente avanzati, ha radicalizzato la sua tendenza alla differenziazione e all'individualizzazione; essa si presenta ormai come una società "acentrica"⁴, la quale, proprio per esser tale, si ritiene che debba rinunciare a qualsiasi vincolo normativo "forte", se così si può dire, e affidarsi invece a vincoli sempre più "deboli", esaltando la fluttuazione, l'individualità, la flessibilità, la mobilità, la capacità di adattamento come suoi principii costitutivi; dall'altro, però, ci sono anche segnali che fanno pensare a un'inversione di tendenza. Non nel senso, ovviamente, che si stia per tornare indietro, magari all'antica "totalità etica" infranta dall'avvento della moderna coscienza individuale – ché questo sarebbe impossibile oltre che per niente affatto auspicabile –, bensì nel senso che proprio i suddetti principii costitutivi esasperatamente individualistici sembrano avere esaurito la loro forza propulsiva e risolversi addirittura nel loro contrario. E mi spiego.

² Cfr. PLATONE, *Critone* 43-54.

³ E. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano 1971, p. 390.

⁴ N. LUHMANN, *Sistemi sociali*, cit.

2. Il trionfo e la crisi del pensiero debole

Il grande Hegel aveva capito, forse meglio di chiunque altro, che cosa realmente significasse la moderna scissione dell'antica "totalità etica", dalla quale l'individuo traeva tutta la sua identità, e l'irruzione invece della "singola coscienza individuale", alla ricerca spasmodica di autorealizzazione in un mondo "diviso", sempre più incapace di prescrivere "a priori" le norme o la via di una "vita buona". «Che cosa l'uomo debba fare, quali sono i doveri ch'egli deve adempiere per essere virtuoso – leggiamo nei *Lineamenti di filosofia del diritto* – è facile a dire in una comunità etica, – non c'è niente altro da fare, da parte sua, se non ciò che a lui nei suoi rapporti è tracciato, enunciato e noto»⁵. Ma una volta che questa comunità etica è infranta, tutto diventa più difficile, anzi, dovendo far conto soltanto sulle "singole coscienze individuali", può diventare addirittura una tragedia (la famosa "tragedia del riconoscimento" di cui parla la *Fenomenologia dello spirito*).

In ogni caso Hegel credeva ancora nella possibilità di "conciliazione", rappresentata dallo Stato. Chi invece, non senza una profonda inquietudine, vede il carattere inconciliabile della coscienza moderna è Max Weber. Non esiste, non esiste più per Weber, un senso oggettivo del mondo, un ordine razionale oggettivo, che la ragione umana, faticosamente quanto si vuole, può tuttavia cogliere e realizzare nella sua oggettività. Questi sono pensieri che appartengono inesorabilmente al passato, al tempo in cui, come direbbe Heidegger, gli uomini vivevano ancora in prossimità degli dei. La dinamica della società moderna, il cosiddetto processo di differenziazione e di funzionalizzazione scindono invece inesorabilmente la ragione e la società in una pluralità di sfere di valore, che rendono addirittura ridicolo, agli occhi di Weber, quello che in *Economia e Società* egli definisce il «carisma della ragione»⁶. Né la fede, né la scienza sono più in grado di fornire una qualche unificazione "teorica" o "pratica" del senso del mondo; il divenire del mondo si configura ormai come una "infinità" priva di qualsiasi senso oggettivo⁷, essendo quest'ultimo, il senso, soltanto il risultato di una faticosa, quasi tragica, costruzione dell'uomo. Ecco il weberiano "disincantamento" del mondo: non ci sono più riferimenti socio-culturali forti, capaci di garantire agli individui una ben precisa identità; ciascuno per proprio conto, a seconda dei gusti e delle circostanze, deve ormai cercare di inventarsene una.

All'inizio del nostro secolo – e Weber ne è una prova – questa perdita di un senso unitario del mondo, della società e delle singole esistenze individuali veniva vissuta con un profondo pessimismo⁸. «Non abbiamo davanti a noi la fioritura d'estate, bensì per prima cosa una notte polare di fredde tenebre e stenti», scriveva Weber in *Politik als Beruf*⁹. La lucida visione di un mondo disincantato grazie alla sua orga-

⁵ W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1913, p. 144.

⁶ Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, Comunità, Milano 1974, vol. II, p. 922.

⁷ Cfr. M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958, p. 96.

⁸ Cfr. S. BELARDINELLI, "Kulturpessimismus" *gestern und heute*, «Geschichte und Gegenwart», 3 (1992), pp. 159-171.

⁹ M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1948, p. 152.

nizzazione burocratico-scientifico-tecnologica, la consapevolezza del tramonto delle grandi concezioni metafisico-religiose, l'avvento di un'epoca di politeismo dei valori, "mortalmente nemici" l'uno rispetto all'altro, sono per Weber non soltanto frutti "inevitabili" della conoscenza e dell'evoluzione sociale, ma anche "molesti"¹⁰. Oggi invece tutto ciò sembra essere diventato pretesto per esaltare la differenza, la frammentazione, la creatività o la nascita di una nuova individualità che perde finalmente le sue "caratteristiche violente"¹¹.

L'odierna società complessa apre orizzonti di senso teoricamente illimitati; qualsiasi scelta diventa comparabile con qualsiasi altra; non c'è niente che non possa essere rivisto; in una parola, per dirla ancora con Niklas Luhmann, ogni cosa che è o che facciamo è sempre possibile altrimenti (il trionfo della contingenza). Così non ha più senso distinguere il vero dal falso, il senso dal non senso, uno stile di vita da un altro, una coppia eterosessuale da una omosessuale; si vive ormai in forma "ipotetica"¹²; oggi le cose stanno in un modo, ma domani potrebbero anche stare diversamente. Il cosiddetto "pensiero debole" insomma sembra danzare davvero il suo *tripudium*.

