

JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics

Vol. VI, n. 1, Anno 2009



JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics



JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

Journal of Philosophy of International Law and Global Politics

<http://www.juragentium.unifi.it/>

Segreteria@juragentium.unifi.it

ISSN 1826-8269

Vol. VI, n. 1, Anno 2009

Redazione

Luca Baccelli, Nicolò Bellanca, Pablo Eiroa, Orsetta Giolo, Leonardo Marchettoni (segretario organizzativo), Juan Manuel Otero, Renata Pepicelli, Paola Persano, Stefano Pietropaoli, Katia Poneti, Ilaria Possenti, Lucia Re (vicedirettore), Filippo Ruschi (segretario di redazione), Emilio Santoro, Sara Turchetti, Francesco Vertova (webmaster), Silvia Vida, Danilo Zolo (direttore)

Comitato scientifico

Margot Badran, Raja Bahlul, Richard Bellamy, Franco Cassano, Alessandro Colombo, Giovanni Andrea Cornia, Pietro Costa, Alessandro Dal Lago, Alessandra Facchi, Richard Falk, Luigi Ferrajoli, Gustavo Gozzi, Ali El Kenz, Predrag Matvejević, Tecla Mazzaresse, Abdullahi Ahmed An-Na'im, Giuseppe Palmisano, Geminello Preterossi, Eduardo Rabenhorst, Hamadi Redissi, Marco Revelli, Armando Salvatore, Giuseppe Tosi, Wang Zhenmin

Indice

SAGGI	6
<hr/>	
UNA RIVOLUZIONE COPERNICANA: NORBERTO BOBBIO E I DIRITTI LUCA BACCELLI	7
LA TEORIA DEI DIRITTI FONDAMENTALI DI LUIGI FERRAJOLI ALFONSO LIGUORI	26
DIRITTI UMANI, LEGGE NATURALE E SCIENZA ALBERTO ARTOSI	65
UNA RIFLESSIONE SULL'ARTICOLO 2 DELLA COSTITUZIONE MESSICANA: I "DIRITTI INDIGENI" CHIARA MAGNESCHI	89
CULTURA E TRADUZIONE LEONARDO MARCHETTONI	116
LETTURE	173
<hr/>	
LA NUOVA FRONTIERA DELLA GLOBALIZZAZIONE: L'ISLAM CATERINA ARCIPRETE	174

SAGGI

Una rivoluzione copernicana: Norberto Bobbio e i diritti

Luca Baccelli

Il titolo di questo intervento richiama quello di uno dei libri più noti di Norberto Bobbio e insieme ne evidenzia uno dei temi principali: il “fondamento” dei diritti. Vorrei ricordare in primo luogo brevemente cosa intende Bobbio per “età dei diritti” (1.1) e come egli critica la pretesa di un “fondamento assoluto” (1.2). In secondo luogo, vorrei mostrare come nella riflessione sui diritti Bobbio abbia affrontato alcuni temi cruciali, spesso anticipando il dibattito contemporaneo sul problema della trasformazione storica dei diritti e la loro origine nei processi sociali (2.1), sulle questioni dello status deontico dei diritti e del nesso diritti/doveri (2.2), sul contrasto fra universalismo e relativismo (2.3), sul rapporto fra le diverse “generazioni dei diritti” e i diritti sociali (2.4), sul tema della tutela internazionale dei diritti in relazione alla proposta del “pacifismo istituzionale” (2.5). In terzo luogo, cercherò di argomentare la tesi che la ricerca di Bobbio sui diritti è entrata in tensione con l’opzione teorico-giuridica per il giuspositivismo normativistico (3.1) con quella epistemologica per l’empirismo logico (3.2) e con quella storiografica per l’approccio analitico (3.3): per sviluppare le intuizioni di Bobbio ed affrontare i problemi che ha posto nell’ambito della teoria dei diritti, occorre prendere congedo da queste visioni.

1. Il fondamento impossibile

1.1. Bobbio non era certo un ottimista. Si definiva, anzi “un depresso cronico, cioè uno che sfoga la sua aggressività su se stesso” (1). Ed era tutt’altro che incline all’enfasi retorica: nel 1995 sottolineava le differenze fra il progresso scientifico e il progresso morale: la distanza “tra la nostra sapienza di indagatori del cosmo e il nostro analfabetismo morale” (2). E anche la “grande invenzione della nostra civiltà” (C.S. Nino) rappresentata dal “nuovo *ethos* mondiale’ dei diritti dell’uomo” (W. Kasper), è “più annunciata che eseguita”. I diritti proclamanti nelle dichiarazioni internazionali sono sistematicamente violati in tutti i paesi. Le immagini di “mucchi di cadaveri abbandonati, intere popolazioni cacciate dalle loro case, lacere e affamate, bambini macilenti con le occhiaie fuori dalla testa che non hanno mai sorriso, e non riescono a sorridere prima della morte precoce” ci ricordano che “il nostro senso morale avanza, posto che avanzi, molto più lentamente del potere economico, di quello politico, di quello tecnologico. Tutte le nostre proclamazioni dei diritti appartengono al mondo dell’ideale, al mondo di ciò che dovrebbe essere, di ciò che è bene che sia” (3).

Cinque anni prima, nell’introdurre *L’età dei diritti*, Bobbio era stato meno cauto, sostenendo che i diritti umani costituiscono “uno dei principali indicatori del progresso storico” (4). Bobbio riprende da Kant il concetto di “storia profetica”. Per Bobbio

Dal punto di vista della filosofia della storia, l’attuale dibattito sempre più ampio, sempre più intenso, sui diritti dell’uomo, tanto ampio da aver ormai coinvolto tutti i popoli della terra, tanto intenso da essere messo all’ordine del giorno delle più autorevoli assise internazionali,



può essere interpretato come un “segno premonitore” (*signum prognosticum*) del progresso morale dell’umanità (5).

Bobbio vede la “progressiva affermazione dei diritti dell’uomo” scandita da una serie di tappe. In primo luogo, la *costituzionalizzazione* (o anche *positivizzazione*) dei diritti (6) nelle costituzioni liberali e poi in quelle democratiche. In secondo luogo, la *progressiva estensione* dei diritti allunga via via il catalogo delle libertà, e poi introduce i diritti politici ed i diritti sociali. La terza tappa è quella dell’*universalizzazione*, avviata dalla Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo del 1948: al sistema internazionale viene affidata la protezione dei diritti, mentre l’individuo diviene un soggetto del diritto internazionale, che ha la possibilità - almeno in ipotesi - di agire contro il proprio Stato presso istanze superiori. Infine, il processo di *specificazione* declina i diritti in relazione a “esigenze specifiche di protezione sia rispetto al *genere*, sia rispetto alle varie *fasi* della vita, sia rispetto alle *condizioni*, normali o eccezionali, dell’esistenza umana” (7): diritti delle donne, dei bambini, degli anziani, dei malati, dei disabili, delle generazioni future; “i diritti dell’uomo nascono come diritti naturali universali, si svolgono come diritti positivi particolari per poi trovare la loro piena attuazione come diritti positivi universali” (8).

Ma perché l’età dei diritti rappresenta questo *signum prognosticum*? E cosa caratterizza nel modo più specifico l’età dei diritti? La risposta di Bobbio è molto chiara. I codici normativi arcaici e tradizionali sono *codici di doveri* (o di obblighi), *non di diritti*. Dai Dieci comandamenti al Codice di Hammurabi, alle XII tavole troviamo sistemi morali o giudici “di norme imperative, positive o negative, di comandi o divieti” (9). Bobbio precisa che (10) “diritto e dovere sono come il retto e il verso di una medaglia. [...] Nella storia del pensiero morale e giuridico questa medaglia è stata guardata più dal lato dei doveri che da quello dei diritti” (11). L’affermazione dei diritti dell’uomo, nelle teorie giusnaturalistiche moderne e poi nelle Dichiarazioni della fine del XVIII secolo rovescia la medaglia. Si passa dal codice dei doveri al codice dei diritti. È una “rivoluzione copernicana” e “rappresenta un *capovolgimento radicale* nella storia secolare della morale” (12). A differenza di quanto è avvenuto nella lunga tradizione del pensiero politico, si è cominciato a guardare il rapporto fra governanti e governati non più *ex parte principis* ma *ex parte populi*. Si è via via affermata una concezione individualistica della società e dello Stato, che ha soppiantato quella organica. “In questa inversione del rapporto fra individuo e stato viene invertito anche il rapporto tradizionale tra diritto e dovere. Nei riguardi degli individui vengono d’ora in avanti prima i diritti e poi i doveri; nei riguardi dello stato prima i doveri e poi i diritti” (13).

