

Dello stesso autore
nella collezione Oscar
Lo sviluppo è libertà

Amartya Sen

Globalizzazione e libertà

Traduzione di Giovanni Bono

Dieci punti sulla globalizzazione

I dubbi sull'ordine economico globale, che si manifestano ben oltre le proteste organizzate, devono essere considerati alla luce della contemporanea presenza, nel mondo in cui viviamo, di una miseria degradante e una prosperità senza precedenti. Benché incomparabilmente più ricco di quanto sia mai stato prima, il nostro è un mondo di tremende privazioni e disuguaglianze sconvolgenti. Per interpretare il diffuso scetticismo sull'ordine globale, e persino la tolleranza dell'opinione pubblica nei confronti delle proteste cosiddette anti-globalizzazione – nonostante siano spesso furiose, esagitata e, talvolta, anche violente –, dobbiamo aver presente questo contrasto sostanziale.

In tanti dibattiti sulla globalizzazione, il reclamato approfondimento dei temi che la sottendono viene spesso impedito dalla retorica della protesta, da un lato, e da quella dello sbrigativo rifiuto, dall'altro. Alcuni punti sembrano meritare particolare attenzione.

1) *Le proteste antiglobalizzazione non riguardano la globalizzazione.* Gli aderenti al cosiddetto movimento antiglobalizzazione non possono, in generale, essere contro la globalizzazione, poiché queste proteste sono di fatto

uno degli eventi più globalizzati del mondo contemporaneo. I partecipanti alle manifestazioni di Seattle, Melbourne, Praga, Genova, Québec e altre non sono solo ragazzi del posto, ma uomini e donne che da tutto il mondo si riversano nei luoghi teatro dei diversi eventi per esprimere il proprio dissenso globale.

2) *La globalizzazione non è un fatto nuovo e non può essere ridotta a occidentalizzazione.* Per migliaia di anni, la globalizzazione ha contribuito al progresso del mondo attraverso i viaggi, il commercio, le migrazioni, la diffusione delle culture, la disseminazione del sapere (inclusi quello scientifico e tecnologico) e della conoscenza reciproca. Il movimento delle influenze ha preso direzioni di volta in volta diverse. Ad esempio, nella parte finale del millennio appena trascorso il flusso è stato in larga misura dall'Occidente verso l'Oriente, ma al suo inizio (attorno all'anno Mille) l'Europa stava assimilando la scienza e la tecnologia cinesi e la matematica indiana e araba. Queste interazioni sono un'eredità mondiale, e la tendenza contemporanea è coerente con questo sviluppo storico.

3) *La globalizzazione di per sé non è una follia.* La globalizzazione ha arricchito il mondo dal punto di vista scientifico e culturale, così come ha recato benefici economici a molti popoli. Pochi secoli fa, una povertà pervasiva e una vita «*nasty, brutish and short*» (brutta, bestiale e breve) rappresentavano la regola nel mondo, con poche e rare eccezioni. Sia la tecnologia moderna sia le interrelazioni economiche hanno avuto un ruolo importante nel superamento di quella miseria. Le difficili condizioni economiche in cui versano i poveri del mondo non possono essere rovesciate privandoli dei

grandi vantaggi della tecnologia contemporanea, della collaudata efficienza del commercio e degli scambi internazionali, e dei benefici, economici così come sociali, di vivere in società aperte piuttosto che chiuse. Quello di cui c'è bisogno è una distribuzione più equa dei frutti della globalizzazione.

4) *Il tema centrale, direttamente o indirettamente, è la disuguaglianza.* La sfida principale ha a che fare, in un modo o nell'altro, con la disuguaglianza, sia tra le nazioni sia nelle nazioni. Le disuguaglianze rilevanti comprendono le differenze nella ricchezza, ma anche le macroscopiche asimmetrie nel potere politico, sociale ed economico. Una questione cruciale è la divisione, tra paesi ricchi e paesi poveri o tra differenti gruppi in un paese, dei guadagni potenziali generati dalla globalizzazione.

5) *La preoccupazione principale è il livello della disuguaglianza, non la sua variazione agli estremi.* Quando affermano che i ricchi stanno diventando sempre più ricchi e i poveri sempre più poveri, come abbastanza spesso accade, i critici della globalizzazione scelgono il terreno di scontro sbagliato. Sebbene la situazione di una parte consistente dei poveri nel mondo sia peggiorata (per ragioni diverse, di ordine sia locale sia internazionale), è difficile stabilire una tendenza generale e netta. Molto dipende dagli indicatori scelti e dalle variabili in funzione delle quali vengono valutate povertà e disuguaglianza. Questo dibattito, tuttavia, non dovrebbe essere posto come una precondizione per occuparsi del tema davvero centrale, vale a dire degli enormi livelli di disuguaglianza e povertà nel mondo. La preoccupazione principale è legata ai livelli di disuguaglianza e povertà, non alla loro variazione agli estremi. Se anche

i sostenitori dell'ordine economico contemporaneo avessero ragione affermando che, in linea di massima, i poveri hanno fatto dei piccoli passi avanti (il che, di fatto, non è generalmente vero), l'urgenza di rivolgere immediatamente e completamente l'attenzione alle terribili privazioni e alle sconvolgenti disuguaglianze mondiali non verrebbe meno.

6) *La questione non è semplicemente se tutte le parti guadagnino qualcosa, ma se la distribuzione dei guadagni sia equa.* Quando la cooperazione genera guadagni, possono esistere molti accordi reciproci che, diversamente da quanto accade in assenza di cooperazione, prevedano benefici per tutte le parti. È però necessario chiedersi non soltanto se esistano guadagni per tutte le parti (il che è vero per molti accordi possibili), ma anche se la distribuzione dei benefici sia equa o accettabile. Come ha argomentato oltre mezzo secolo fa il matematico e teorico dei giochi John Nash (in *The Bargaining Problem*, pubblicato sulla rivista «Econometrica» nel 1950, che compare tra gli scritti citati dall'Accademia reale svedese a motivazione del conferimento del premio Nobel per l'economia), in presenza di guadagni generati dalla cooperazione il tema centrale non è se un particolare risultato comune sia per tutti migliore rispetto all'assenza di cooperazione (esistono molte alternative di questa specie), ma se si traduca in una divisione equa dei benefici. Allo stesso modo, per sostenere che una struttura familiare oltremodo sessista e disuguale è ingiusta non è necessario provare che la situazione delle donne sarebbe migliore se le strutture familiari non esistessero affatto, è sufficiente mostrare che la divisione dei benefici in tale sistema familiare è gravemente

disuguale e ingiusta rispetto alla struttura familiare attuale.