Come spesso succede, però, anche in questo caso incominciamo a intravedere una sorta di eterogenesi dei fini: se da un lato sono aumentate e continuamente aumentano per gli individui le possibilità di scegliersi percorsi personalizzati in ogni campo d'azione (cosa che di per sé non sarebbe affatto un male); dall'altro, questo che sembra essere un vero e proprio trionfo della differenza produce di fatto un indebolimento della stessa. Se tutto è possibile altrimenti, allora anche la differenza diventa indifferente. E i vari sistemi sociali – dalla scienza alla politica, dai mass media all'economia –, nei quali avevamo riposto tante speranze di liberazione, funzionano non a caso come se l'uomo non esistesse. Volevamo che il nostro io fosse in primo luogo autonomo e libero, e invece non ci raccapezziamo più, non sappiamo più chi siamo, né dove andare, sempre più in balia di esigenze "sociali" inconciliabili con le esigenze "umane".

Possiamo ovviamente continuare a scrivere, come fa certo pensiero cosiddetto postmoderno, apologie del caso o del nichilismo, esaltando magari il gioco contro il dovere o la spontaneità contro ogni forma di potere, ma ormai incomincia ad apparire piuttosto evidente quanto sia difficile *trovarsi* (l'allusione a Pirandello non è affatto casuale) in un contesto individuale e sociale così frammentato. Il crescente scollamento tra individuo e società, tra sistema sociale e sistema psichico, più che senso di libertà, genera disordine, mancanza di radici, incapacità di gestire un rapporto soddisfacente tra l'io, gli altri e il mondo, sotto il crescente dominio di imperativi funzionali che operano alle nostre spalle e sopra le nostre teste. Così tutto è gratuito e al tempo stesso tutto sembra sottostare alla più rigida necessità. Di qui un paralizzante *sense of drift* – proprio nel senso in cui ne parlava Toynbee, come tratto caratteristico dell'epoca tardo-ellenistica che tante analogie presenta con la nostra – e un desiderio crescente di fuggire dalla realtà (si pensi alla droga, all'alcolismo, al mito della vacanza o al numero impressionante di ore che trascorriamo davanti alla televisione).

¹⁰ Cfr. M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., p. 332.

¹¹ Cfr. G. VATTIMO, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980, p. 10.

¹² Cfr. R. SPAEMANN, *Per la critica dell'utopia politica*, Angeli, Milano 1994, pp. 41-57.

3. Le provocazioni di Niklas Luhmann

Questo senso (paradossale) di assoluta gratuità e insieme di rigida necessità che sembra aleggiare sulla nostra epoca è reso alla grande, anche se in forma inquietante, dalla sociologia sistemica di Niklas Luhmann. I concetti luhmanniani fondamentali (senso, complessità, contingenza, rischio, autopoiesi) si direbbero di natura “debole”, fatti apposta, cioè, per rendere la crescente gratuità delle nostre relazioni sociali. «Complessità – scrive Luhmann – vuol dire necessità di selezione, necessità di selezione significa contingenza, contingenza significa rischio»¹³: ecco, a suo avviso, il tratto fondamentale della società odierna. Se il primo peccato originale (l’immagine è luhmanniana) aveva condannato l’uomo a lavorare col sudore della sua fronte; il secondo, quello “tecnologico”, lo costringe a vivere nel rischio. E indietro non si torna. Ma proprio nel momento in cui, in situazioni strutturalmente “rischiose”, sembrerebbero più necessari alcuni punti fermi di riferimento, il funzionalismo li distrugge tutti. Come aveva già rilevato Karl Mannheim, «più la moderna società di massa viene razionalizzata funzionalisticamente e più essa tende a neutralizzare la moralità sostanziale o a spingerla nel binario secondario del “privato”»¹⁴. A guidare il processo di differenziazione sociale non resta che un imperativo funzionale: quello di «indicare le prestazioni che un sistema deve offrire al proprio ambiente, per potersi conservare»¹⁵. Quanto all’individuo, in questo processo di differenziazione esso sembra guadagnare in autonomia, non essendo più vincolato ai ruoli, al ceto o a determinati gruppi sociali, come avveniva nel passato, ma perde paradossalmente in termini di capacità di incidere sulla realtà, fino a ritrovarsi relegato nell’“ambiente” di sistemi sociali che funzionano “autopoieticamente”, secondo codici specifici, incuranti delle sue esigenze. Come ho già detto all’inizio, per Luhmann «l’uomo non è più il metro di misura della società».

La società con la quale abbiamo a che fare oggi è a suo avviso una società “acentrica”, “rischiosa”, dove tutto è possibile *indifferentemente*, e che, proprio per questo, si trova costretta a rinunciare all’idea che possa essere integrata secondo criteri normativi o razionali unitari, capaci di abbracciarla *in toto*, come poteva avvenire nell’antica *polis*. Ma proprio qui sta il punto. Un conto è dire, infatti, che la società moderna, stante il pluralismo e la differenziazione che la caratterizzano, non può più essere organizzata e integrata nel suo complesso, secondo progetti onnicomprensivi; altro conto è dire che essa deve emanciparsi da qualsiasi criterio razionale-normativo (ad esempio i diritti degli uomini) e affidarsi esclusivamente, come suggerisce Luhmann, agli imperativi funzionali, alle capacità di autoregolamentazione dei sistemi sociali parziali che si sono via via differenziati, “chiusi” l’uno rispetto all’altro e sostanzialmente indifferenti a qualsiasi istanza etica.

Non è questa ovviamente la sede adatta per approfondire le provocazioni luhmann-

¹³ N. LUHMANN, *Sistemi sociali*, cit., p. 95.

¹⁴ Cfr. K. MANNHEIM, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leiden 1935, p. 45.