1.2. Ma quale legittimazione teorica ha l’età dei diritti? Bobbio ha esplicitamente riconosciuto l’impossibilità di rinvenire un “fondamento assoluto” dei diritti dell’uomo o diritti fondamentali. Non solo perché la “natura dell’uomo” si rivela un punto d’appoggio molto fragile, dato che è possibile basare concezioni molto differenti dei diritti sulla stessa nozione di natura umana. Si tratta infatti, rileva Bobbio, di diritti mal definibili, e ciò non permette di precisare i confini della categoria. In secondo luogo, i diritti dell’uomo sono mutati storicamente. In terzo luogo, i diritti dell’uomo sono eterogenei, e in molti casi esprimono pretese incompatibili: i diritti fondamentali di determinati soggetti collidono con i diritti fondamentali di altri soggetti. Infine, e questo è il problema più grave, in alcuni casi “si rileva un’antinomia fra i diritti invocati dagli



stessi soggetti”: è il caso dei diritti di libertà contrapposti ai diritti sociali come poteri. E “due diritti fondamentali ma antinomici non possono avere, gli uni e gli altri, un fondamento assoluto” (14).

D'altra parte, sostiene Bobbio, con l'adesione della maggior parte dei governi alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (15) il problema del fondamento ha trovato la sua “soluzione”: la *Dichiarazione* “rappresenta la manifestazione dell'unica prova con cui un sistema di valori può essere considerato umanamente fondato e quindi riconosciuto: e questa prova è il consenso generale circa la sua validità. I giusnaturalisti avrebbero parlato di ‘consensus omnium gentium’ o ‘humani generis’” (16).

2. L'età dei diritti: conflitti, doveri, relativismo, nuovi diritti, pace

Nell'occuparsi dell'età dei diritti senza fondamento, Bobbio anticipa una serie di temi cruciali del dibattito contemporaneo.

2.1. Per Bobbio i diritti, oltre ad essere “storici” ed a nascere “all'inizio dell'età moderna, insieme con la concezione individualistica della società” (17), sono l'esito del conflitto sociale; i diritti umani

sono nati in certe circostanze, contrassegnate da lotte per la difesa di nuove libertà contro vecchi poteri, gradualmente, non tutti in una volta e non una volta per sempre. [...] la libertà religiosa è un effetto delle guerre di religione, le libertà civili, delle lotte dei parlamenti contro i sovrani assoluti, la libertà politiche e quelle sociali, della nascita, crescita e maturità del movimento dei lavoratori salariati, dei contadini con poca terra o nullatenenti, dei poveri che chiedono ai pubblici poteri non solo il riconoscimento della libertà personale e delle libertà negative, ma anche la protezione del lavoro contro la disoccupazione, e i primi rudimenti d'istruzione contro l'analfabetismo, e via via l'assistenza per l'invalidità e la vecchiaia (18).

Emergono quelli che Bobbio chiama i diritti della terza generazione - a cominciare da quelli ecologici - e della quarta generazione, relativi alla tutela del patrimonio genetico. Il catalogo dei diritti non è predeterminabile, perché

i diritti non nascono tutti in una volta. Nascono quando devono o possono nascere. Nascono quando l'aumento del potere dell'uomo sull'uomo, che segue inevitabilmente al progresso tecnico, cioè al progresso della capacità dell'uomo di dominare la natura e gli altri uomini, crea o nuove minacce alla libertà dell'individuo oppure consente nuovi rimedi alla sua indigenza (19).

Come abbiamo visto, per Bobbio la rivoluzione copernicana dell'età dei diritti si lega all'affermazione della concezione individualistica della società. Sullo sfondo dell'età dei diritti Bobbio vede l'” ‘individualismo metodologico’, secondo cui lo studio della società deve partire dallo studio delle azioni degli individui” come indirizzo “dominante” nelle scienze sociali”. E senza “l'individualismo ontologico, che parte dal



JURA GENTIUM



presupposto [...] dell'autonomia di ogni individuo rispetto a tutti gli altri e della pari dignità di ciascuno, e l'individualismo *etico*, secondo cui ogni individuo è una persona morale”, sostiene Bobbio, “il punto di vista dei diritti dell'uomo diventa incomprensibile” (20).

L'idea che vi sia un nesso fra l'individualismo (nelle sue varie dimensioni) e l'affermazione della teoria dei diritti soggettivi è molto diffusa. Secondo una linea interpretativa è solo nel XIV secolo, con l'elaborazione di un'ontologia individualistica e di un'etica volontaristica dai parte dei teologi francescani, in particolare Guglielmo di Ockham, che si sarebbe affermata una concezione compiutamente soggettivistica di *ius* (21). Ma secondo altri interpreti, come Brian Tierney, il diritto canonico dei primi secoli del secondo millennio esprimeva già fondamentali caratteri della dottrina moderna dei diritti naturali soggettivi e tuttavia questo *non* presupponeva una visione individualistica, o atomistica, né sul piano ontologico né su quello sociale (22). E anche gli autori che successivamente hanno sviluppato sul piano filosofico e teologico la teoria dei diritti soggettivi - Ockham, ma anche Jean Gerson, Jacques Almain, John Mair, Conrad Summenhart, Francisco de Vitoria - non propongono affatto una visione atomistica della società.

Insomma, non si può ricostruire una genealogia lineare che identifichi teoria dei diritti soggettivi e individualismo. Certo, molti contributi alla teoria dei diritti soggettivi - *in primis* quello di Hobbes - si fondano su una visione individualistica. Ma proprio il caso di Hobbes è paradossale: sua è la forma più radicale di individualismo metodologico, ontologico ed etico. Tuttavia l'individualismo radicale di Hobbes è funzionale a teorizzare la assolutezza del potere sovrano, l'insussistenza di qualsiasi diritto dei sudditi nei suoi confronti, l'assoluta illegittimità di ogni loro azione o rivendicazione contro il potere politico una volta che si sia costituito (23).

Anche sul piano teorico, si può contestare che la “rivoluzione copernicana” presupponga necessariamente una visione individualistica della società. Lo stesso Bobbio sembra smentirlo, quando ricorda che la genesi dei diritti ha a che fare con i processi rivendicativi e con i conflitti sociali: attori di tali processi sono, con tutta evidenza, più i gruppi che gli individui. D'altra parte se si auspica l'universalizzazione del linguaggio dei diritti, la sua estensione al di là del suo luogo di origine, è impossibile non fare i conti con contesti culturali nei quali l'individualismo riesce difficilmente ad acclimatarsi.

Ritengo tuttavia che, se reinterpretata, l'idea bobbiana che l'età dei diritti porta in primo piano l'individuo possa essere condivisa. Dal punto di vista *normativo*, credo che si possa assumere come punto di riferimento la condizione degli individui che nei differenti contesti soffrono maggiormente delle disuguaglianze, delle sperequazioni di reddito, risorse, potere, dei rapporti di subordinazione, delle discriminazioni, delle offese alla dignità e all'identità. L'individuo va considerato nella sua specificità culturale e sociale e nella sua differenza di genere; nasce in un contesto culturale, si forma in un rapporto dialettico (spesso antagonistico) con esso, non di rado richiede per la sua protezione la difesa di questo contesto culturale, ma rimane comunque, nella sua singolarità, il punto di riferimento anche per la valutazione delle differenze culturali. La definizione dei suoi diritti richiede un approccio flessibile incentrato sui suoi bisogni,



che esclude sia il rigido universalismo della tradizione occidentale, sia la cristallizzazione del retaggio culturale. Le politiche che violano i diritti individuali al solo scopo di conservare le comunità non sono legittime, ma d'altra parte la "protezione concreta del soggetto" non coincide con la "protezione in astratto dei diritti soggettivi" (24).

2.2. Nell'imponente produzione bobbiana di teoria generale del diritto il tema dei diritti soggettivi non è certamente centrale. A ben vedere, quello che appare come un disinteresse teorico di Bobbio per la nozione dei diritti può trovare una ragione: l'adesione, non problematica, a una delle tesi che si sono affermate nel dibattito teorico-giuridico sui diritti soggettivi: la correlatività fra diritti e doveri.

Nella sua tipologia delle norme Bobbio affronta il tema delle "norme attributive e privative" e introduce quello della "bilateralità" delle norme:

generalmente, la norma giuridica nel momento stesso in cui crea in un soggetto una situazione di obbligo crea in un altro soggetto una situazione di potere e viceversa. Non vi è obbligo senza potere [...] "Obbligo" e "potere" sono due termini conversi nel senso che l'uno non può essere definito indipendentemente dal secondo e viceversa, e entrambi possono essere convertiti l'uno nell'altro, onde il dire che "A ha un obbligo nei confronti di B" equivale a dire che "B ha un potere nei confronti di A" (25).