7) *Il ricorso all'economia di mercato è collegato a molte condizioni istituzionali diverse nelle quali essa può produrre risultati assai differenti.* La questione centrale non può essere se valersi dell'economia di mercato oppure no: la prosperità economica non è possibile senza un ampio ricorso ai mercati. Tuttavia questa constatazione, anziché chiudere la discussione, piuttosto la apre. L'economia di mercato può produrre risultati molto diversi a seconda della distribuzione delle risorse materiali e dello sviluppo di quelle umane, delle «regole del gioco prevalenti» e così via, e in tutte queste sfere lo stato e la società rivestono un ruolo, sia all'interno di un paese sia a livello mondiale. Il mercato è un'istituzione fra tante. A prescindere dalla necessità di politiche a favore dei poveri a livello nazionale (legate all'istruzione di base, alla sanità, alla creazione di occupazione, alla riforma agraria, alle agevolazioni creditizie, alla tutela giuridica, alla promozione dell'autonomia delle donne, ecc.), la distribuzione dei benefici derivanti dall'interazione economica internazionale dipende, fra l'altro, da una serie di intese globali (tra cui gli accordi commerciali, le leggi sui brevetti, i programmi sanitari, gli scambi formativi, i vincoli ecologici e ambientali, gli strumenti per la diffusione della tecnologia, un'equa risoluzione della questione del debito estero accumulato, ecc.).

8) *Da quando sono stati siglati gli accordi di Bretton Woods il mondo è cambiato.* L'architettura economica, finanziaria e politica mondiale che abbiamo ereditato dal passato (e di cui fanno parte la Banca mondiale, il Fondo monetario internazionale e altre istituzioni) è

stata in larga misura realizzata negli anni Quaranta, in seguito alla Conferenza di Bretton Woods del 1944. A metà degli anni Quaranta gran parte delle popolazioni dell'Asia e dell'Africa erano ancora assoggettate a un qualche tipo di dominio imperiale, molto maggiore era la tolleranza nei confronti di insicurezza e povertà, la forza delle ONG (Organizzazioni non governative) non era ancora emersa, l'ambiente non godeva di una particolare considerazione, e di certo la democrazia non veniva concepita come un diritto globale.

9) *Sono necessari cambiamenti delle politiche e delle istituzioni.* Le istituzioni internazionali esistenti hanno, in varia misura, cercato di rispondere ai cambiamenti. Ad esempio, sotto la presidenza di James Wolfensohn la Banca mondiale ha rivisto le proprie priorità. Le Nazioni Unite, in particolare sotto la guida di Kofi Annan, hanno cercato di avere un ruolo maggiore, a dispetto delle ristrettezze finanziarie. Tuttavia sono necessari ulteriori cambiamenti. In effetti, la stessa struttura di potere sottostante l'architettura istituzionale deve essere riesaminata alla luce della nuova realtà politica, di cui la crescita della protesta globalizzata è solo un'espressione non particolarmente fedele. Anche il *balance of power*, che riflette lo statu quo degli anni Quaranta, deve essere riesaminato. Si consideri il problema della gestione dei conflitti, delle guerre locali e della spesa per armamenti. I governi del Terzo Mondo sono in larga misura responsabili per l'insopportabile proseguimento della violenza e dello spreco, ma il commercio di armi è spesso incoraggiato dalle potenze mondiali, che ne sono la fonte principale. In effetti, secondo le stime del rapporto del Programma delle Nazioni Unite per lo sviluppo, relati-

vo al 1994, i cinque membri permanenti del Consiglio di sicurezza delle Nazioni Unite, oltre a essere i primi cinque paesi esportatori di armi, sono stati responsabili per l'86% di tutti gli armamenti convenzionali esportati nel periodo preso in esame. Non è difficile spiegare perché l'establishment mondiale non sia in grado di affrontare in modo efficace questi mercanti di morte. Le difficoltà incontrate di recente nel varo di un piano internazionale contro il commercio illegale di armi leggere (come proposto da Kofi Annan) sono un esempio del modo in cui l'equilibrio di potenza ostacoli la giustizia globale.

10) *La risposta che occorre dare ai dubbi globali è la costruzione globale.* Non esiste una via d'uscita, né buone ragioni per cercarla, dal generale processo di globalizzazione, di cui le stesse proteste antiglobalizzazione sono parte. Benché vi siano sufficienti motivi per sostenere la globalizzazione, nel senso migliore del termine, è necessario al contempo affrontare i temi etici e pratici - di cruciale importanza - che ne derivano. Non è facile, infatti, dissipare i dubbi senza aver seriamente discusso le preoccupazioni che li motivano.

teso a confinare se stessi, sarà necessario ridefinire in modo nuovo e diverso la struttura istituzionale.

Le proteste degli attivisti in tutto il mondo possono avere in realtà un importante ruolo costruttivo. Tuttavia, perché ciò accada, dobbiamo giudicare quei movimenti e quelle sfide per le questioni globali che sollevano, piuttosto che per le risposte in apparenza antiglobalizzazione che i loro slogan offrono. Prescindere dal generale processo di globalizzazione, di cui anche le proteste «no-global» sono parte, non è possibile ma, insieme alle ragioni a sostegno della globalizzazione nel senso migliore del termine, occorre esaminare altri temi etici e pratici di cruciale importanza. Abbiamo l'esigenza di un'etica globale, così come di dubbi globali. Quello di cui non abbiamo bisogno è la compiacenza globale verso il mondo di opulenza e assoluta povertà in cui viviamo. Possiamo – e dobbiamo – fare di meglio.

Giustizia oltre i confini

Nel corso degli ultimi tre o quattro decenni nella teoria della giustizia sono stati compiuti passi significativi, in larga misura avviati dal lavoro decisivo di John Rawls sulla «giustizia come equità» (*justice as fairness*)¹ e favoriti dall'uso del metodo di analisi «contrattualista» impiegato nella filosofia politica e morale. L'approccio contrattualista ha forti ascendenze kantiane, e la riflessione di Immanuel Kant su come sia possibile dar luogo a modi di organizzazione sociale razionali e comportamenti sociali ragionevoli ha esercitato una profonda influenza. La teoria della giustizia rawlsiana ha utilizzato il metodo contrattualista in modo elegante ed efficace.

Nella versione rawlsiana di questo approccio un concetto centrale è quello della «posizione originaria», una condizione del tutto ipotetica di primordiale uguaglianza tra gli individui caratterizzata dal fatto che nessuno sa ancora chi sarà destinato a essere. I principi guida della struttura elementare della società sono scelti sotto un «velo di ignoranza», che consente di prendere decisioni disinteressate. In effetti, questo è il modo in cui il concetto di equità è incorporato nell'analisi della giustizia: poiché il processo è considerato

equo (gli individui non sono guidati dai propri interessi acquisiti), le regole scelte per la struttura elementare della società – attraverso l'esercizio del contratto sociale – sono considerate *giuste*. La celebre teoria della giustizia di John Rawls è costruita su questo fondamento. Tale struttura analitica è utilizzata per derivare le implicazioni della giustizia così caratterizzata.

I principi rawlsiani della giustizia comprendono la priorità della libertà (il «primo principio»), che afferma il diritto alla massima libertà possibile per ogni persona, compatibilmente con un sistema di libertà simile per tutti. Il «secondo principio» ha a che fare con contenuti diversi, tra i quali l'equità e l'efficienza nella distribuzione delle opportunità, e invoca il «principio di differenza», che prevede un criterio di ordinamento seriale o lessicale («maximin lessicografico») per la massimizzazione dei «beni principali» (o delle risorse di utilità generale) dei differenti individui. Tale criterio di allocazione assegna la priorità, all'interno di ogni gruppo, all'individuo che vi occupa la posizione più sfavorevole. Possono essere sollevate obiezioni sulla plausibilità degli specifici principi di giustizia che Rawls deriva da quello generale di equità e, in particolare, si può domandare se lo strumento della posizione originale debba necessariamente condurre a questi principi di giustizia.² Di più, può essere messo in discussione se la focalizzazione rawlsiana sui beni primari, che rende il suo principio di differenza sensibile alle risorse piuttosto che alla libertà, sia adeguata.³ In questo saggio non mi occupo direttamente di tali specifici temi, che pure sarà necessario esaminare e valutare di nuovo dopo aver vagliato il concetto di posizione originaria.