¹⁵ N. LUHMANN, *Zweck-Herrschaft-System. Grundbegriffe und Prämisse Max Webers*, «Der Staat», 2 (1964), p. 150.

niane in ordine alla realtà sociale nella quale stiamo vivendo¹⁶. Al di là delle reazioni contrastanti che possono suscitare, direi comunque che il loro aspetto veramente inquietante consiste nel fatto che purtroppo non possiamo escludere che l'odierna realtà sociale in gran parte funzioni proprio nel modo in cui la descrive Luhmann. La scienza, i mass media, l'economia, la stessa politica per molti versi sembrano funzionare davvero secondo criteri rigorosamente funzionali, come se l'uomo non esistesse. Quando ad esempio gli scienziati assumono la semplice fattibilità tecnica di qualcosa come condizione necessaria e sufficiente perché qualcosa venga tecnicamente realizzato (si pensi alla genetica), o quando il profitto diventa l'unico criterio guida del sistema economico e l'audience il solo criterio di validità di un programma televisivo, è in effetti assai difficile sostenere che Luhmann abbia torto. Eppure proprio in queste tendenze che sembrano confermare il trionfo del funzionalismo, dobbiamo saper vedere anche il segno della sua crisi. Più i suddetti sistemi si sviluppano secondo imperativi meramente funzionali e più diventano evidenti, infatti, i pericoli (e le disfunzioni) che tale sviluppo nasconde. Non a caso, pur con tutte le incertezze che li caratterizzano, gli appelli a una regolamentazione etica dello sviluppo scientifico-tecnologico, alla bioetica o all'etica economica si vanno facendo sempre più pressanti, così come, ed è quanto qui ci interessa particolarmente, va facendosi sempre più pressante l'appello all'uomo, ai suoi diritti, nonché al "bene comune" e a una società più "civile".

4. Bene comune e complessità sociale

La riproposizione dell'idea di bene comune in una società complessa, differenziata, quindi pluralistica e conflittuale, quale è la nostra, mi pare che possa svolgere un'importante, duplice funzione: impedire, da un lato, che un conflitto endemico, segno di per sé di una società viva e vitale, porti alla disgregazione della società stessa e, dall'altro, che l'autonomia e la libertà individuali, fondamenti indiscussi della moderna sovranità democratica, scivolino nell'"ambiente" di un sistema politico sempre più autoreferenziale.

Immanuel Kant, tanto per fare un esempio, poteva ancora considerare il conflitto come «il mezzo di cui la natura si serve per attuare lo sviluppo di tutte le sue disposizioni» e quindi, «da ultimo», come «la causa di un ordinamento civile della società stessa»¹⁷. Non mi pare però che la fiducia kantiana nella «socievole insocievolezza degli uomini», la quale «si costringe da se stessa a disciplinarsi e a svolgere interamente i germi della natura con arte forzata»¹⁸, sia oggi di grande aiuto. Che ci sia un "ordine" nel mondo e che ci sia una ragione capace di coglierlo sono idee che contrastano nettamente con l'aura "debole" che grava ormai come un macigno sulla

¹⁶ Per un approfondimento rinvio a S. BELARDINELLI, *Una sociologia senza qualità. Saggi su Luhmann*, Angeli, Milano 1993.

¹⁷ I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *La pace, la ragione e la storia*, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 22-23.

¹⁸ *Ibidem*, p. 25.

nostra epoca. In ogni caso dal dispiegamento dei nostri vizi privati si fa sempre più fatica a veder scaturire le pubbliche virtù. A furia di esaltare il successo, la differenza, l'arbitrio, la contingenza o il fallibilismo, corriamo seriamente il pericolo di trasformarci in tanti sistemi autoreferenziali, i cui conflitti non hanno altra legittimazione se non la forza con la quale volta a volta riusciamo a imporre i nostri interessi o i nostri punti di vista, che è come dire, sistemicamente, che conta soltanto la nostra capacità di adattamento alla logica funzionale del sistema di riferimento. Tutto ciò finisce ovviamente per avere conseguenze preoccupanti anche sul fronte delle nostre istituzioni, le quali hanno sì un carattere per lo più "formale", ma non si fondano su valori meramente "ipotetici", "fallibili", che i cittadini possono da un giorno all'altro mettere in discussione, né sono nate per funzionare autopoieticamente o per consentire a qualcuno di far valere i propri interessi a danno di qualcun altro. Se è vero infatti che un'opinione pubblica critica e attenta, la ricerca del consenso, i conflitti, i compromessi rappresentano gli ingredienti indispensabili di una normale dialettica democratica, è altrettanto vero che le istituzioni democratiche non sono in grado di sopportare che la discussione, la ricerca del consenso diventino quella che MacIntyre ha definito una «guerra civile perseguita con altri mezzi»¹⁹. Esse richiedono, al contrario, fiducia reciproca, la dogmatica convinzione dell'inviolabilità di ogni uomo, senso di responsabilità, di giustizia, di tolleranza, tutte cose che sono anche condizioni delle procedure democratiche, non soltanto effetti, e che rappresentano indicatori fondamentali di ogni società che voglia dirsi "civile". In breve, più i conflitti si fanno virulenti e più dobbiamo ritematizzare una qualche nozione di "bene comune". Come ho già detto, non si tratta ovviamente di riproporre un modello di società in grande, una "città ideale", da realizzarsi magari contro la volontà dei diretti interessati, i cittadini; sarebbe già molto, però, se si riuscisse a ritematizzare i diritti di questi ultimi, sottraendoli alla loro autocomprensione soggettivistica.

Adam Seligmann sostiene ad esempio che «la presunta sintesi di pubblico e privato, di interessi e desideri individuali e sociali», su cui poggiano le idee di società civile e di bene comune, oggi «non regge più». A suo avviso «le condizioni sociali e quelle filosofiche di questa sintesi sono drasticamente cambiate e non basterà un ritorno a elaborazioni più classiche, né per le società dell'Europa centro-orientale, né per quelle democratiche occidentali. Gli echi estremamente differenti suscitati dall'idea di società civile, in Ferguson e Smith, Hegel e Marx o anche in pensatori contemporanei da Budapest a Princeton, riflettono le contraddizioni dell'esistenza moderna, nel XVII secolo come ai nostri giorni»²⁰. In effetti nelle democrazie occidentali si direbbe che l'affermazione di principi individualistici vada per lo più a svuotare autodistruttivamente ogni dimensione "comune", anche quando si cerca magari di rimediare con le prestazioni di uno stato sociale che rischia di ridurre i cittadini a "clienti" dello stato stesso, pronti a tutto pur di avere in cambio benefici assistenziali. Quanto ai paesi dell'Europa centro-orientale, dopo un lungo periodo in cui la dimensione "comune" è stata imposta con il terrore della polizia, bisogna dire

¹⁹ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 302.