Questa considerazione vale per tutti i tipi delle norme che Bobbio ha precedentemente analizzato: imperativi positivi e negativi, permessi negativi e positivi. Le norme corrispondenti Bobbio propone di chiamarle attributive, nel caso che conferiscano poteri, e privative, nel caso che sottraggano poteri. In questo modo Bobbio può stabilire una serie di relazioni: di *correlazione* fra obbligo e potere, facoltà e non potere; di *opposizione* fra obbligo e facoltà, potere e non potere sono opposti. Fino qui Bobbio non ha usato il termine "diritto"; lo introduce ora:

una delle maggiori fonti di confusione nella teoria giuridica deriva dal fatto che il termine "diritto" (nel senso di diritto soggettivo) viene usato, anche nel linguaggio tecnico, tanto per indicare la situazione di facoltà (o permesso) quanto la situazione di potere; ma di queste due situazioni la prima è rispetto all'obbligo l'opposto, la seconda il correlativo. Una volta collocate queste situazioni giuridiche al loro giusto posto, la confusione non è più possibile (26).

Non è difficile riconoscere l'eco di un saggio molto noto, pubblicato nel 1913 dal giurista statunitense Wesley N. Hohfeld, cui Bobbio fa esplicito riferimento (27). Hohfeld, lamentando l'uso "troppo ampio e indiscriminato" del termine *right* persegue una maggiore chiarezza intellettuale. Ciò sarebbe possibile se si specificano una serie di accezioni di "diritto": il diritto in senso stretto, nell'accezione di "pretesa" [*claim*], e poi il "privilegio" (*privilege*, che alcuni propongono di tradurre "facoltà" o libertà), il "potere", l'"immunità". A questi quattro termini Hohfeld corregga i rispettivi termini



correlativi: non caso di diritto-pretesa il correlativo è “dovere”, negli altri tre casi, rispettivamente, “non-diritto”, “soggezione”, “incapacità” (28).

Nella voce “Norma” dell’*Enciclopedia Einaudi* Bobbio propone come tipico esempio di una norma attributiva l’etichetta “Riservata ai mutilati e agli invalidi” posta su una panchina pubblica: “l’effetto di quella norma è una situazione che viene chiamata ‘diritto’ (nel senso di diritto soggettivo), ed è non una facoltà qualunque bensì una facoltà protetta” (29). Per Bobbio norme attributive si trovano in ogni sistema normativo. Propone gli esempi piuttosto triviali del “diritto” di iniziare la mano attribuito a chi scopre la carta più alta e del “diritto” di battere il calcio d’inizio attribuito a chi ha vinto a testa o croce. Infatti la norma imperativa rivolta al soggetto passivo e la correlativa norma attributiva rivolta al soggetto attivo hanno lo stesso significato, espresso in due differenti enunciati. Considerazioni analoghe valgono secondo Bobbio per le norme che attribuiscono poteri, sia privati che pubblici (30).

Bobbio è in ottima compagnia. Abbiamo già citato Hohfeld, ma anche secondo la “dottrina pura del diritto” di Hans Kelsen “il diritto dell’uno esiste solo presupponendo il dovere dell’altro” (31). Questa tesi è stata recentemente riproposta da Luigi Ferrajoli in *Principia iuris* (32). La tipologia di Hohfeld è stata interpretata in modo da ricollegare fra loro tutti i termini (33) e di ricondurli alle tre modalità deontiche fondamentali *obbligatorio*, *vietato*, *permesso*, a loro volta interdefinibili (34). Ciò significherebbe, nota Bruno Celano, che i diritti “non sono che parvenze, la cui sostanza è resa dall’imposizione (ad altri) di doveri” (35). Bobbio, come abbiamo visto, aderisce a questa tesi (36), anzi sostiene esplicitamente che la funzione *primaria* delle norme è quella prescrittiva (37).

Ma la tesi della correlatività è stata sottoposta a critiche importanti. David Lyons (38) ha sostenuto che vale solo per i diritti “passivi” (tipicamente, quelli che emergono in situazioni analoghe al rapporto creditore/debitore). Ma “alcuni diritti ‘attivi’ (diritti *a fare cose*), come la libertà di parola, non corrispondono allo schema delineato” (39). Per Herbert Hart la tesi della correlatività non riesce a rendere conto del modo in cui il diritto civile considera gli individui (40): “all’individuo è conferito dal diritto il controllo esclusivo, più o meno estensivo, sul dovere di un’altra persona cosicché nell’area di condotta protetta da tale dovere il titolare del diritto è un sovrano in miniatura al quale il dovere è dovuto” (41). Il titolare del diritto può esercitare una forma di controllo sul dovere correlativo, rinunciando ad esso o esigendolo, applicandolo o disapplicandolo (42). Per Neil MacCormick la titolarità di un determinato diritto, conferita dall’ordinamento giuridico, implica una vasta gamma di relazioni “atomiche” del tipo individuato da Hohfeld. Tali relazioni possono essere derivate dall’esistenza del diritto; ma dall’insieme delle relazioni non si può derivare l’esistenza del diritto: si tratta di complessi concetti “istituzionali” (43).

Si potrebbe allora sostenere che la teoria dei diritti di Bobbio è caratterizzata da ambivalenza, se non rischia di essere affetta da una forma di schizofrenia. Da un lato Bobbio ha enfatizzato il significato storico della diffusione del linguaggio dei diritti, fino a parlare di una “rivoluzione copernicana” e di “rovesciamento radicale di prospettiva” (44). D’altro lato ha aderito alla tesi della riduzione dei diritti ai doveri, che



come abbiamo visto comporta il rischio di considerare il linguaggio dei diritti come inutilmente ridondante se non fonte di ambiguità.

C'è una via d'uscita? Nell'affrontare la questione della correlatività fra diritti e doveri, Joel Feinberg immagina Nessunluogo [*Nowheresville*], un mondo che ignora completamente la nozione di diritto soggettivo. Cosa manca a Nessunluogo? Precisamente “the activity of *claiming*”, l'attività di rivendicare. Per Feinberg l'“uso caratteristico” dei diritti, “e ciò per cui sono specificamente adatti è l'essere pretesi [*claimed*], richiesti, affermati, rivendicati”:

Avere diritti, naturalmente, rende possibile la rivendicazione; ma è l'atto di rivendicare che conferisce ai diritti il loro specifico significato morale. Questa caratteristica dei diritti si ricollega in qualche modo alla consueta retorica su cosa significa essere umani. Avere diritti ci rende capaci di “alzarci in piedi da uomini”, di guardare gli altri negli occhi e di sentirci fondamentalmente eguali a ciascun altro. Pensarsi come titolari di diritti significa sentirsi orgogliosi - legittimamente, non indebitamente -, significa avere quel minimo rispetto di se stessi che è necessario per meritarsi l'amore e la stima degli altri [...] e ciò che viene definita “dignità umana” può essere semplicemente la capacità riconoscibile di avanzare pretese [*to assert claims*]. Dunque, rispettare una persona, o pensarla come titolare della [*possessed of*] dignità umana semplicemente è pensarla come potenziale attore di rivendicazioni [*maker of claims*]. (45)

A me sembra che alla tesi di Feinberg, che coglie la specificità del linguaggio dei diritti nell'espressione del *claiming*, si possa agevolmente ricollegare a quella di Bobbio che l'origine storica dei diritti va ricercata nei processi di rivendicazione e nei conflitti sociali (46). I diritti vengono dal basso (47) e la loro peculiarità di figura deontica esprime questo movimento; e forse questo è alla radice di quel cambiamento gestaltico cui abbiamo fatto riferimento, la considerazione dei fenomeni politici non più *ex parte principis* ma *ex parte populi*.

2.3. Bobbio stabilisce un nesso fra la questione dell'impossibilità del fondamento e il relativismo: non è possibile un fondamento assoluto in quanto i diritti sono storicamente relativi. Con “relativismo” Bobbio sembra riferirsi qui alla pluralità delle visioni etiche, ma già fin dalla fase di redazione della Dichiarazione era stato posto il problema del relativismo culturale: la questione dell'effettiva universalità della Dichiarazione e il rischio che finisse per esprimere “valori prevalenti nei paesi dell'Europa Occidentale e dell'America” (48) (settentrionale). Nonostante le critiche cui il relativismo culturale è stato sottoposto, le ragioni di fondo delle preoccupazioni di fronte all'universalismo della Dichiarazione sono state riproposte dalle varie correnti dell'antropologia culturale (49). In particolare, Clifford Geertz (50) contesta l'idea che vi siano alcune caratteristiche dell'“Uomo” come tale, che “al di sotto” delle usanze che cambiano nel tempo e nello spazio vi siano degli “universali culturali”. O meglio: contesta che tali universali culturali possano rivelarsi qualcosa di più che categorie vuote ed astratte (51).