Vorrei focalizzare l'attenzione sull'aspetto più elementare della posizione originaria, ovvero la sua composizione e, allo stesso tempo, sulla possibilità di utilizzarla come risposta agli ardui problemi cui siamo di fronte.⁴ La questione è significativa per la nostra comprensione dei concetti di giustizia ed equità così come per la conseguente definizione delle loro implicazioni pratiche. Esiste una sostanziale ambiguità riguardo alle parti che si suppone siano coinvolte nella formazione del contratto. Sono tutte le genti del mondo e quindi è un contratto sociale globale? O si intende un contratto redatto da ogni nazione o, ancora, da ogni formazione politica per proprio conto? La sua copertura si estende all'intera umanità – a prescindere dalla nazionalità e dalla cittadinanza delle persone coinvolte – o la posizione originaria dovrebbe piuttosto essere limitata alla cittadinanza di ogni nazione considerata separatamente? Ogni paese ha la sua propria posizione originaria?

Devo confessare che quando il libro di Rawls, *Una teoria della giustizia*, è stato pubblicato per la prima volta ho ritenuto di interpretare che l'argomento fosse applicabile a tutta l'umanità nel suo complesso. Tuttavia, alcuni scritti successivi di Rawls hanno chiarito come egli stesso intendesse applicare lo strumento a ogni nazione, o a ogni popolo, separatamente presi. Esiste un'eventualità aggiuntiva in cui un consesso internazionale può fornire qualche indicazione sulle politiche nazionali da adottare nei confronti delle altre nazioni. Ma si tratta chiaramente di una possibilità successiva e sussidiaria, che fa seguito all'agire fondamentale delle posizioni originarie distinte per ogni nazione – o ogni popolo – separatamente presa.

Queste due differenti concezioni possono essere definite, rispettivamente, come «universalista» in senso ampio e «particolarista», secondo un orientamento basato sull'identità nazionale.

Universalismo in senso ampio: l'ambito d'esercizio dell'equità è l'insieme di tutte le persone, ovunque siano, considerate nel loro complesso, e lo strumento della posizione originaria è applicato all'esercizio ipotetico della selezione delle regole e dei principi di giustizia per tutti, senza distinzioni legate alla nazionalità o ad altre classificazioni.

Particolarismo nazionale: l'ambito d'esercizio dell'equità è costituito da ogni nazione considerata separatamente; lo strumento della posizione originaria è applicato in modo corrispondente, sebbene la relazione fra nazioni diverse possa essere influenzata da un esercizio supplementare di negoziazioni internazionali.

Nonostante la posizione originaria non sia altro che il frutto della nostra immaginazione costruttiva, il contrasto fra queste teorie opposte può avere implicazioni di ampia portata sulla nostra concezione della giustizia globale. La formulazione delle istanze di giustizia globale così come l'identificazione degli interlocutori responsabili del loro soddisfacimento sono influenzate dal modo di interpretare la posizione originaria e dalla conseguente caratterizzazione dell'ambito d'esercizio della giustizia come equità.

Universalismo in senso ampio

Sebbene io sia attratto dall'universalismo, ritengo che nessuna delle due concezioni – universalismo in senso

ampio e particolarismo nazionale – ci possa fornire una conoscenza adeguata delle istanze di giustizia globale. C'è bisogno di un terzo punto di vista, che riconosca in modo adeguato la pluralità delle relazioni mondiali. Tuttavia, consentitemi di discutere prima brevemente le asserzioni delle due concezioni classiche.

L'universalismo in senso ampio ha una statura etica che gli deriva da un'apertura ecumenica e onnicomprensiva. Rivaleggia con l'universalismo dell'utilitarismo classico e con quello di un'interpretazione generalizzata della concezione kantiana dell'etica razionale. Può parlare in nome dell'umanità intera, come non è consentito al separatismo delle concezioni particolariste nazionali.

Allo stesso tempo è difficile adottare l'universalismo in senso ampio per esaminare le implicazioni istituzionali della concezione rawlsiana della giustizia come equità. L'esercizio dell'equità per mezzo di uno strumento come la posizione originaria è impiegato, nell'analisi di Rawls, per dar forma alla scelta della struttura politica e sociale fondamentale di ogni società, che funziona come un'unità politica nella quale i principi di giustizia trovano applicazione. Si incontrano grandi difficoltà nel tentativo di applicare questo tipo di ragionamento all'umanità nel suo insieme, poiché manca una base istituzionale onnicomprensiva che consenta di applicare all'intero pianeta le regole cui si è arrivati in via ipotetica fissando una posizione originaria. Ovviamente le Nazioni Unite non possono avere questo ruolo (nemmeno se gli Stati Uniti acconsentissero a pagare le somme di cui le sono debitori). In effetti, la natura stessa delle Nazioni Unite – come in-

dica il nome – è intimamente legata al tipo di organizzazione politica e sociale prevalente nei rispettivi stati nazionali.

Concezioni separatiste

Quanto detto potrebbe far pensare che si cerchi duttilità e coerenza nella concezione separatista – e, in ultima analisi, nazionalista – della giustizia rawlsiana. Questa è in effetti la direzione che lo stesso Rawls ha seguito, considerando separatamente l'applicazione della giustizia come equità in ogni società politica, ma poi completando quest'esercizio attraverso legami tra società e nazioni per il tramite di norme intersocietarie. Potremmo persino predisporre un differente esercizio ipotetico – una posizione originaria internazionale – nel quale i rappresentanti delle nazioni contrattino insieme e definiscano obbligazioni reciproche ragionevoli, ovvero ciò che ogni «popolo» deve agli altri. Lo studio del funzionamento di questa ipotesi è stato di recente affrontato dallo stesso John Rawls, sotto forma di approfondimento dell'esame di ciò che ha chiamato «*law of peoples*» (diritto dei popoli).⁵ I «popoli» – come collettività – di formazioni politiche diverse prendono in considerazione i loro reciproci rapporti e gli imperativi che ne seguono. I principi della giustizia come equità possono essere utilizzati per illuminare la relazione fra queste comunità politiche (e non solo tra individui, com'era nell'originaria concezione rawlsiana).

Deve essere tuttavia notato che in questa concezione separatista le istanze di giustizia globale – nella misura in cui emergono – agiscono in primo luogo attraverso

relazioni *intersocietarie* piuttosto che attraverso le relazioni *individuali* che qualcuno potrebbe considerare fondamentali per una comprensione adeguata della natura e del contenuto della giustizia globale. Questa caratterizzazione della giustizia – effettivamente fondata sulle nazioni – identifica l'ambito della giustizia *internazionale*, definita in senso ampio, ma lascia il funzionamento elementare delle posizioni originarie interindividuali all'interno delle nazioni considerate separatamente. Gli imperativi che seguono, a dispetto dei limiti della formulazione, hanno un contenuto morale di ampia portata che è stato analizzato da Rawls con la consueta lucidità.⁶ Tuttavia, questo metodo – a differenza di uno più direttamente «globale» – condivide senza dubbio i limiti di un approccio «internazionale», il che riduce la portata del rawlsiano «diritto dei popoli».