²⁰ A. SELIGMAN, *L'idea di società civile*, Garzanti, Milano 1993, p. 229.

che le condizioni “pratiche” per l’emergere di un’idea di bene comune compatibile con il nostro modello liberal-democratico sono ben lungi dall’essere realizzate.

Eppure in questo quadro piuttosto sconsolante qualcosa si muove, almeno a livello teorico. Il fatto stesso che si riprenda comunque a parlare di “bene comune” è perché non siamo più così sicuri che il semplice dispiegamento degli interessi individuali o della logica autoreferenziale di questo o quel sistema siano sufficienti a dirimere le molte e nuove opposizioni che si vanno delineando nella nostra società; ci sono poi, tanto per fare qualche altro esempio, i dibattiti tra “universalisti” e “comunitari”²¹, quelli sui diritti di cittadinanza²², sul gioco tra *entitlements* e *provisions*²³ o sui diritti dei popoli e delle nazioni²⁴. Da questi dibattiti emerge certo il disagio di un’epoca che fatica a trovare la bussola per orientarsi rispetto ai gravi problemi con i quali deve fare i conti, ma emergono anche alcune indicazioni incoraggianti. A questo proposito mi sembra particolarmente istruttivo il fatto che, senza togliere nulla alla centralità della persona umana e dei suoi diritti, anzi per valorizzarla a pieno, si faccia sempre più forte l’impulso a uscire dalla semantica angusta dell’individualismo autoreferenziale e a utilizzarne invece un’altra, attenta soprattutto alle “relazioni” sociali e capace di guardare all’uomo anche a partire dai suoi legami e dalle sue responsabilità di fronte ai propri simili, considerati non più soltanto come *limite*, ma anche come *condizione* della sua libertà²⁵. Senza alcuna volontà di enfatizzare alcuni segnali, né di tornare a “elaborazioni più classiche”, come direbbe Seligman, mi pare che proprio quest’ultima prospettiva potrebbe rendere forse meno vana, almeno a livello teorico, la ricerca di una “sintesi” tra interessi individuali e sociali, capace di aprirsi a un’idea di solidarietà, la quale, lungi dall’essere concepita come semplice compensazione (il più delle volte retorico-moralistica) di alcuni sgradevoli effetti collaterali della moderna società industriale, potrebbe diventare il fattore propulsivo di un nuovo ordine sociale.

5. Universalismo e comunitarismo

È stato fatto notare che «parole come fraternità, appartenenza e comunità sono talmente impregnate di nostalgia e di utopismo, da essere quasi prive di utilità come guida alle reali possibilità di solidarietà nella società moderna. La vita moderna ha mutato le possibilità della solidarietà civile, e il nostro linguaggio rimane indietro, incespicando come un portatore sovraccarico da una montagna di vecchie scatole... Il nostro compito è trovare un linguaggio per il nostro bisogno di appartenenza, il quale non sia soltanto una maniera di esprimere la nostalgia, la paura e la estrania-

²¹ Cfr. A. FERRARA (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992.

²² Cfr. D. ZOLO (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Bari 1994.

²³ Cfr. R. DAHRENDORF, *Il conflitto sociale nella modernità*, Laterza, Bari 1989.

²⁴ Cfr. J. RAWLS, *La legge dei popoli*, in S. SHUTE - S. HURLEY (a cura di), *I diritti umani. Oxford Amnesty Lectures 1993*, Garzanti, Milano 1994, pp. 54-97; sui diritti delle nazioni si veda il discorso tenuto da Giovanni Paolo II davanti all’Assemblea delle Nazioni Unite il 5 ottobre 1995, *Sono qui come testimone*.

²⁵ Cfr. P. DONATI (a cura di), *Rapporto sulla società civile in Italia*, Mondadori, Milano 1997.

zione della modernità. Le nostre immagini politiche dell'appartenenza civile continuano a essere perseguitate dai fantasmi della *polis* classica, da Atene, Roma e Firenze. Esiste un linguaggio dell'appartenenza adeguato a Los Angeles?»²⁶.

Nella sua provocatoria lucidità, il brano appena citato esprime bene la difficoltà cruciale con la quale occorre fare i conti allorché si tratta di reperire un senso di appartenenza e di fiducia che sia adatto al mondo nel quale viviamo. La differenziazione, la diversità, il conflitto, la contingenza, l'instabilità sono diventati elementi strutturali della nostra società; al tempo stesso, man mano che quest'ultima è diventata "mondiale", per milioni di uomini è diventata una grande aspirazione poter vivere in una città come Los Angeles. Se dunque da un lato è impossibile che la società odierna venga integrata *nel suo complesso*, secondo i canoni dell'antica Atene e, dall'altro, è innegabile una pericolosa tendenza alla disgregazione, allora si tratta di individuare strategie teoriche e pratiche che, in alternativa a quella che definirei la "ferrea flessibilità" dell'ordine sistemico, ci consentano di arginare la progressiva disgregazione delle nostre metropoli e di sfruttarne al massimo le innumerevoli opportunità.