L'approccio ermeneutico di Geertz apre la strada alla decostruzione del concetto stesso di cultura come un insieme chiuso, un tutto organico, che esprime qualcosa come l'“essenza” di una comunità umana (52). L'abbandono di una nozione essenzialista di cultura permette certamente di reimpostare la questione del confronto interculturale,



evitando di assumere le culture come universi chiusi in contenitori incomunicabili, che si esprimono in linguaggi in traducibili. Ma ciò non evita il problema di fondo sollevato dagli antropologi di fronte alla Dichiarazione del 1948: se un catalogo di principi è fortemente connotato da una tradizione culturale (globalmente dominante), gli individui che non hanno conosciuto quella tradizione, o che sono stati colonizzati dagli esponenti di quella tradizione, sono comunque esposti al rischio dell'imperialismo culturale. E tutto questo pare confermato dalle indagini antropologiche sul campo, come quelle di Marc Augé (53) che mettono in questione l'universalità della stessa nozione di "individuo" (il soggetto dei diritti) e dalle specifiche ricerche di antropologia del diritto (54), da quelle di Norbert Rouland (55) a quelle di Boaventura de Sousa Santos. D'altronde l'esistenza di interpretazioni fortemente divergenti dei diritti umani è all'ordine del giorno almeno fin dalla Conferenza mondiale delle Nazioni Unite sui diritti umani, tenuta a Vienna nel 1993, e non può ormai essere rimossa dall'agenda della politica internazionale.

In relazione a questa discussione non ci si può non chiedere se la *Dichiarazione* del 1948 rappresenti davvero un caso di *consensus omnium gentium*. Tale argomento potrebbe venire riproposto in forma modificata: il linguaggio dei diritti umani, in realtà, per quanto abbia un'origine occidentale, è parlato diffusamente in molti, differenti contesti culturali. Di particolare rilievo in questo senso sono le carte e le dichiarazioni dei diritti che fanno riferimento ad aree geografiche differenti da quella europea e nordamericana. La lettura di tali carte, tuttavia, lascia l'impressione che l'oggetto del consenso muti sensibilmente rispetto alla tradizione illuministico-liberale (56).

Come ha sostenuto Charles Taylor "qualcosa come" un *overlapping consensus* sui diritti umani richiede il riconoscimento delle radici culturali occidentali del discorso sui diritti (57) e della specificità della nozione di diritto soggettivo, ciò che la distingue dalla mera attribuzione di immunità o libertà a determinati individui (58).

Quando si parla di confronto interculturale sull'universalità dei diritti umani, insomma, si affrontano due questioni distinte: l'universalità del *contenuto* normativo espresso nel linguaggio dei diritti soggettivi e l'universalità della *forma* del diritto soggettivo, in definitiva dello stesso linguaggio dei diritti. La prima questione non credo possa essere risolta, come molti sostengono, riducendo al minimo il nucleo di principi su cui possiamo accordarci (59). Ma chi stabilisce quali tagli effettuare? Perché il catalogo minimo dei diritti assomiglia sempre a quello delle classiche libertà civili teorizzate dal liberalismo occidentale? Occorre prendere sul serio, come sostiene Taylor, le differenze culturali e considerare la propria tradizione culturale accanto alle altre, guardando alle culture come entità in trasformazione, dai confini aperti. In un senso analogo Boaventura de Sousa Santos ha usato l'espressione "ermeneutica diatopica" (60): un processo di reinterpretazione delle tradizioni culturali che può esprimersi in un atteggiamento di decostruzione e ricostruzione. Tutto ciò "nella piena consapevolezza che vi saranno buchi neri, zone di irriducibili reciproche imperscrutabilità" (61).

Teniamo comunque presente che il diritto offre specifiche risorse per questi processi (62): quello a cui si mira non è un accordo sui principi ultimi. Si tratta piuttosto di decisioni e di compromessi politici (63), ottenuti a un livello diverso di quello della weberiana lotta mortale fra valori morali ultimi: contrasti insolubili sul piano morale



possono trovare soluzioni nel medium giuridico, nel quale - per utilizzare una metafora di Habermas - l'alta tensione dei principi morali può essere ridotta.

Il problema dell'universalizzazione del linguaggio dei diritti e della *forma* diritto soggettivo pone altre questioni, ma consente di assumere un differente punto di vista. I diritti umani sono *diritti*, hanno quello specifico carattere tecnico-giuridico con la connotazione culturale che abbiamo richiamato. Se il linguaggio dei diritti rimanda all'attività del *claiming*, all' "alzarsi in piedi", al conflitto sociale, sembra esprimere un atteggiamento tipico della modernità occidentale.

Non si può però escludere la possibilità di una qualche fusione di orizzonti anche su questo piano. Potrebbe essere proprio la connotazione attivistica e conflittuale, la forma del *claiming*, a dimostrarsi attraente nel linguaggio dei diritti al di là dei suoi luoghi di origine. Ciò che i soggetti oppressi e discriminati all'interno delle culture "altre" riconoscono nel linguaggio occidentale dei diritti potrebbe essere proprio la capacità di formulare rivendicazioni, di esprimerle affermando la propria dignità, "camminando eretti". E non ultimo, appunto, potrebbero cogliere la possibilità di concettualizzare bisogni e interessi, in una forma tale da individuare tecniche giuridiche per garantirli e proteggerli. È in questo senso che credo possa essere sviluppata l'analisi bobbiana dell'età dei diritti. Un linguaggio che permette di formulare la rivendicazione, un linguaggio, in senso letterale, emancipativo (*ex-macipum*: liberazione dalla schiavitù) è attraente per chi è sottomesso, persino se lo ha imparato dai suoi padroni e se i suoi padroni lo hanno usato per sottometterlo.

2.4. Nel contesto dell'analisi sulle differenti "generazioni" dei diritti Bobbio si è soffermato più volte sui diritti sociali, lamentando peraltro che una parte della sinistra insegue la destra nel trascurarli. Il riconoscimento di tali diritti è per Bobbio il "naturale completamento" della democrazia e segna la trasformazione dello Stato liberale nello Stato sociale.

Bobbio segnala l'importanza dell'art. 22 della Dichiarazione universale, sul "diritto alla sicurezza sociale" di "ogni persona in quanto membro della società". Qui Bobbio sembra derogare dalla concezione individualistica a dare credito alla visione della società come "un insieme in cui le varie componenti sono interdipendenti, come accade in un organismo in cui la parte malata mette in pericolo il tutto" (64). Bobbio analizza le differenze fra i diritti sociali ("libertà di" che richiedono l'intervento dello Stato e si ispirano al principio di uguaglianza) (65). Ma, da antico liberalsocialista, mostra qualche ottimismo sulla loro compatibilità.

ritengo che il riconoscimento di alcuni diritti sociali fondamentali sia il presupposto o la preconditione di un effettivo esercizio dei diritti di libertà. L'individuo istruito è più libero di uno incolto; un individuo che ha un lavoro è più libero di un disoccupato; un uomo sano è più libero di un malato (66).

Come ha notato Bobbio, i diritti nascono quando il progresso tecnico, ossia il "progresso della capacità dell'uomo di dominare la natura e gli altri uomini, o crea nuove minacce alla libertà dell'individuo oppure consente nuovi rimedi alla sua



indigenza” (67). Di qui lo sviluppo di “nuovi diritti”: Bobbio parlava già di una “terza” e a una “quarta” generazione, successive a quella dei diritti civili e politici e a quella dei diritti sociali, citando i diritti all’ambiente non inquinato, alla *privacy* e all’integrità del proprio patrimonio genetico (68). Ma probabilmente la dinamica a cui allude Bobbio, incrociandosi con gli effetti combinati della globalizzazione e del pluralismo culturale, non genera solo nuove categorie di diritti. Anche alcuni diritti della prima generazione devono essere ridefiniti e/o tutelati in forme nuove (si pensi appunto alla riservatezza o all’esigenza di sviluppare la libertà di manifestazione del pensiero in direzione dell’autonomia cognitiva (69), allo stesso diritto alla vita di fronte alle nuove guerre). E basti pensare alle modalità di relazione con la terra dei popoli indigeni, ben lontana dalla nozione di proprietà ricavata dal diritto romano. È dunque del tutto verosimile che questo processo richieda modifiche e ampliamenti dei cataloghi tradizionali dei diritti: non si può imporre il pacchetto tradizionale (liberale-occidentale) di diritti ma piuttosto occorre aprirsi alla sovrapposizione e all’intreccio di diversi cataloghi, scritti in lingue differenti e a volte difficilmente traducibili, probabilmente senza che il parziale *overlapping* si risolva in una assoluta convergenza. Ciò, in qualche misura, è già avvenuto: si pensi all’inclusione dei diritti economici e sociali nella stessa *Dichiarazione universale*, al *Patto sui diritti economici, sociali e culturali*, che include il diritto collettivo all’autodeterminazione dei popoli, al pur parziale riconoscimento dei diritti collettivi alla terra dei popoli indigeni nella *Convenzione 169* dell’International Labour Organization e in alcune carte costituzionali.

2.5. Bobbio tendeva ad associare il tema dei diritti umani con quello della pace come “strettamente connessi. L’uno non può stare senza l’altro” (70).