Come dovremmo considerare il ruolo delle relazioni dirette, che prescindono dai confini, tra popoli le cui identità comprendono, *inter alia*, solidarietà basate su classificazioni *diverse* da quelle politiche e nazionali, come classe, genere o ideologia? In che modo dovremmo tener conto delle identità professionali (come essere un medico o un educatore) e degli imperativi, privi di frontiere, che generano? Questi vincoli morali, responsabilità e obbligazioni non solo potrebbero avere natura diversa dalle identità nazionali e dalle relazioni internazionali, ma spesso potrebbero agire in direzione contraria. Persino la nostra identità di «esseri umani», forse la più elementare, potrebbe avere l'effetto, se assunta in tutta la sua estensione, di ampliare il nostro punto di vista. Gli imperativi che potrebbero essere associati alla nostra umanità condivisa non sono necessa-

riamente mediati dall'appartenenza a collettività come «nazioni» e «popoli».

A prescindere dal tema fondamentale delle differenti identità, le nostre interazioni pratiche oltreconfine comprendono spesso norme e regole non derivate dalle *relazioni* tra nazioni. Questa osservazione si applica in modo pieno alle relazioni economiche e sociali internazionali, dotate di proprie convenzioni e di propri costumi. Ovviamente, quando è in gioco la necessità di ottenere l'applicazione di una norma, le leggi nazionali, dando forza ad alcune di quelle relazioni, non possono non essere importanti. Nondimeno, una parte cospicua dei commerci globali, della cultura globale e persino delle proteste globali (come quelle, recenti, nelle strade di Seattle, Washington e Praga) si fonda su relazioni dirette fra esseri umani con principi etici e priorità proprie. Questi valori possono naturalmente essere sostenuti, esaminati o criticati ricorrendo ai termini delle relazioni fra gruppi, che non devono necessariamente essere ridotte alle sole relazioni internazionali. Potrebbero comprendere gruppi molto diversi, con identità che variano a seconda che ci si veda come uomini d'affari o operai, donne o uomini, poveri (oppure impegnati contro la povertà) o ricchi, membri di un gruppo professionale o di un altro (un medico o un avvocato, ad esempio). Possono essere citate collettività di molti tipi differenti.

Affiliazioni plurali

Credo che sia necessaria una differente concezione della giustizia globale, né ambiziosa e deistituzionalizzata come l'universalismo in senso ampio, proprio di

una *posizione originaria* mondiale onnicomprensiva (a dispetto del suo ovvio interesse etico e della sua possibile rilevanza a livello di alcuni principi molto generali), né separatista e restrittiva come il particolarismo nazionale (anche quando integrato da relazioni internazionali). Il punto di partenza di un approccio alternativo, fondato sulle affiliazioni plurali, può essere il riconoscimento del fatto che tutti noi abbiamo molteplici identità, ciascuna delle quali può dar luogo a vincoli morali e istanze che possono completare significativamente, o essere in seria contraddizione con, altri vincoli morali e altre istanze emergenti da identità diverse.

Nell'ambito delle affiliazioni plurali, l'esercizio dell'equità può essere applicato a differenti gruppi (tra i quali le nazioni, ma non solo); e le istanze connesse a ognuna delle nostre molteplici identità possono essere prese tutte sul serio, poiché esistono diverse alternative per risolvere i motivi di conflitto cui le differenze potrebbero dar luogo.

L'esercizio dell'equità, che può essere esemplificato tramite la posizione originaria, non si presta necessariamente a un'unica applicazione. La posizione originaria è un mezzo potente per caratterizzare la pratica del ricorso alla reciprocità e all'universalizzazione all'interno dei gruppi, e può essere impiegato per fornire spunti e ispirazioni riguardo a differenti identità di gruppo e affiliazioni. Neppure è necessario, per trarre beneficio dalla fondamentale caratterizzazione rawlsiana dell'equità, mettere a punto un elaborato sistema – come nella teoria dello stesso Rawls – di definizioni dettagliate di quanto emerge, a poco a poco, delle strutture di base,

della legislazione e dell'amministrazione. Lo strumento della posizione originaria può essere impiegato in forme meno grandiose, meno uniche e non completamente strutturate, senza che si dia l'assoluta priorità a una formulazione canonica che comprenda il particolarismo nazionale.

Ad esempio, un medico potrebbe domandarsi quale tipo di impegno gli sia richiesto in una comunità di medici e pazienti, anche quando le parti coinvolte non appartengano alla stessa nazione (è bene ricordare che il giuramento di Ippocrate non era mediato, esplicitamente o per implicazione, da alcun contratto nazionale o internazionale). Allo stesso modo, un'attivista del movimento femminista potrebbe chiedersi come impegnarsi per denunciare le condizioni di deprivazione delle donne in generale, non necessariamente solo nel suo paese. Ancora, le istanze della religione e dell'etica religiosa potrebbero portare una persona a aderire a una visione dell'umanità non contemplata nell'identità nazionale. Da identità e affiliazioni diverse potrebbero emergere istanze in conflitto fra loro, che non potranno mai prevalere tutte allo stesso tempo. Misurare la rispettiva forza di istanze divergenti che emergono da affiliazioni in competizione è un esercizio tutt'altro che semplice; e tuttavia dovremmo seriamente dubitare di noi stessi se negassimo le nostre molteplici identità e affiliazioni solo per evitare di affrontarlo. L'alternativa di assoggettare tutte le affiliazioni a un'identità superiore – quella di essere membro di una comunità nazionale – manca della forza e dell'ampiezza apportate dalle diverse relazioni che intercorrono fra le persone. La concezione politica degli individui come cittadini di

una nazione, per importante che sia, non può prevaricare le concezioni e le implicazioni comportamentali di tutte le altre forme di associazione collettiva.⁷

Contrattualismo e «spettatore imparziale» a confronto

Perseguire l'idea di affiliazioni diverse nel contesto dell'approccio contrattualista in senso lato, che comprende gruppi differenti e identità molteplici, è allo stesso tempo possibile e importante. Ma è questo il modo più proficuo di muovere verso l'incorporazione delle istanze di giustizia e di impersonalità in quelle relazioni? La posizione originaria è il modello corretto?

Voglio qui suggerire una deviazione possibile, che può essere concepita – in certa misura – come un percorso da Immanuel Kant a Adam Smith. Come Kant, Smith era convinto che nella riflessione etica delle istanze di giustizia l'impersonalità fosse necessaria, ma per lo stesso scopo, anziché utilizzare lo schema contrattualista, ricorreva a una nozione differente, quella dello spettatore imparziale. In effetti dovrei aggiungere, come spunto di interesse storico, che Smith ha articolato la sua idea di impersonalità prima che Kant elaborasse la propria, ed esistono persino alcune indicazioni di un'effettiva influenza dello stile di ragionamento smithiano su Kant. Questi ha discusso il modello smithiano dello spettatore imparziale nel suo lavoro sull'antropologia, precedente gli scritti canonici sull'etica e la ragion pratica.