Come ha scritto Christopher Lasch in un saggio molto bello sull'odierna cultura di massa, «lo sradicamento sradica tutto, salvo il bisogno di radici»²⁷. E siccome «l'esperienza dello sradicamento non porta al pluralismo culturale, ma a un aggressivo nazionalismo, alla centralizzazione e al consolidamento del potere statale e finanziario»²⁸, occorre trovare il modo di soddisfare il nostro bisogno di radici in una maniera che sia conciliabile con la struttura pluralistica della società in cui viviamo e con i principi universalistici che stanno a fondamento della cultura occidentale. Con la terminologia di Ferdinand Toennies, potremmo dire che l'odierna "società" non è più, né può tornare a essere o è auspicabile che torni a essere una "comunità"²⁹. Il pluralismo che la caratterizza può essere considerato senz'altro come una conquista al pari delle istituzioni dello Stato di diritto, nelle quali fondamentalmente esso si articola. Quando però, all'insegna del pluralismo, si scrivono, come abbiamo già visto, apologie del caso e del nichilismo, si esaltano il gioco rispetto al dovere, la spontaneità contro ogni forma di potere e magari il consenso come unico criterio del vero e del giusto, si producono una molteplicità di effetti che mettono a poco a poco in discussione, fin quasi a vanificarle, proprio quelle libertà e quei diritti individuali che stanno a fondamento dello Stato di diritto liberale e democratico. La nostra società è diventata insomma troppo "societaria" (nel senso di Toennies); ha allentato eccessivamente ogni suo legame, col rischio di mettere a repentaglio proprio quell'autonomia e quella libertà individuali, in nome delle quali ha combattuto le sue battaglie contro i troppo rigidi legami "comunitari". Se è vero infatti che questi ultimi hanno rappresentato sovente una resistenza all'affermarsi di una cultura pluralistica, è altrettanto vero che ne

²⁶ M. IGNATIIEFF, *The Needs of Strangers*, 1984, pp. 138-139, citato in J. WALDRON, *Valori particolari e moralità critica*, in A. FERRARA (a cura di), *Comunitarismo e Liberalismo*, cit., p. 318.

²⁷ Ch. LASCH, *La cultura di massa in questione. Sradicamento, modernizzazione, democrazia*, «Futuro Presente», 4 (1993), p. 90.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Cfr. F. TOENNIES, *Comunità e società*, Comunità, Milano 1963.

hanno rappresentato anche una sorta di condizione di possibilità. Come aveva ben intuito Alexis de Toqueville³⁰, le libertà e le istituzioni liberali moderne faticano a stare in piedi senza il sostegno di quelle convinzioni forti che per tanto tempo sono state garantite dalla tradizione religiosa e tramandate di famiglia in famiglia; né è da pensare che, specialmente oggi che viviamo in una società complessa, esse possano essere prodotte per altra strada, magari politicamente, senza che la politica diventi a sua volta religione. L'autonomia individuale, il pluralismo, la tolleranza, che stanno alla base della moderna cultura liberale e democratica, vivono di presupposti che quest'ultima, da sola, non è in grado di garantire. Si potrebbe anche dire che il carattere "societario" della società odierna si esplica tanto più conformemente al bene dell'uomo, quanto più la stessa società riesce a salvaguardare, da qualche parte, certi elementi, diciamo così, "comunitari" (legami e convinzioni "forti", amore, amicizia, senso dell'autorità), i quali, di per sé, non hanno la dimensione contrattuale dei rapporti "societari", ma ne costituiscono, come ho già detto, una specie di condizione di possibilità. A questo proposito, si pensi al ruolo fondamentale che viene svolto da un'istituzione come la famiglia, e ai pericoli di disgregazione sociale che potrebbero scaturire e che scaturiscono dalla sua crisi³¹. Come ha scritto Pierpaolo Donati, «la società è umana nella misura in cui istituzionalizza una sfera di relazioni orientate alla totalità della persona umana: e questa sfera non può essere altro che la famiglia. In secondo luogo, la famiglia rappresenta il punto di intersezione tra pubblico e privato necessario per una differenziazione non anomica e non alienante del sociale. In altri termini, la famiglia è certamente sfera del privato, ma essa deve costantemente relazionarsi alla società: in caso contrario, la privatizzazione diventa soggettivizzazione, fino al narcisismo, e ciò priva la società di quel minimo di norme e valori condivisi che consentono un'ordinata vita civile. Senza la famiglia, una cultura non può realizzare i suoi potenziali umani (specie quelli simbolici) e la società non può dispiegare i suoi dinamismi associativi. Quando la famiglia si eclissa, i simboli e le forme associative della società rischiano sempre di diventare modi di alienare l'umano, anziché esprimerne i contenuti distintivi»³².

Tanto più sono forti e vivi i suddetti valori "comunitari" e tanto meglio si affrontano gli esperimenti sociali quotidiani in cui consiste la nostra vita "societaria", trasformandoli addirittura in un'esperienza gratificante. Checché ne dica Dahrendorf,

³⁰ «Quando tra un popolo non esiste più religione – scrive Tocqueville – il dubbio si impadronisce delle più alte sfere dell'intelligenza e paralizza in gran parte le altre. Ci si abitua ad avere, sulle materie che maggiormente interessano noi e i nostri simili, solo delle idee confuse e mutevoli; si difendono malamente le proprie opinioni o le si abbandona, e siccome si dispera di poter risolvere da soli il maggiore dei problemi che il destino umano presenta, ci si riduce vilmente a non pensarci più. Uno stato simile non può mancare di infiacchire gli animi, allenta le molle della volontà e prepara i cittadini alla servitù. Così succede che essi non solo si lascino portare via la libertà, ma che spesso la cedano» (A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, Utet, Torino 1968, vol. II, p. 507).

³¹ Cfr. S. BELARDINELLI, *Il gioco delle parti. Identità e funzioni della famiglia in una società complessa*, Ave, Roma 1996.

³² P. DONATI, *Famiglia*, in SCABINI-DONATI (a cura di), *Nuovo lessico familiare*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 29.

non è affatto vero che pluralismo, democrazia, differenziazione sociale, individualizzazione debbano essere considerati come “infelici compagni di letto” dell’“anomia”³³. Lo possono certo diventare e, di fatto, per molti versi lo sono diventati. Ma poiché le prime vittime di questo processo rischiano di essere proprio l’identità individuale, il pluralismo, la democrazia, la tolleranza e le istituzioni dello Stato di diritto, oggi più che mai occorre che la comunità familiare, per dirla con Horkheimer, anche se in un senso radicalmente diverso dal suo, provveda «alla riproduzione dei caratteri umani, secondo le esigenze della vita sociale»³⁴.