La guerra compromette il diritto primario alla vita (71); essa mette a repentaglio i diritti di libertà: in guerra anche un governo non autocratico può essere indotto a comportarsi autocraticamente, e questo può avvenire anche in una situazione di guerra potenziale, di “guerra fredda”: Bobbio si riferiva esplicitamente ai paesi dell’America meridionale in cui all’epoca gli Stati Uniti favorivano e appoggiavano forme più o meno sanguinarie di dittatura (72).

La sovranità illimitata degli Stati, rende difficile o impossibile la protezione internazionale dei diritti umani (condizione per la tutela effettiva: se un singolo non può rivolgersi ad un’istanza per far valere i suoi diritti anche contro lo Stato cui appartiene, i suoi diritti non sono garantiti). Infine Bobbio ritorna ai diritti sociali, o meglio al più fondamentale di essi: “allo stato attuale della coscienza etica dell’umanità, si tende a riconoscere all’individuo non soltanto il diritto di vivere [...] ma anche *il diritto di avere il minimo indispensabile per vivere*” (73). Tale diritto è compromesso data la quantità di risorse impiegate negli armamenti.

La teoria dell’età dei diritti rimanda dunque all’orizzonte del pacifismo istituzionale, che tuttavia, nell’itinerario intellettuale di Bobbio, non è esente da tensioni ed aporie. Se negli anni sessanta Bobbio aveva teorizzato la *reductio ad absurdum* della dottrina della guerra giusta e considerava la guerra come l’antitesi del diritto, altrettanto *legibus soluta* di “un terremoto o una tempesta” (74), nel 1991 ha utilizzato per la Guerra del Golfo l’espressione “guerra giusta” in quanto “fondata su un principio fondamentale del diritto internazionale che è quello che giustifica la legittima difesa”.



Il punto è che Bobbio, come altri intellettuali europei, ha pensato di cogliere nella fine della Guerra Fredda il momento storico che rendeva possibile il “pacifismo istituzionale” prefigurato nei progetti di Kant e di Kelsen all’indomani della Guerra fredda, con la speranza che le Nazioni Unite potessero svolgere la funzione di tutela della pace prevista nella loro Carta. In questo senso *Desert Storm* era legittimata come prima, pur imperfetta, forma di intervento della comunità internazionale a tutela del diritto internazionale. Ciononostante Bobbio non si è opposto alla guerra per il Kosovo del 1999 - priva di ogni “autorizzazione” conforme al diritto internazionale. Tuttavia, Bobbio si è mostrato tutt’altro che convinto dell’utilizzabilità della nozione di “guerra umanitaria”, che - sosteneva - gli ricordava la crociata (75). E Bobbio ha rilevato più avanti che “assistiamo ad una guerra che trova la sua giustificazione nella difesa dei diritti umani, ma che li difende violando sistematicamente anche i più elementari diritti umani del Pese che vuole salvare” (76).

Emerge il carattere autocontraddittorio della “guerra per i diritti”: un pesante intervento militare finisce per violare i diritti umani - a cominciare dal diritto alla vita - dei soggetti i cui diritti umani si vorrebbero tutelare. A ben vedere, questa tesi può essere rafforzata se si sviluppano gli argomenti bobbiani *contro* il fondamento assoluto. Riconoscere la connotazione storica e culturale dei diritti umani e soprattutto ammettere l’indisponibilità di un fondamento universalistico toglie ai diritti lo status di principio primo assoluto, di istanza superiore non discutibile. L’universalizzazione dei diritti umani è piuttosto ciò che è in questione e che richiede un’opera difficile, paziente e responsabile di confronto e di traduzione. In quest’ottica i diritti umani esprimono principi cui si attribuisce un valore fondamentale, ma che devono essere mediati e bilanciati con altri principi, a cominciare dalla tutela della pace: è insostenibile una posizione del tipo *fiant iura, pereat mundus*.

3. Oltre Bobbio?

Ho cercato fino qui di mostrare come la teoria dei diritti di Bobbio affronti una serie di problemi decisivi e suggerisca approcci, chiavi di lettura, impostazioni innovative. Ho anche cercato di mostrare come in diversi casi occorra proseguire la riflessione e la ricerca al di là delle posizioni di Bobbio. Per fare questo ho l’impressione che occorra anche superare l’orizzonte teorico di Bobbio. O meglio, che sia necessario mettere in questione alcune delle assunzioni metodologiche della sua opera.

3.1. Dopo un’iniziale vicinanza alla filosofia del diritto di ispirazione fenomenologica, Bobbio è stato fra i protagonisti dell’operazione di acclimatazione in Italia dell’approccio “analitico” e in particolare della ricezione del normativismo nella versione proposta dalla “teoria pura” di Hans Kelsen (77). Non c’è dubbio che in teoria generale Bobbio non sia stato un mero ripetitore di Kelsen e che quella di Bobbio non è una teoria “pura” del diritto, perché non procede dall’isolamento del fenomeno giuridico (78). Ma quando Bobbio analizza i concetti giuridici, discute sulla validità e definisce i rapporti fra norma e ordinamento utilizza lo strumentario kelseniano. Ciò mi pare evidente proprio nel caso degli accenni ad una teoria dei diritti soggettivi, non a caso ricondotta nell’ambito delle norme attributive, parte cioè di una tipologia delle norme che sviluppa l’approccio kelseniano. Sulla correlazione diritti-doveri Bobbio è anche



più radicale di Kelsen, aderisce alla posizione hohfeldiana della piena simmetria ed alla tesi della piena traducibilità del linguaggio dei diritti in quello delle altre modalità deontiche. Ma ho l'impressione che se si vuole cercare di tenere insieme l'analisi teorico-giuridica sui diritti soggettivi e la riflessione sulla genesi storica dei diritti, sulle differenti generazioni, sul significato etico e politico dell'età dei diritti occorra andare oltre l'approccio kelseniano.

Ciò non significa abbandonare l'opzione giuspositivistica. In controtendenza con la riproposizione di forme più o meno aggiornate di giusnaturalismo e con le tesi del "neocostituzionalismo", credo che proprio l'analisi di Bobbio dei significati di giuspositivismo offra un importante punto di riferimento. Non si tratta infatti di aderire a quelli che Bobbio ha definito giuspositivismo "ideologico" e "teorico" (79), ma di mantenere l'opzione per un approccio teorico-giuridico che distingue fra ordinamenti giuridici e sistemi di valori e principi morali, fra lecito/illecito giuridico e bene/colpa morale, fra delitto e peccato, fra validità e giustizia. Ma per sviluppare alcune intuizioni di Bobbio occorre proseguire più avanti del punto raggiunto da Bobbio nell'allontanarsi dalla "purezza" kelseniana.

La teoria giuridica, *a fortiori* nell'epoca delle costituzioni postbelliche, del diritto transnazionale e globale, della crisi della legalità e dello sviluppo del diritto giurisprudenziale, non può prescindere dall'analisi critica dei processi di formazione del diritto (*political jurisgenesis*), dell'effettività delle norme, degli interessi e dei valori che si esprimono in rivendicazioni. Né può rinchiudersi nell'orizzonte dei sistemi normativi nazionali ma neppure volgersi alla dimensione sovranazionale e transnazionale con un approccio monistico (80). Ciò vale in particolare per la teoria dei diritti. Per rendere conto della "rivoluzione copernicana" dell'età dei diritti e del nesso genetico fra conflitti sociali e diritti umani, per proporre una interpretazione perspicua della nozione di diritto soggettivo, dei suoi usi e dei suoi plurali significati, della sua specificità, credo sia necessario rinunciare alla ricerca dell'assoluto rigore analitico, di un linguaggio formalizzato, della riduzione dei concetti giuridici a modalità elementari, della "purezza" metodologica. E qui ci dovremmo ricollegare al grande tema del pluralismo normativo.