Sostenendo che la regola generale della moralità è, in ultima istanza, fondata sull'esperienza di ciò che, in determinate circostanze, le nostre facoltà morali, o il

zione e formazione professionale, sostenendo associazioni locali, promuovendo il pubblico dibattito e attraverso una miriade di altre attività. Le iniziative possono anche nascere da singoli in relazione diretta gli uni con gli altri, sotto forma di comunicazioni, discussioni di argomenti e difesa di posizioni che possono influenzare gli eventi politici ed economici (anche quando questi contatti non sono di profilo altrettanto alto, ad esempio, delle lettere di Bertrand Russell a John Kennedy e Nikita Kruscev sulle contese nucleari della guerra fredda).

Le istanze di giustizia – e quelle di equità – possono essere esaminate in molti modi diversi ma connessi fra loro, in riferimento a una varietà di gruppi la cui attività travalica i confini nazionali. Non è necessario che questi gruppi siano universalmente ampi quanto l'insieme di «tutti» i popoli del mondo, né altrettanto specifici e limitati quanto gli stati nazionali. Esistono numerosi temi politici che non possono essere ragionevolmente affrontati su scale così estreme. Gli individui vivono e operano in un mondo di istituzioni, molte delle quali si muovono prescindendo dai confini nazionali.¹⁰

Osservazioni conclusive

Intendo terminare con alcuni commenti di ordine generale. Primo, ho sostenuto che la giustizia indipendente dai confini nazionali non deve essere concepita solo come «giustizia internazionale», secondo una formulazione frequente del tema. Nonostante sia la strada intrapresa dal modello etico dominante (l'analisi contrattualista kantiano-rawlsiana in testa), questa linea di

argomentazione è fondamentalmente carente. Non è soddisfacente sul piano normativo, poiché non tutti i vincoli etici e le obbligazioni che sentiamo di avere sono mediati da relazioni fra nazioni. Un'attivista femminista americana che volesse, ad esempio, impegnarsi per porre rimedio ad alcuni degli svantaggi patiti dalle donne in Africa o in Asia, si baserebbe su un sentimento di identità che va ben oltre la solidarietà di una nazione nei confronti di un'altra in difficoltà. Una persona può considerarsi italiana, donna, agnostica, medico e così via, senza che vi sia alcuna contraddizione all'interno di questa visione più ricca della propria identità individuale.

Secondo, la linea di ragionamento del contrattualismo internazionale è istituzionalmente ottusa. Essa non è in grado di tener pienamente conto della varietà di istituzioni – mercati, raggruppamenti religiosi, organizzazioni politiche, ecc. – operanti attraverso affiliazioni piuttosto diverse dai gruppi nazionali, e che certamente sono in grado di influenzare le relazioni tra le persone ben oltre i confini nazionali. In effetti, molte ONG – Médecins sans Frontières, OXFAM (Oxford Committee for Famine Relief), Amnesty International, Human Rights Watch e altre – concentrano esplicitamente l'attenzione su associazioni che non tengono conto dei confini tra stati.

Terzo, passando a un problema teorico in qualche modo più generale, la linea di ragionamento contrattualista presenta dei limiti se applicata a gruppi variabili, ma non è in grado di risolvere adeguatamente nemmeno alcuni problemi standard relativi alla decisione etica e politica *nell'ambito* di una società definita.

La difficoltà che incontra nell'affrontare il problema della popolazione – o le decisioni che ne influenzino la dimensione e la composizione – illustra i limiti della sua portata.

Quarto, se spostiamo la nostra ispirazione filosofica dall'influente linea di pensiero kantiana alla meno frequentata fra le teorie del suo contemporaneo Adam Smith, otteniamo un modello di ragionamento più idoneo ad affrontare quegli stessi problemi di popolazione e gruppi variabili. L'argomento dello «spettatore imparziale» ha molto da offrire a questa categoria di temi etici, così come all'assunto della giustizia indipendente dai confini nazionali.

Quinto, è molto importante notare che l'«universalismo in senso ampio» non è l'unica alternativa al «particolarismo nazionale». La natura non istituzionale e utopica di tale universalismo viene talvolta evocata a presunta giustificazione di una linea di ragionamento particolarista nazionale sulla base della falsa ipotesi che il particolarismo nazionale rimarrebbe l'unica alternativa, una volta che l'universalismo in senso lato fosse considerato eccessivamente ambizioso. Non è così.

Ho argomentato a favore di una linea di ragionamento che si adatti all'esistenza di molteplici istituzioni e alla presenza di identità composite nella concezione che la persona ha di sé. Ciò rende impossibile risolvere tutti i problemi di giustizia per mezzo di una gigantesca posizione originaria (come vorrebbe l'universalismo in senso ampio) o di una sovrapposizione di due posizioni originarie – una all'interno di ogni nazione e l'altra fra i rappresentanti di tutte le nazioni (come nella combinazione tra particolarismo nazionale e «diritto dei popo-

li»). La coesistenza di molte affiliazioni e identità diverse è una caratteristica centrale del mondo in cui viviamo e non può essere ignorata nell'esame delle istanze di giustizia globale. Ognuna delle nostre molteplici associazioni introduce qualche generale vincolo morale nei confronti della giustizia, sia indipendentemente dai confini nazionali sia al loro interno. I confini sono definiti in modo differente per i diversi gruppi, e la nostra concezione della giustizia deve riflettere questa realtà.

Le richieste di giustizia globale ci guidano con voci diverse e talvolta in direzioni contraddittorie. Non possiamo eludere la necessità di un esame critico delle varie istanze, ma non per questo dovremmo aspettarci di trovare un super-strumento universalmente accettato che risolva con prontezza tutte le divergenze fra le obbligazioni che ci derivano dalle nostre diverse affiliazioni, identità e priorità. L'eccesso di semplificazione che dovrebbe essere, in particolare, evitato è l'identificazione della giustizia globale con la giustizia internazionale. La portata e la rilevanza della prima possono di gran lunga superare quelle della seconda.

La minaccia della frammentazione

«Avevo un'identità» ha dichiarato Peter Sellers in una famosa intervista «ma l'ho fatta rimuovere chirurgicamente.» La rimozione è una sfida abbastanza impegnativa, ma non meno radicale è l'aggiunta chirurgica – o l'impianto – di una «vera identità» da parte di altri che ci spingono verso una nuova idea di noi stessi. Veniamo di punto in bianco informati che non siamo davvero quello che credevamo di essere: non iugoslavi ma in realtà serbi («non ci piacciono gli albanesi»), non semplicemente ruandesi ma hutu («odiamo i tutsi») o – come qualcuno è abbastanza vecchio per ricordare, dagli anni Quaranta – non siamo prima di tutto indiani, o esseri umani, ma in realtà hindu o musulmani (e dobbiamo affrontare dall'«altra» parte rispettivamente musulmani e hindu) «Ogni studentello può amare alla follia» ha affermato Ogden Nash «ma odiare, ragazzo mio, è un'arte», abbondantemente praticata da artisti e istigatori di talento, aggiungo, la cui arma per eccellenza è l'identità.