Se quanto ho detto finora ha una qualche plausibilità, allora, riprendendo i termini di una discussione oggi molto accesa, si tratta in primo luogo di conciliare, non di porre in alternativa, gli argomenti “comunitaristi” e quelli “universalisti”. In quanto uomini, tutti dobbiamo sentirci accomunati dall’appartenenza alla stessa specie e magari da universali diritti di cittadinanza, ma proprio la concreta determinatezza storico-sociale della nostra natura ci lega a una determinata terra, a una determinata lingua, a particolari gruppi umani, che vanno dalla famiglia fino al gruppo o all’insieme di gruppi etnico-culturali che siamo soliti chiamare nazione. La situazione planetaria in cui ci apprestiamo a vivere esige certo che si insista su ciò che ci accomuna, quindi sugli elementi “universalistici”, ma questo non deve porre in secondo piano la rilevanza delle nostre differenze etniche, religiose, culturali. Ben vengano dunque i discorsi di Habermas sulla “cittadinanza cosmopolitica”³⁵ o quelli di Dahrendorf sulla “società civile mondiale” e sui “diritti comuni di cittadinanza”³⁶, purché non si dimentichi il fatto che non c’è cultura politica che, per quanto universalistica, non si radichi profondamente in una storia, in un contesto socio-culturale, religioso e istituzionale, sempre particolari. L’exasperazione della dimensione “universalistica” rischia di sfociare nell’astrattezza o, peggio ancora, nella più squallida omologazione; l’exasperazione della dimensione “comunitaria” potrebbe sfociare invece nella più radicale chiusura nei confronti dell’altro, fino alla più feroce volontà di annientamento (si pensi alla tragedia di certi conflitti etnici). Pertanto, sia a livello nazionale che internazionale, non si tratta certo di eliminare le diversità, quanto di imparare a convivere, convinti che, in quanto uomini, abbiamo tutti qualcosa di essenziale che ci accomuna.

Sotto la spinta di un mercato che non conosce più confini e di reti telematiche capaci di farci assistere in tempo reale a tutto ciò che accade in ogni parte del mondo, sembra in effetti che tutti gli uomini si apprestino ormai a vivere in un “villaggio” sempre più piccolo; per usare un’espressione di Charles Taylor, per alcuni aspetti si direbbe davvero che stiamo diventando tutti “universalisti”³⁷. Al tempo stesso, però, altri aspetti ci fanno pensare a una frammentazione mai vista in prece-

³³ Cfr. R. DAHRENDORF, *Freiheit und soziale Bindungen. Anmerkungen zur Struktur einer Argumentation*, in K. MICHALSKI (Hrsg.), *Die liberale Gesellschaft (Castelgandolfo Gespräche)*, Klett-Kotta, Stuttgart 1993, p. 11.

³⁴ M. HORKHEIMER, *Studi sull’autorità e la famiglia*, Utet, Torino 1974, p. 47.

³⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Morale, Diritto, Politica*, Einaudi, Torino 1992, p. 136.

³⁶ Cfr. R. DAHRENDORF, *Il conflitto sociale nella modernità*, cit., p. 40.

³⁷ Cfr. Ch. TAYLOR, *Le radici dell’io*, Feltrinelli, Milano 1993.

denza; come direbbe il nostro Giacomo Leopardi, «ecco un'altra bella curiosità della filosofia moderna. Questa signora ha trattato l'amor patrio d'illusione. Ha voluto che il mondo fosse tutto una patria, e l'amore fosse universale di tutti gli uomini... L'effetto è stato che in effetti l'amor di patria non c'è più, ma in vece che tutti gli individui del mondo riconoscessero una patria, tutte le patrie si sono divise in tante patrie quanti sono gli individui, e la riunione universale promossa dalla egregia filosofia s'è convertita in una separazione universale»³⁸.

Poco sopra ho parlato di una rinnovata idea di solidarietà che possa fare da propulsore a un nuovo ordine sociale. A un secolo di distanza, forse incominciamo a renderci conto che lo sdegno di Nietzsche per la morale cristiana, ritenuta responsabile dell'ipocrisia che attanagliava la società del suo tempo, è ben povera cosa di fronte al vuoto che potrebbe essere provocato dalla sua distruzione. Abbiamo quindi bisogno di una vera e propria catarsi culturale, incentrata sulla dignità dell'uomo, se vogliamo sottrarre la nostra società al suo destino "disumano". Dopo tanti equivoci da entrambe le parti, mi sembra sempre più evidente, ad esempio, come soltanto i valori della tradizione cristiana siano in grado di salvaguardare una certa eredità della società moderna (la tolleranza, l'autonomia e la libertà del soggetto, le istituzioni democratiche e dello Stato di diritto), che una vasta letteratura ormai logora ha voluto interpretare in antitesi alla tradizione cristiana stessa; lo stesso può essere detto a proposito del carattere multiculturale che contraddistinguerà sempre di più la nostra convivenza sociale: dovremo per forza trovare il necessario punto di equilibrio, affinché il rispetto del diritto di ogni uomo alla salvaguardia della propria identità culturale non degeneri in chiusura, ma nemmeno in indifferenza o cedimento, quasi che una cultura valga l'altra quando si tratta di salvaguardare determinati valori. Il revival, anche presso la migliore cultura laica, di autori come Tocqueville o come i rappresentanti del cosiddetto "illuminismo scozzese" (Hume, Locke o Smith), è un segno evidente e incoraggiante di una consapevolezza nuova che va facendosi strada riguardo al fondamento cristiano delle nostre istituzioni liberali. Se fino a ieri sembrava che liberalismo dovesse essere sinonimo di individualismo, relativismo, scetticismo, edonismo e via di seguito, oggi, anche sotto la pressione di problemi letteralmente immensi (il "diritto alla vita", il multiculturalismo, la necessaria revisione dei nostri sistemi di *welfare state*, l'esplosione di tragici conflitti etnici, la disoccupazione e la fame che attanagliano milioni di persone) mi pare che anche la cosiddetta cultura liberale scopra quanto sia importante per la nostra civiltà il rinnovamento del suo *ethos* cristiano. Come in parte ho già accennato, succede in sostanza che proprio i suddetti problemi, da un lato, fanno vacillare la convinzione che l'unico criterio "razionale" di affrontarli debba essere quello del calcolo delle utilità o quello "fallibile", consensuale, del razionalismo critico o, peggiore di tutti, perché più potente, quello "funzionale", dall'altro costringono a ripensare "misure" meno arbitrarie, meno individualistiche, meno indifferenti nei nostri discorsi sull'uomo e sulla società³⁹.