3.2. Nell'itinerario intellettuale di Bobbio l'avvicinamento a Kelsen è parallelo all'approdo alla filosofia analitica ispirata all'empirismo logico. Un'opzione emersa con particolare evidenza nel dibattito sullo status della scienza politica e della filosofia politica. Alla prima Bobbio attribuiva i caratteri dell'empiricità, della descrittività e dell'avalutatività. La scienza politica, cioè, deve per Bobbio adottare il metodo delle scienze empiriche, "dure", interpretato nel senso della "verificabilità" delle proposizioni. Deve inoltre proporre teorie in grado di spiegare e di prevedere. Deve infine essere *wertfrei*, evitando ogni giudizio di valore in modo da perseguire l'oggettività. Come ha notato Danilo Zolo, preso alla lettera Bobbio sembrava essere incluso "all'interno della *standard view* empiristica, e forse accanto alle sue formulazioni più rigide" (81). Ma, in realtà, "c'è negli scritti di Bobbio una forte tensione fra il quadro di riferimento epistemologico - che è indubbiamente neopositivistico - e la percezione delle insormontabili difficoltà cui il programma neopositivistico va incontro" (82), a partire dal riconoscimento che l'uomo è un animale *simbolico, teleologico e ideologico*. Considerazioni analoghe credo si possano fare



anche a proposito della teorizzazione dell'età dei diritti e in particolare della critica del fondamento assoluto: anche queste riflessioni spingono oltre il quadro dell'empirismo. Ma la critica del fondamento assoluto non può fare a meno di confrontarsi con l'epistemologia post-empiristica e più in generale con il discorso filosofico della modernità matura, che a partire dall'opera dei maestri del sospetto e dalla svolta linguistica, ha posto questioni che rendono vano ogni tentativo di fondazione ultima dei diritti umani. E mi sembra che i disparati tentativi di rifondazione procedurale, attraverso l'individuazione di scambi trascendentali o di strutture quasi-trascendentali, non riescano a scalfire lo "strato di roccia" cui si giunge quando si sono esaurite le giustificazioni (83). Le rilevanti energie intellettuali impegnate in questi tentativi possono essere utilizzate più proficuamente nel difficilissimo compito di problematizzare le proprie assunzioni, di decostruire i contesti, di sperimentare argomentazioni aperte alla traduzione: anche un inossidabile universalista come Habermas ha finito per ammettere che i principi universali diventano vincolanti solo nei contesti culturali, radicati nelle forme di vita, mentre nessuno può arrogarsi il monopolio dell'interpretazione.

3.3. C'è un ulteriore aspetto della metodologia di Bobbio che credo debba essere preso in considerazione. Bobbio riconosce l'importanza della storia del pensiero politico e giuridico, della "lezione dei classici", per la teoria giuridica e politica, prendendo le distanze su questo punto da molta filosofia analitica. Ma, pur riconoscendo il valore delle ricerche di storici come John G.A. Pocock e Quentin Skinner e la legittimità del loro approccio contestualistico alla storia dei linguaggi politici, Bobbio si impegna in una difesa della storia delle idee di indirizzo analitico. Tale indirizzo, che si propone "di esaminare il testo classico in se stesso, nella sua elaborazione concettuale e nella sua coerenza interna, indipendentemente da ogni riferimento storico" (84), è considerato più vicina alla filosofia politica, intesa come "lo studio e l'analisi dei cosiddetti temi ricorrenti [...] che attraversano tutta la storia del pensiero politico dai Greci sino ai giorni nostri (85).

Qui rischia di emergere un'immagine continuista della politica e dei concetti politici. E se la genealogia della nozione di diritto soggettivo, dei diritti naturali e poi dei diritti umani è rilevante per la teoria - una tesi che credo Bobbio avrebbe condiviso - allora occorre andare al di là dell'approccio analitico. La problematizzazione del significato di *ius* nel diritto romano classico, la questione dell'esistenza stessa di una nozione di diritto soggettivo in quel contesto (e in altre esperienze storiche), la ricostruzione dell'emergere di un linguaggio dei diritti e di una teoria dei diritti naturali nelle opere dei giuristi, dei pensatori politici e dei teologi medievali, gli sviluppi di queste teorie nella prima modernità: si tratta di temi che richiedono un approccio storiografico attento ai contesti linguistici (ed alle "forme di vita" soggiacenti), agli scivolamenti spesso impercettibili di significato, alle successive reinterpretazioni teoriche; occorre rivolgersi anche ad autori che non vengono ascritti al canone dei classici e compulsare le "oscure glosse dei giuristi medievali" (86), come scrive Tierney. Nessuno ha ricostruito nella sua interezza questa vicenda. Tuttavia alcune influenti interpretazioni storiche offrono qualche importante punto di riferimento; fra queste, oltre allo stesso Skinner, quelle di autori che si ispirano al contestualismo del *Cambridge paradigm*, come Richard Tuck e James Tully. Che ci offrono una visione della modernità molto più complessa e



articolata rispetto alla storiografia liberale ed a quella marxista. Una modernità ricca di sentieri interrotti ed anche di bobbiane “promesse non mantenute”

Dobbiamo andare, insomma, “con Bobbio oltre Bobbio? Questo espressione è inutilizzabile, se non altro perché Bobbio considerava incomprensibile quella “con Marx oltre Marx”. Si tratta piuttosto di riconoscere la sua grandezza di maestro del Novecento, solidale con alcuni dei paradigmi teorici che ne hanno scandito il “pensiero forte”. Da questo punto di vista - almeno nella cultura italiana - potremmo parlare di Bobbio come dell’ “ultimo moderno”. Certamente dobbiamo riconoscere che senza la sua opera e il suo insegnamento alcune delle cose che conosciamo le conosceremmo in maniera molto più imprecisa, e soprattutto che alcuni dei problemi che ci poniamo ce li porremmo in modo molto più confuso. Questo vale, in particolare, per la sua ricerca sull’età dei diritti (87).

Note

1. Lettera di N. Bobbio a Danilo Zolo, 25 maggio 1988, in D. Zolo, *L’alito della libertà. Su Bobbio*, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 152.

2. N. Bobbio, “Progresso scientifico e progresso morale”, ora in *Etica e politica*, a cura di M. Revelli, Milano, Mondadori, 2009, p. 658.

3. Ivi, p. 662.

4. N. Bobbio, *L’età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990, 3° ed. 1997, p. viii.

5. Ivi, p. 49.

6. N. Bobbio, “Dalla priorità dei doveri alla priorità dei diritti” (1988) in Id., *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi, 1999, p. 437.

7. Ivi, p. 439.

8. N. Bobbio, *L’età dei diritti*, cit., p. 24.

9. Bobbio, “Dalla priorità dei doveri alla priorità dei diritti”, cit., p. 432.

10. Ivi, p. 432.

11. Ivi, p. 433.

12. Ivi, p. 432.

13. Ivi, p. 436.

14. N. Bobbio, *L’età dei diritti*, cit., p. 13.

15. Ivi, p. 15.

16. Ivi, pp. 18-19.



17. Ivi, p. viii.

18. Ivi, pp. xiii-xiv.

19. Ivi, p. xv.

20. Ivi, p. 60.

21. Cfr. M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Montchrestien, 1975; trad. it. *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano, Jaca Book, 1985, pp. 65-131, 220-27, 230-31. Peraltro Villey è un critico radicale dell'idea che il diritto romano classico conosca una nozione soggettivistica di *ius*, e rispetto a Bobbio anticipa l'affermazione della teoria soggettivistica dei diritti al XIV secolo.

22. Cfr. B. Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Atlanta, Scholars Press for Emory University, 1997; trad. it. *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 118.

23. Cfr. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, Torino, p. 74.

24. Cfr. A. Facchi, *I diritti nell'Europa multiculturale. Pluralismo normativo e immigrazione*, Roma - Bari, Laterza, 2001, pp. 148-60.

25. N. Bobbio "Norma giuridica" (1964), ora in Id., *Contributi a un dizionario giuridico*, Torino, Giappichelli, 1994, pp. 204-05.

26. Ivi, p. 222.

27. Cfr. ivi, p. 222 e n. 4.

28. W. N. Hohfeld, "Some Fundamantal Legal Conceptions as Applied in Legal Reasoning. I", *Yale Law Journal*, XXIII (1913), 1; trad. it. *Alcuni concetti giuridici fondamentali nella loro applicazione al ragionamento giudiziario. I.*, in Id., *Concetti giuridici fondamentali*, Torino, Einaudi, 1969.

29. N. Bobbio, "Norma" (1980), ora in *Contributi ad un dizionario giuridico*, cit., p. 198.

30. Cfr. ivi, pp. 199-201.

31. H. Kelsen, *La teoria generale del diritto e il materialismo storico* (1931), Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1979, p. 122; cfr. Id., *General Theory of Law and State*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1945; trad. it. *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Milano, Etaslibri, 1994, p. LII.

32. L. Ferrajoli, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2007, I, p. 642.

33. A. Ross, *On Law and Justice*, London, Steven & Sons, 1958; trad. it. *Diritto e giustizia*, Torino, Einaudi, 1990, p. 153.