Moltissimi dei temi politici e sociali contemporanei sono catturati nell'orbita delle contraddittorie pretese di identità disparate, poiché l'idea di «appartenenza» e

la concezione dell'«identità» tendono ad avere effetti di ampia portata sul nostro modo di pensare noi stessi e gli altri.¹ Naturalmente un senso di identità può essere fonte di orgoglio e sicurezza. Può tuttavia anche essere la base di rabbia, ostilità e violenza. Dobbiamo porci alcune fondamentali domande sulla natura dell'identità.

Una caratteristica centrale della concezione di noi stessi è l'inevitabile pluralità delle nostre identità nella scelta delle quali possono rivestire un ruolo fondamentale il ragionamento e la riflessione critica. A questa affermazione si oppone la posizione contraria che – in modo esplicito o implicito – nega la nostra libertà di scelta. Si tratta di questioni importanti, anche se di rado se ne discute apertamente. L'elemento del contendere può essere illustrato con esempi specifici di ciò che sono, in definitiva, gli scontri identitari. I due che vorrei proporre di esaminare sono: 1) la presunta priorità della prospettiva «comunitarista» (che privilegia l'ipotesi di un'identità centrata sulla comunità); 2) la concezione dell'umanità come pura «nazionalità» (che assegna la priorità alle identità nazionali), con la conseguente riduzione dei problemi globali a termini «internazionali». Entrambe le alternative tentano di imporci come identità preminente una specifica identificazione, passando attraverso l'eliminazione di scelte che sono centrali nella nostra vita di individui dotati di ragione.

Le nostre molteplici diversità

Chi enfatizza l'importanza di una specifica identità (come quella basata sulla comunità) tende a sottolineare che ignorare queste diversità può essere una perdita

molto grave per l'analisi sociale e per l'etica pratica. Può in effetti essere davvero così, eppure dobbiamo spingerci oltre riconoscendo non solo che siamo diversi, ma che lo siamo in molti modi differenti. La comunità è in competizione con la classe, il genere, il credo politico, la tradizione letteraria, l'identità professionale, i valori sociali e molte altre fonti di diversità. Sebbene il carattere esclusivo di una particolare identità sia spesso assunto (in genere implicitamente) avendo concentrato l'attenzione su una specifica fonte di diversità, ogni rivendicazione di una simile esclusività – e anche di una priorità data – non può che essere arbitraria.

Nella nostra vita siamo tutti individualmente coinvolti in identità di varia natura, in contesti disparati. La stessa persona può essere di origine malese, di ascendenza indiana, cittadina francese, residente negli Stati Uniti, cristiana, socialista, donna, poetessa, vegetariana, diabetica, antropologa, professoressa universitaria, antiabortista, *bird watcher*, astrologa e anche del tutto convinta che creature aliene visitino regolarmente la Terra su veicoli colorati cantando allegre canzoni. Ognuna di queste collettività – e la persona in questione appartiene a tutte – le fornisce una particolare identità, di diversa importanza a seconda del contesto, che, quando implica atteggiamenti differenti, entra in competizione con le altre per l'attenzione e la fedeltà della persona. Non è possibile attribuire a un individuo l'appartenenza esclusiva – o prevalente, a seconda dei casi – a un unico gruppo. Ognuna di queste categorie può essere di importanza cruciale, in particolari contesti. Nella determinazione del peso relativo di queste diverse identità e nella definizione di un ordine di priorità che, a sua volta, può va-

il terreno puramente intellettuale, in un ambito di significati sociali contingenti. Alla scelta dell'identità non concorre solo la ragione, ma possono rivelarsi in particolare necessarie alcune analisi sociali collaterali.

La riflessione condiziona anche l'uso delle identità e il valore relativo che viene loro attribuito. Abbiamo l'opportunità di determinare la rilevanza che riteniamo di voler riconoscere alle nostre differenti associazioni e distinte identità. Quando si è di fronte a un'alternativa, le diverse lealtà suscitate dall'appartenenza possono entrare in conflitto sulla priorità da assegnare, ad esempio, alla nazionalità, alla residenza, alla razza, alla religione, alla famiglia, all'amicizia, al credo politico, agli obblighi professionali o alle affiliazioni civiche. Dobbiamo scegliere e decidere, e l'alternativa a una scelta ragionata è una scelta irragionevole.

La prospettiva «comunitarista»

Passo ora a considerare la comunità e la cultura, che possono senza dubbio essere molto importanti per noi. In ogni caso dobbiamo distinguere questo riconoscimento elementare dall'adozione di un modo di pensare comunitarista che pure, naturalmente, presenta molti aspetti attraenti, fra i quali l'atteggiamento di responsabilità verso gli altri membri di una comunità condivisa, come pure quel senso di «calore» e «reciprocità» sottolineato dai comunitaristi.

Sono caratteristiche piuttosto importanti. In un e-loquente passaggio, Vidiadhur S. Naipaul esprime la forte preoccupazione di perdere il proprio passato – la propria identità storica – per effetto dell'azione di un

presente omogeneizzante. Egli illustra il senso di perdita con un esempio concreto nel suo libro *Nel Sud*:

Nel 1961, mentre viaggiavo nei Caraibi per scrivere il mio primo libro di viaggi, ricordo ancora il trauma, il senso di smarrimento e di annientamento spirituale che provai quando conobbi alcuni indiani martinicani e mi resi conto che erano stati assorbiti dalla Martinica, che non avevo possibilità di partecipare alla visione del mondo di queste persone, la cui storia era stata in qualche momento simile alla mia, ma che ora, dal punto di vista razziale e sotto altri aspetti, era radicalmente diversa.⁴

Preoccupazioni simili – in questo caso legate a una storia condivisa e a un presunto senso di comunità – sono fra le più potenti tra le idee che muovono le persone nel mondo contemporaneo.

Tuttavia, focalizzare l'attenzione sulla propria comunità può anche dar luogo a una prospettiva molto limitata e limitante. E questo non solo perché la comunità può essere definita nei modi più svariati (la preoccupazione di Naipaul è molto diversa, ad esempio, da quella di un comunitarista nei confronti di una comunità religiosa), ma anche perché, comunque sia definita, ha l'effetto di privilegiare uno specifico senso di identità a scapito di altri, che potrebbero a loro volta essere importanti. Può anche incoraggiare un atteggiamento di indifferenza verso quegli «altri» che non condividono la nostra particolare identità.⁵ Il ragionamento comunitarista, che avrebbe potuto costituire una plausibile integrazione di posizioni universaliste, di fatto ha teso a rimpiazzare altre forme di analisi reclamando a gran voce la «priorità» della comunità. In effetti, la difesa delle prospettive comunitariste è cresciuta a un ritmo

implacabile, comparabile ai progressi del riscaldamento climatico globale e al deterioramento dello strato di ozono.

In molte versioni della visione comunitarista si presume – esplicitamente o implicitamente – che l'identità fornita all'individuo dalla comunità sia quella principale o dominante (forse persino l'unica significativa). Questa conclusione può essere ricondotta a due linee di pensiero, correlate ma distinte. La prima sostiene che una persona, situata in una comunità e in una cultura, potrebbe non aver accesso ad altre concezioni dell'identità e ad altri modi di pensare l'affiliazione. Il retroterra sociale, saldamente radicato «nella comunità e nella cultura», determina gli schemi di ragionamento praticabili e le concezioni dell'etica e della razionalità disponibili. La seconda linea di argomentazione non ancora le conclusioni a limiti percettivi, ma all'affermazione che l'identità è in ogni caso l'esito di una scoperta, e che l'identità comunitaria viene semplicemente riconosciuta per la sua importanza capitale.