³⁸ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, n. 149.

³⁹ Per un approfondimento di questo aspetto rinvio a S. BELARDINELLI, *Mit welchem Liberalismus?*, in K. BALLESTREM - H. OTTMANN (Hrsg.), *Theorie und Praxis-Festschrift für Nikolaus Lobkowitz zum 65. Geburtstag*, Dunker & Humblot, Berlin 1996, pp. 193-206.

6. Una cittadinanza solidale

Pierpaolo Donati sostiene giustamente che «la cittadinanza *moderna*, quella – per intenderci – che si è sviluppata nell’arco di due secoli fra il 1789 (rivoluzione francese) e il 1989 (caduta del comunismo in Europa, tanto per prendere due date significative), è entrata in crisi per una moltitudine di “cause” (spesso solo “effetti”), ma basicamente perché non è riuscita a fare appello ad un sistema culturale capace di rispondere ai suoi dilemmi interni. Non è riuscita a conciliare ciò che essa stessa ha inteso e intende per uguaglianza e libertà, nella contemporanea esaltazione di individualismo e solidarietà»⁴⁰.

Questa crisi della cittadinanza, il groviglio quasi inestricabile tra diritti civili, sociali e politici che ormai la caratterizzano, porta con sé anche la crisi di alcune dicotomie tipicamente moderne che le facevano da sfondo, quali ad esempio quella tra Stato e società civile o quella tra pubblico e privato, sulle quali vorrei spendere alcune considerazioni. Il gioco di autonomia-interferenza tra istituzioni dello Stato, mercato e tutta quella miriade di istituzioni sociali autonome, che vanno dalla famiglia ai partiti, dai sindacati alle associazioni degli industriali, dalla chiesa alle associazioni di volontariato e di tempo libero; questo gioco, in cui lo Stato tutela e promuove l’autonomia della “società civile”, ricevendo in cambio un forte senso dello Stato, non è più concepibile in termini dicotomici. Dobbiamo piuttosto ricominciare a guardare al corpo sociale nel suo insieme. La vita familiare, quella economica, quella culturale, quella religiosa costituiscono la “societas” al pari e unitamente alla vita politica, incarnata nello Stato, il quale, se così si può dire, governa la società dal di dentro, non dal di sopra. Ne consegue, in primo luogo, che l’uomo non è riducibile *tout court* a “cittadino”, in secondo luogo, che, per quanto egoisti li vogliamo rappresentare, i cittadini non possono concepire la loro comunità socio-politica come se fosse un campo di battaglia dove si lotta soltanto per ottenere vantaggi personali. E ciò che tiene vivo questo legame di ciascuno con il resto della società, con un “bene” non riducibile al nostro proprio tornaconto, possiamo chiamarlo senso di solidarietà civica, il senso che, soprattutto attraverso le istituzioni, media tra interesse personale e interesse collettivo, tiene viva un’istanza etica saldamente radicata nella dignità della persona umana e che è tanto più indispensabile, quanto più la società diventa complessa, accentuando a ogni livello il pluralismo e la differenziazione. In questo senso, quali che siano i diritti concreti in cui essa si articola, credo che si possa parlare ragionevolmente di una cittadinanza solidale.

Quando, come accade oggi, da un lato sembra crescere la sensibilità per nuovi “diritti” e, dall’altro, una congiuntura economica difficile sembra metterne in discussione altri che pensavamo fossero “acquisiti” una volta per tutte; quando, per fare un altro esempio, da un lato si fa sempre più evidente che non possiamo negare i nostri “diritti sociali” ai lavoratori extra-comunitari e, dall’altro, dobbiamo essere prudenti sia riguardo alla concessione dei “diritti politici”, sia riguardo al numero di coloro che possono essere accolti nei nostri paesi, senza che si creino pericolosi squilibri

⁴⁰ P. DONATI, *La cittadinanza societaria*, Laterza, Bari 1993, p. 23.

socio-politici; quando non possiamo più chiudere gli occhi sul degrado “ambientale” in cui vivono milioni di uomini e in cui altri muoiono scandalosamente di fame, dal momento che ormai li sentiamo letteralmente bussare alle nostre porte; quando accade tutto questo, ci rendiamo forse più facilmente conto di quanto sia importante che a guidare le nostre scelte sia non soltanto il calcolo degli interessi, ma anche un profondo orientamento alla dignità dell’uomo, quindi, al dovere della solidarietà.