34. Cfr. ad es. N. Bobbio, *Teoria generale del diritto*, Torino, Giappichelli, 1993, p. 210; Ferrajoli, *Principia iuris*, cit., I, p. 110.
35. B. Celano, “I diritti nella *jurisprudence* anglosassone contemporanea. Da Hart a Raz”, *Analisi e diritto*, Torino, Giappichelli, 2001, p. 16.
36. Cfr. Bobbio, “Norma giuridica”, cit. pp. 221-22.
37. Cfr.ivi, p. 199.
38. D. Lyons, “The Correlativity of Rights and Duties”, *Noûs*, IV, (1970), 1, p. 45.
39. Ivi, p. 47.
40. H. L. A. Hart, “Bentham on Legal Rights” (1973), ora in C. Wellman (ed.), *Rights and Duties*, 1, *Conceptual Analyses of Rights and Duties*, New York-London, Routledge, 2002, p. 111.
41. Ivi, p. 112.
42. Ivi, p. 116.
43. Cfr. N. MacCormick, “Rights in Legislation”, in P. M. S. Hacker, J. Raz (eds), *Law, Morality and Society. Essays in Honour of H. L. A. Hart*, Oxford, Clarendon Press, 1977, pp. 199-204; Id., “Laws, Claims, and Remedies”, *Law and Philosophy*, I (1982), in part. pp. 348-9.
44. Bobbio, *L’età dei diritti*, cit., p. XI, cfr. pp. 54-57, 112-14.
45. J. Feinberg, “The Nature and Value of Rights”, *Journal of Value Inquiry*, 4 (1970), p. 252.
46. Cfr. Bobbio, *L’età dei diritti*, cit., pp. VIII, XIII-XV.
47. Cfr. C. Douzinas, *The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Oxford-Portland, Hart, 2000, pp. 144-45.
48. American Anthropological Association, “Statement on Human Rights”, *American Anthropologist*, 49 (1947), 4, p. 539.
49. Cfr. T. Pitch, *I diritti fondamentali: differenze culturali, disuguaglianze sociali, differenza sessuale*, Torino, Giappichelli, 2004, pp. 49-59. Cfr. anche T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris., Seuil, 1989; trad. it. *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino, Einaudi, 1991, pp. 73-104, 453-58. Per una critica dell’universalismo e del relativismo e dei loro danni (“I Serbi massacravano in nome della comunità minacciata, mentre gli alleati bombardavano in nome dell’umanità minacciata”) cfr. Douzinas, *The End of Human Rights*, cit., pp.136-39.
50. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973; trad. it. parz. *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 41.



51. Ivi, pp. 80-81. Si noti che Geertz critica esplicitamente il criterio del *consensus gentium* come metodo per la ricerca degli universali culturali.
52. Cfr. ivi, pp. 207-11.
53. M. Augé, *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard, 1994; trad. it. *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 45.
54. Cfr. N. Rouland, *Anthropologie juridique*, Paris, PUF, 1988; trad. it. *Antropologia giuridica*, Milano, Giuffrè, 1992, p. 199; cfr. anche pp. 327-9; sul "mito dell'individuo" nelle società moderne cfr. ivi, pp. 391-2.
55. N. Rouland, "Les fondements anthropologiques des droits de l'Homme", *Revue générale de Droit*, University of Ottawa, 25 (1994); trad. it. "I fondamenti antropologici dei diritti dell'uomo", *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, IV/LXXV (1998), 2, p. 253.
56. Cfr. ad es. la [African Charter on Human and Peoples' Rights](#) e la [Dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam](#).
57. C. Taylor, "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights", in J. R. Bauer, D. A. Bell (eds), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 126.
58. Ivi, p. 136.
59. Cfr. M. Walzer, *Thick and Thin: Moral Arguments at Home and Abroad*, Notre Dame-London, Notre Dame University Press, 1994; trad. it. *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, Bari, Dedalo, 1999.
60. B. de Sousa Santos, *Diritto ed emancipazione sociale*, Troina, Città aperta, 2008, p. 222; cfr. anche A. A. An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, Syracuse-New York, Syracuse University Press, 1996.
61. Santos, *Diritto ed emancipazione sociale*, cit., p. 230.
62. J. Habermas, *Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2004; trad. it. *L'Occidente diviso*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 94.
63. Cfr. R. Bellamy, *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise*, London, Routledge, 1999.
64. N. Bobbio, "Sui diritti sociali" (1996); ora in *Teoria generale della politica*, cit., p. 460.
65. Ivi, p. 461.
66. Ivi, p. 465.
67. Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. XV.



68. Cfr. *ivi*, pp. 265-66.

69. Cfr. D. Zolo, “*Habeas mentem. Oltre il privatismo e contro i vecchi padroni*”, *Rivista di filosofia*, (1997), 1.

70. N. Bobbio, “I diritti dell’uomo e la pace”, (1982); ora in *Teoria generale della politica*, cit. pp. 453-54.

71. *Ivi*, p. 455.

72. *Ivi*, p. 456.

73. *Ivi*, p. 457.

74. N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna, Il Mulino, 1979, p. 60; cfr. anche D. Zolo, *L’alito della libertà*, cit., in part. pp. 85-98, 121-25.

75. Cfr. “Perché questa guerra ricorda una crociata” (intervista di G. Bosetti), in AA.VV., *L’ultima crociata? : ragioni e torti di una guerra*, Milano, Reset, 1999, pp. 16-24; N. Bobbio, “Una nuova stagione della politica internazionale”, *Lettera internazionale*, 15 (1999), 62, pp. 8-9.

76. “Bobbio cambia idea: guerra che viola i diritti umani”, *Corriere della Sera*, 16 maggio 1999; cfr. “La guerra viola i diritti umani”, *La Repubblica*, 16 maggio 1999; “Ma hanno già bombardato tutto?”, *La Stampa*, 16 maggio 1999.

77. Sullo studio di Hobbes come tramite per l’avvicinamento a Kelsen cfr. P.P. Portinaro, *Introduzione a Bobbio*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 64ss.

78. Cfr. *ivi*, p. 81.

79. Cfr. N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Comunità, 1965, pp. 106-10

80. Cfr. M. R. Ferrarese, *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Roma-Bari, Laterza, 2006, in part. pp. 3-41.

81. D. Zolo, “L’empirismo di Norberto Bobbio” (1985), ora in *L’alito della libertà*, cit., p. 67. Cfr. N. Bobbio, “Scienza politica” (1970), ora in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di politica*, Torino, UTET, 1983, pp. 1020-26; Id., “Dei possibili rapporti fra filosofia politica e scienza politica” (1971), ora in *Teoria generale della politica*, cit., pp. 5-16.

82. Zolo, “L’empirismo di Norberto Bobbio”, cit., p. 67.

83. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1953, § 217; trad. it. *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1999, p. 113.

84. N. Bobbio, “Ragioni della filosofia politica” (1990), ora in *Teoria generale della politica*, cit., p. 35.



JURA GENTIUM



85. Ivi, p. 33.

86. Tierney, *The Idea of Natural Rights*, trad. it. cit., p. 490.

87. Testo della relazione al “V Seminário Internacional de Direitos Humanos da Ufpb: Norberto Bobbio: Democracia, Direitos Humanos e Relações Internacionais”, João Pessoa, 9-12 novembre 2009.

La teoria dei diritti fondamentali di Luigi Ferrajoli

Considerazioni epistemologiche e politiche

Alfonso Liguori

1. Introduzione

Vorrei proporre alcune considerazioni sulla teoria del diritto di Luigi Ferrajoli, in particolare sulla teoria dei diritti fondamentali e della stessa democrazia. Sarebbe interessante discutere alcuni aspetti della tesi ferrajoliana non solo dal lato teorico-giuridico, ma anche in relazione della struttura economico-politica del capitalismo globale.

Il problema esterno dell'effettività del diritto sembra soltanto implicato dalla teoria del diritto di Ferrajoli, ma rivela una concezione in qualche modo ideologica che forse tende a sfuggire ad un'analisi complessiva della società. Invero, l'autore *sembra* evitare la questione "strutturale" del dominio economico-politico - ultimamente arricchita dai temi dello spettacolo e dell'informazione massmediatica -, attraverso il forte richiamo all'efficacia normativa del diritto costituzionale (e ciò in relazione sia allo stato-nazione che al piano globale, come dimostra la riproposizione del cosmopolitismo giuridico kantiano-kelseniano).

Come sarà argomentato, l'autore, *in primis*, si richiama ad un'impostazione teorico-giuridica formale ed iper-normativa, ovvero scarsamente attenta alla dimensione della effettività; inoltre, si appella classicamente al potere normativo del diritto, senza affrontare i più recenti mutamenti della società globale, ove si assiste all'egemonia dell'economico sul politico e sullo stesso *medium* giuridico. Si tratta di aspetti che, pur connotandosi in senso epistemologico - si pensi al carattere tendenzialmente postmoderno del sociale, scarsamente avvertito dall'autore -, presentano un rilievo anche politico e ideologico.

Paradossalmente, le tesi dell'autore meritano di essere discusse sia all'interno del "discorso politico moderno" - ad esempio in ordine ai rapporti tra il diritto, la politica e l'etica pubblica - sia, *a fortiori*, in considerazione della crisi della modernità. Nonostante la sua coerenza e lucidità, qualora riguardata in termini puramente teorico-generalisti, la proposta di Ferrajoli si espone comunque ad una legittima critica *specie se giudicata sotto il profilo politico-culturale*, ovvero sui "confini" delle diverse scienze sociali.

L'obiettivo sarà dunque quello di discutere importanti profili della concezione giuridica di Ferrajoli non soltanto all'interno della teoria del diritto, ma soprattutto in relazione alle discipline contigue, secondo una concezione complessa e sincretistica del contesto sociale (1).