Barriere culturali

Comincio dall'argomento dei limiti percettivi, che può assumere connotazioni sorprendentemente forti. In alcune delle sue più ferventi versioni, quanto ci viene detto è che non possiamo invocare alcun criterio di comportamento razionale se non quelli ottenuti nell'ambito della comunità cui la persona coinvolta appartiene. Ogni riferimento alla razionalità suscita la domanda «razionalità di che tipo?» o «razionalità di chi?». Non solo si sostiene che la spiegazione dei giudizi

morali di una persona deve essere basata sui valori e sulle norme della comunità cui appartiene, ma anche che la valutazione di quei giudizi può avvenire *soltanto all'interno* di tali valori e norme. Questo approccio, che ha tratto ispirazione da alcune teorie antropologiche (non necessariamente con l'approvazione degli ispiratori), ha avuto l'effetto di rifiutare giudizi normativi interculturali su comportamenti e istituzioni, e talvolta persino quello di negare la possibilità di scambio e comprensione fra culture diverse. Siamo di fronte a un'accentuata frammentazione del mondo in piccole isole, ciascuna fuori dalla portata intellettuale e normativa dell'altra.⁶

In linea di fatto, le cosiddette «culture» non implicano necessariamente che i nostri ragionamenti siano plasmati da un insieme di atteggiamenti e convinzioni definito in modo *univoco*, e in effetti molte di loro presentano una considerevole varietà interna. All'interno di una stessa cultura, definita in senso lato, possono trovare spazio attitudini e opinioni differenti. Naturalmente la comunità e la cultura possono avere una forte influenza sul nostro modo di pensare, ma non mi sentirei di negare la nostra capacità, quando se ne presenti l'occasione, di pensare in modo «diverso». Se così non fosse, che bisogno ci sarebbe dell'attività di controllo della disciplina e della lealtà, così presente, in genere, nell'attivismo comunitarista, in modi che variano dalla messa all'indice di particolari libri da parte dei fondamentalisti al monitoraggio delle barbe e dei veli a opera delle autorità talebane (passando per le restrizioni draconiane che vengono imposte ai missionari che adempiono i propri uffici in India)? Il nostro modo di pensare

è soggetto a diverse influenze, e non dobbiamo perdere la facoltà di pensare in modo differente solo perché apparteniamo a una comunità e a una cultura.

In effetti, un incremento della possibilità di fare questo genere di scelte liberamente può essere considerato parte integrante del fenomeno che chiamiamo «sviluppo».⁷ Ciò richiama alla necessità di cambiamenti sociali, politici ed economici, dall'espansione delle opportunità di istruzione alla promozione di dibattiti pubblici e alla rimozione delle deprivazioni causate da una povertà schiacciante. Tra le altre cose, tutto questo richiede la possibilità di venire a contatto con società e culture diverse e, allo stesso tempo, adeguate opportunità – politiche, sociali ed economiche – per comprendere in modo corretto il proprio retroterra (senza essere sopraffatti da un massiccio bombardamento commerciale globale dall'estero).

I separatisti culturali hanno ragione quando affermano che non si possono costruire ragionamenti dal nulla. Questo tuttavia non implica che le associazioni – quali che siano – da cui una persona proviene debbano rimanere incontestate, irrefutabili e permanenti. L'alternativa alla concezione della «scoperta» non è la scelta operata da una posizione *non gravata* da alcuna identità (come taluni polemisti culturali sembrano suggerire), ma scelte che continuano a essere operate in qualsiasi posizione *gravata* di identità ci capiti di occupare. Il fatto di scegliere non richiede di sbucare dal nulla per finire nel nulla, ma di considerare la possibilità di muoversi da un qualche luogo verso un altro.

Conflitti di identità

Considero ora il secondo modo di privilegiare l'identità comunitaria, vale a dire la posizione di chi la ritiene semplicemente ineguagliabile (anche nel caso in cui fosse possibile comprendere le pretese avanzate da altre identità concorrenti). Perché dovrebbe essere così? Il sentimento di appartenenza a una comunità, sebbene in alcuni casi sia abbastanza forte, non cancella – né prevale – necessariamente altre associazioni, affiliazioni e vincoli. Si tratta di alternative che ci sono sempre di fronte (anche se non è necessario che siano ogni volta riformulate).

Si consideri ad esempio il poema di Derek Walcott, *Un grido lontano dall'Africa*. Trovandosi nei Caraibi, Walcott sente da un lato i richiami del suo retroterra storico africano (il sentimento di legame al luogo che i suoi antenati lasciarono per i Caraibi) e, dall'altro, la sua fedeltà alla lingua inglese e alla cultura letteraria che la accompagna (anche questa, per lui, fonte di un forte sentimento di associazione):

Dove mi volgerò, diviso fin dentro le vene?
 Io che ho maledetto
 l'ufficiale ubriaco del governo britannico, come sceglierò
 tra quest'Africa e la lingua inglese che amo?
 Tradirle entrambe, o restituire ciò che mi danno?
 Come guardare a un simile massacro e rimanere freddo?
 Come voltare le spalle all'Africa e vivere?⁸

Walcott non può semplicemente «scoprire» quale sia la sua vera identità; deve decidere cosa sia meglio, e come – in che misura – dare spazio nella sua vita a lealtà diverse. Dobbiamo affrontare il tema del conflit-

to, reale o immaginario, e chiederci quali siano le implicazioni della nostra lealtà verso priorità divergenti e affinità differenziate. Lo stupore di Walcott per la contrapposizione tra il suo inscindibile legame con l'Africa e il suo amore per la lingua inglese (che usa con risultati straordinariamente felici e costruttivi) inducono a considerare la più ampia questione di quanto disparate siano le sollecitazioni nella vita di una persona.⁹

Il punto in discussione non è se si possa scegliere una qualsiasi identità (sarebbe un'affermazione assurda), ma se ci è consentito di optare tra identità alternative o combinazioni di identità e, cosa forse più importante, se abbiamo una sostanziale libertà di decidere la priorità da assegnare alle varie identità che potremmo simultaneamente avere. La scelta di una persona, ad esempio, potrebbe essere condizionata dal suo essere ebrea. Tuttavia le rimarrebbe da decidere quale importanza attribuire a quella particolare identità rispetto alle altre che potrebbe allo stesso tempo avere (legate, ad esempio, al suo credo politico, all'appartenenza a una nazione, al suo impegno umanitario o all'affiliazione professionale).

Nazioni, individui, umanità

Esaminiamo ora l'ipotesi che accorda la preferenza alla nazionalità, altrettanto limitante di quella che attribuisce incondizionata priorità alla comunità. Se il mondo è «suddiviso» in nazioni differenti e nessuno può concepire il membro di un'altra nazione se non nel modo in cui il cittadino di un paese guarda al cittadino di un altro paese, allora le relazioni interpersonali sono

sussunte nelle relazioni internazionali. Questo ha enormi implicazioni per la nostra comprensione della giustizia globale, che ha suscitato di recente grande attenzione, in parte a seguito delle manifestazioni contro l'ordine economico mondiale e delle proteste associate a ciò che viene chiamato «globalizzazione». Qual è la connessione tra il tema dell'identità e una questione di tale portata?