Per dirla ancora con Donati, ma su questo punto avremmo potuto far parlare anche Maritain o Sturzo e in genere tutta la tradizione del personalismo cristiano, si tratta ormai di guadagnare una prospettiva, nella quale la società sia «pensata, raffigurata e praticata come un insieme di relazioni che valorizzano la persona umana quale polo di sviluppo, ossia come soggetto degno di sé, e quindi come organizzazioni di istituzioni che esprimono tale visione. Una visione che non è, né potrebbe essere “totalizzante”, dal momento che il suo principio non è quello di salvaguardare un qualche potere esterno, tantomeno guardando a una qualche “totalità”, bensì quello di esprimere la dignità della persona umana e di promuovere le forme sociali che l’attualizzano»⁴¹. Questa attenzione alle “relazioni che valorizzano la persona umana” e alle “forme sociali che l’attualizzano” dovrebbe significare, secondo Donati, la necessità di ridefinire gli stessi diritti di cittadinanza in riferimento non più allo Stato, ma «all’uomo così come si realizza nelle formazioni sociali autonome, quale che sia la loro sfera di azione (economica, culturale, politica o sociale)»⁴². E questo ovviamente non certo per superare la prospettiva dello Stato, il quale continuerà ad essere comunque l’ultimo garante di tutti i nostri diritti, quanto piuttosto per rammentare i limiti e il fondamento della sua sovranità: il bene degli uomini e delle comunità che in esso liberamente si organizzano.

Si tratta di un “bene” che deve dare i suoi frutti non soltanto all’interno di ogni singolo Stato, ma anche sul piano del cosiddetto ordine internazionale, fino magari a costringere anche i singoli Stati a uscire da quella sorta di stato di natura in cui ancora si trovano e, *incredibile dictu*, a rinunciare addirittura ad alcune loro sovranità. Se, come dice John Rawls, esiste una «legge dei popoli», intesa come «una famiglia di concetti politici informati a principi di diritto, di giustizia e di bene comune che specificano il contenuto di una concezione liberale della giustizia formulata in modo da potere essere applicata alla legge internazionale»⁴³; se esiste altresì, sempre secondo Rawls, un obbligo di solidarietà da parte delle «società bene ordinate» nei riguardi delle «società svantaggiate», poiché «la stessa concezione ideale della società dei popoli condivisa dalle società bene ordinate impone che a tempo debito tutte le società pervengano, o siano aiutate a pervenire, alle condizioni che rendono possibile l’esistenza di una società bene ordinata»⁴⁴; allora non è affatto temerario supporre che i singoli Stati rinuncino ad alcune specifiche sovranità a vantaggio di un bene comune, che ci induca a parlare addirittura di “famiglia di Stati”⁴⁵. La guerra, per

⁴¹ *Ibidem*, p. 194.

⁴² *Ibidem*, p. 225.

⁴³ J. RAWLS, *La legge dei popoli*, cit., p. 64.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 91.

⁴⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Sono qui come testimone*, cit.

fare un esempio, non è più ammissibile come mezzo per perseguire gli obiettivi politici di uno Stato, e, se si giustifica, è solo come guerra di autodifesa. Qualcosa di analogo può essere detto del diritto all'autonomia interna di uno Stato, se questo viene accampato per legittimare violazioni gravi e continue dei diritti delle minoranze o dell'intera popolazione, a tutto vantaggio di élites di potere criminali. «I poteri di guerra dei governi – dice Rawls –, quale che sia la loro natura, sono soltanto quelli che risultano accettabili nel contesto di una ragionevole legge dei popoli... Dobbiamo quindi ridefinire i poteri di sovranità alla luce di una ragionevole legge dei popoli, sbarazzandoci del diritto di dichiarare la guerra e del diritto all'autonomia interna, entrambi elementi propri di quella legge internazionale (positiva) che nei due secoli e mezzo successivi alla guerra dei trent'anni è stata parte integrante del sistema classico degli stati»⁴⁶.

Ovviamente, per la dinamica stessa che ha guidato la costituzione del moderno “Stato nazionale”, questa “legge dei popoli” o, più ancora, l'idea di una “famiglia di Stati” potrebbero risultare controverse e, per alcuni, si pensi soltanto a Carl Schmitt, persino contraddittorie, visto che l'anima di ogni “*Staatsbildung*” sembrerebbe essere costituita dalla coppia amico-nemico. Se tuttavia partiamo dalla prospettiva che lo Stato è sovrano nella misura in cui raccoglie e tutela i diritti dell'uomo, nella misura in cui, come abbiamo già detto, governa le società dal di dentro, anziché dal di sopra, allora diventa plausibile non soltanto il fatto che ogni singolo Stato deve rispettare i diritti umani, ma anche il fatto che i rapporti tra gli Stati siano improntati al rispetto degli stessi diritti.

Implica tutto ciò, e concludo, la trasformazione di un organismo come ad esempio l'ONU in uno Stato mondiale? Non direi, e comunque non mi sembra neanche auspicabile. L'idea kantiana di una confederazione di Stati, che certamente ha guidato l'ONU al momento della sua nascita, potrebbe rappresentare ancora la soluzione più ragionevole e più vicina all'idea di una “famiglia di Stati”. Non c'è, a mio avviso, nessuna ragione che spinga a superarla in direzione di uno Stato mondiale e meno ancora sono le ragioni che spingono a rimanerle indietro, ritornando all'anarchia del mondo degli Stati. La debolezza di tale confederazione consiste invero nel fatto che essa si basa soltanto sulla consapevolezza e la libera autodeterminazione di tutti; come ogni autentica convivenza solidale (familiare), non funziona cioè con la costrizione. Se però cresce la consapevolezza che in un mondo che diventa sempre più piccolo la libertà, la pace e il benessere di un popolo dipendono dalle concessioni ai diritti e agli interessi legittimi di altri popoli, da ciò potrebbe scaturire anche la sua forza⁴⁷.

* * *

Abstract: *In a complex, differentiated, and hence pluralistic and conflictual society such as ours, the idea of the good can play an important, two-fold role: to prevent,*

⁴⁶ J. RAWLS, *La legge dei popoli*, cit., p. 62.

⁴⁷ Mutuo quest'ultima considerazione da Karl Ballestrem, *Verso una politica mondiale? Riflessioni in riferimento allo scritto di Kant “Per la pace perpetua”*, manoscritto inedito.

studi

on the one hand, that an endemic conflict, in itself a sign of a living and healthy society, lead to the crumbling of the society itself; and on the other hand, that individual autonomy and liberty, undisputed foundations of modern democratic society, totter in the setting of an ever more self-referential political system.