La prima distinzione che è opportuno fissare in questa sede è quella tra una prospettiva globale in senso ampio e una, più limitata, internazionale. Sebbene l'importanza della nazionalità e della cittadinanza nel mondo contemporaneo non possano essere negate, dobbiamo chiederci come considerare le relazioni tra persone i cui legami prescindono dai confini e dipendono da altre identità e da solidarietà basate su classificazioni *diverse* da quelle politiche e nazionali – quali la condivisione di un'ideologia o di principi morali, le affinità culturali, la sofferenza per deprivazioni comuni (legate, ad esempio, alla classe o al sesso) – o da altre affiliazioni distinte dalla cittadinanza. E come dovremmo tener conto, ad esempio, degli imperativi privi di frontiere generati dall'identità professionale di un medico o di un educatore? Questi vincoli morali, oltre a non avere alcun legame con le identità nazionali e con le relazioni internazionali, potrebbero addirittura trovarsi con esse in contrasto. Persino la nostra identità di «esseri umani», se ne sondassimo a fondo tutte le implicazioni, ci porterebbe a prescindere dall'appartenenza a collettività come «nazioni» e «popoli» per assumere le responsabilità associate alla nostra umanità condivisa.

Riconoscere questo punto può essere di importanza

cruciale. È facile accorgersene nel precario subcontinente che è la nostra patria. Abbiamo motivi sufficienti per arrivare a capire che indiani e pakistani non sono soltanto cittadini dei rispettivi paesi, ma esseri umani che possono considerarsi vicendevolmente tali. Non siamo obbligati a entrare in relazione fra noi unicamente attraverso i rispettivi stati e governi. Questo mondo precario – il nostro esplosivo mondo nuclearizzato – ci impone (nel subcontinente, così come ovunque) di chiederci chi siamo, e non solo chi saremmo se la nostra umanità dovesse essere amputata, lasciandoci soli con la nostra nazionalità.

Globalizzazione e giustizia globale

Questi temi hanno assunto una grande rilevanza negli ultimi anni anche, ad esempio, nel contesto delle scelte di globalizzazione, contrastate in modi diversi, compreso quello rumoroso e turbolento delle manifestazioni di protesta, da Seattle a Melbourne, da Washington a Londra, da Praga a Québec. Uno dei tratti salienti delle recenti dimostrazioni contro la globalizzazione è che esse stesse sono eventi globalizzati. Considerarle proteste «antiglobalizzazione» può essere seriamente fuorviante. Piuttosto, danno voce allo scontento e alla delusione globali, e sono condivise da persone di molti paesi differenti e di regioni distinte del pianeta. Molti dei valori che esprimono hanno a che vedere con i temi globali della disuguaglianza e della disparità.

Le preoccupazioni dei dimostranti si riflettono spesso in istanze rozzamente formulate e in slogan piuttosto crudi, ma i contenuti di queste proteste sono da

considerare assai più importanti delle loro *enunciazioni*. Il loro porre *interrogativi* è più significativo delle *risposte preconfezionate* esibite negli slogan. Le istanze che emergono da tali proteste richiamano alla necessità di un cambiamento di ampia portata delle istituzioni e dell'organizzazione economica e politica globale che varia dalla revisione delle leggi sui brevetti alla reciprocità nelle relazioni economiche e alla più diffusa applicazione dell'architettura istituzionale che abbiamo ereditato dai tentativi precoci sfociati negli accordi di Bretton Woods del 1944. Questi cambiamenti possono in effetti implicare un incremento delle interazioni globali piuttosto che una diminuzione. È di particolare importanza osservare che il sentimento di identità che trova espressione in questi movimenti, così come in altre manifestazioni di impegno globale come le proteste ambientaliste, va ben oltre le identità nazionali.

La scelta identitaria è in stretta connessione con la giustizia globale. Riconoscere la possibilità della scelta identitaria ha per immediata conseguenza che la giustizia globale deve essere concepita come un'idea molto più ampia della giustizia internazionale, con la quale è spesso confusa. Considerare la giustizia globale come giustizia internazionale equivale ad assumere che l'identità nazionale sia, in qualche modo, la nostra identità dominante. Tuttavia le persone interagiscono tra loro in diverse regioni del pianeta in molti modi differenti, attraverso il commercio, la scienza, la letteratura, la medicina, l'impegno politico e anche le ONG globali, i nuovi media e così via. Non tutte le loro relazioni sono mediate dai governi o dai rappresentanti degli stati nazionali.

Ad esempio, una femminista francese che volesse impegnarsi a favore delle donne, diciamo, del Sudan, lo farebbe a prescindere dai rapporti della propria nazione con quel paese. La sua identità di donna potrebbe essere più importante in questo caso della sua cittadinanza. Analogamente, molte ONG svolgono le proprie attività senza tener conto dei confini nazionali.

Ragione o capitolazione?

Concludo provando a mettere a fuoco alcuni temi. Primo, apparteniamo a molti gruppi differenti, e dobbiamo scegliere un ordine di priorità. Sebbene la forza, che si suppone irresistibile, delle identità campanilistiche – di una setta o di una comunità o persino di una nazione – possa essere evocata per costringerci alla rassegnazione, dobbiamo resistere alla minaccia della frammentazione.

Secondo, spetta a noi decidere quale importanza attribuire alle identità comunitarie, e la scelta non ci può essere sottratta sulla base di qualche impenetrabile barriera, o dell'ingiustificata credenza in un ordine di priorità già determinato.

Terzo, il mondo non è solo un insieme di nazioni ma di persone, e le relazioni tra individui non devono necessariamente essere mediate dai rispettivi governi. Questo può essere molto importante nel mondo precario e insicuro in cui viviamo, all'ombra minacciosa di missili e bombe atomiche.

Quarto, la giustizia internazionale non esaurisce le istanze della giustizia globale. Le nostre interrelazioni globali sono di gran lunga più estese delle relazioni in-

ternazionali, e persino le proteste antiglobalizzazione non possono fare a meno di essere eventi globali. Le istanze di equità, impegno etico e responsabilità devono essere collocate in una prospettiva adeguatamente ampia.

Dunque, le implicazioni della pluralità delle identità e del ruolo della razionalità e della scelta sono enormi. Hanno rilevanti conseguenze dirette per un'ampia varietà di temi di importanza cruciale, che variano dalla sicurezza all'equità. Non possiamo nascondere i problemi e le scelte che dobbiamo affrontare dietro lo schermo della presunta impossibilità di comprensione reciproca (che si suppone dovuta alle impenetrabili barriere della cultura). Né possiamo liberarcene per mezzo di una qualche implausibile trasformazione del dominio della ragione in quello della scoperta passiva. Dobbiamo assumere su di noi la responsabilità delle vite che conduciamo, e anche del mondo in cui viviamo. L'alternativa non è la saggezza sociale, bensì la capitolazione intellettuale.