2. I diritti fondamentali nella teoria giuridica di Ferrajoli

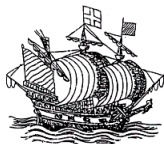
Ferrajoli propone una definizione teorica di diritti fondamentali: “sono ‘diritti fondamentali’ tutti quei diritti soggettivi che spettano universalmente a ‘tutti’ gli esseri umani in quanto dotati dello *status* di persone, o di cittadini o di persone capaci d’agire; inteso per ‘diritto soggettivo’ qualunque aspettativa positiva (a prestazioni) o negativa (a non lesioni) ascritta ad un soggetto da una norma giuridica, e per ‘*status*’ la condizione di un soggetto prevista anch’essa da una norma giuridica positiva quale presupposto della sua idoneità ad essere titolare di situazioni giuridiche e/o autore degli atti che ne sono esercizio” (2).

Nel recente trattato di teoria generale del diritto *Principia iuris* - nel quale si affrontano molti temi, soltanto parzialmente pertinenti al mio discorso -, Ferrajoli, sulla base anche della distinzione tra “persone naturali” e “persone artificiali” (3), modifica in parte la definizione *de qua*, tanto sostenendo: “I ‘diritti fondamentali’ sono i diritti di cui tutti sono titolari in quanto persone naturali, o in quanto cittadini oppure, ove si tratti di diritti potestativi, in quanto capaci d’agire o in quanto cittadini capaci d’agire” (4).

Si tratta d’una definizione propriamente *teorica* di “diritti fondamentali”, sganciata dalla circostanza di fatto che in un determinato ordinamento quei diritti siano positivamente previsti entro carte costituzionali. Trattasi, inoltre, di una nozione *formale* o *strutturale*, nel senso che essa prescinde dagli interessi e dai bisogni effettivamente tutelati con il loro riconoscimento quali diritti fondamentali, basandosi unicamente sul carattere universale della loro imputazione: universale nel senso “puramente logico e avalutativo” della quantificazione universale della classe dei soggetti che ne sono titolari. Il carattere della universalità, peraltro, implica quello della indisponibilità o inalienabilità.

Inoltre, l’universalità dei diritti fondamentali non è assoluta, dipendendo dall’estensione delle classi di soggetti a cui la loro titolarità è normativamente riconosciuta. Tali classi sono indentificate dagli *status* determinati dall’identità di ‘persona’ e/o di ‘cittadino’ e/o di ‘capace d’agire’: come è noto, si tratta di qualificazioni storicamente oggetto delle più varie limitazioni e discriminazioni. Si può dunque argomentare che “personalità”, “cittadinanza” e “capacità d’agire”, proprio in quanto condizioni della pari titolarità dei diritti fondamentali, conseguentemente rappresentano i parametri sia dell’uguaglianza che della disuguaglianza “*en droits fondamentaux*”. Per Ferrajoli, cittadinanza e capacità di agire oggi risultano le sole differenze di *status* che ancora delimitano l’uguaglianza degli individui; dunque, esse possono assumersi come i due parametri - il primo superabile, il secondo insuperabile - su cui fondare due grandi divisioni tra i diritti fondamentali: quella tra *diritti della personalità* e *diritti di cittadinanza*, spettanti rispettivamente a tutti o ai soli cittadini, e quella tra *diritti primari* (o *sostanziali*) e *diritti secondari* (o *strumentali* o *di autonomia*), spettanti rispettivamente a tutti o alle sole persone capaci d’agire.

Ferrajoli, dunque, incrociando le due distinzioni, individua quattro classi di diritti (5): i *diritti umani*, che sono i diritti primari delle persone, spettanti, indistintamente, a tutti gli esseri umani (ad esempio, il diritto alla vita e all’integrità della persona); i *diritti pubblici*, cioè i diritti primari riconosciuti ai soli cittadini (come, in base alla costituzione italiana, il diritto di residenza e circolazione nel territorio nazionale, ovvero il diritto al lavoro e quello alla sussistenza e previdenza dell’inabile al lavoro); i *diritti*



JURA GENTIUM



civili, ossia i diritti secondari ascritti a tutte le persone umane capaci d'agire, come la potestà negoziale, la libertà contrattuale e imprenditoriale, ovvero tutti i diritti potestativi in cui si manifesta l'autonomia privata e su cui si basa il mercato; i *diritti politici*, che rappresentano, infine, i diritti secondari riservati ai soli cittadini capaci d'agire (come il diritto di voto, l'elettorato passivo, in generale tutti i diritti potestativi fondanti l'autonomia politica).

* * *

Il nostro autore ritiene che la sua definizione di “diritti fondamentali” sia in grado di *fondare* quattro tesi da lui ritenute essenziali, peraltro, ad una teoria della “democrazia costituzionale” (6).

In concreto egli sostiene, innanzitutto, la radicale differenza strutturale tra i diritti fondamentali e i diritti patrimoniali, spettanti gli uni a intere classi di soggetti e gli altri a ciascuno dei loro titolari con esclusione di tutti gli altri.

In secondo luogo, a suo giudizio, i diritti fondamentali, in quanto corrispondono ad aspettative ed interessi tendenzialmente universali (di tutti), fondano il parametro dell'uguaglianza giuridica, cioè di quella che lo stesso Ferrajoli definisce la “dimensione sostanziale” della democrazia: una dimensione che consisterebbe esattamente nell'insieme delle garanzie assicurate dal paradigma dello “stato di diritto”.

Ancora, egli rileva l'odierna natura *sovranazionale* di gran parte dei diritti fondamentali. Nella sua definizione, i cosiddetti “diritti di cittadinanza” formano soltanto una sottoclasse: molti di questi diritti, infatti, sono conferiti dalle stesse costituzioni statali indipendentemente dalla cittadinanza. Peraltro, avverte Ferrajoli, con la loro formulazione in convezioni internazionali, recepite dalle costituzioni statali o sottoscritte dagli stati, quei diritti sono divenuti propriamente sovrastatali. In tal senso, essi costituiscono limiti esterni, e non più solo interni, ai pubblici poteri, come base di una vera e propria democrazia internazionale.

Infine, Ferrajoli considera in modo peculiare i rapporti tra i diritti fondamentali e le loro garanzie. Come tutti i diritti, anche i diritti fondamentali consistono in aspettative negative o positive cui corrispondono obblighi o divieti. Egli definisce *garanzie primarie* questi obblighi e divieti, e *garanzie secondarie* gli obblighi di sanzionare o riparare, in sede giudiziale, le lesioni dei diritti (cioè le violazioni delle loro garanzie primarie). Il nostro autore rileva, peraltro, che le garanzie, anche se logicamente derivanti dallo “statuto normativo” dei diritti, oltre a risultare spesso violate, talvolta non sono neppure stabilite normativamente. Ma avverso la tesi della “confusione” tra i diritti e le loro garanzie - la quale implica, in sostanza, la negazione dell'esistenza dei primi in assenza delle seconde - egli sostiene la tesi della loro distinzione, “in forza della quale l'assenza delle relative garanzie equivale invece a un'inadempienza dei diritti positivamente stipulati e consiste perciò in un'indebita *lacuna* che è compito della legislazione colmare” (7).

In *Principia iuris*, peraltro, l'autore introduce una novità rilevante, oltre la distinzione essenziale tra diritti fondamentali e diritti patrimoniali, ossia i *diritti comunitari*: “va aggiunto che la distinzione tra diritti fondamentali e diritti patrimoniali non è esaustiva dell'intera classe dei diritti soggettivi. Esistono infatti diritti che non sono né fondamentali, né patrimoniali. Mi limito a identificarne una classe: quella dei cosiddetti



JURA GENTIUM



diritti collettivi, che meglio possiamo chiamare, ove spettino unicamente a soggetti collettivi, *diritti comunitari*” (8).

* * *

Le quattro tesi sostenute da Ferrajoli, inducono il nostro autore a confutare altrettante concezioni dei diritti fondamentali, invalse nella dottrina giuridica.

In primo luogo, Ferrajoli distingue nettamente, sul piano della teoria generale, i diritti fondamentali dal diritto di proprietà, contraddicendo, così, la concezione di John Locke, secondo cui di quei diritti fanno parte, oltre che la vita e la libertà, anche la stessa proprietà (9). Per Ferrajoli, nella teoria lockeana, includente la proprietà tra i diritti fondamentali, c'è un vero e proprio equivoco, dovuto al carattere polisenso del termine “diritto di proprietà”: con cui s'intende, proprio a partire da Locke, al tempo stesso il diritto di divenire proprietario e di disporre dei propri diritti di proprietà. Il potere di disposizione circa i propri diritti di proprietà dovrebbe essere, invece, ricondotto alla capacità giuridica e a quella d'agire. I diritti fondamentali, in realtà, si oppongono nettamente ai diritti patrimoniali a causa delle loro profonde divergenze strutturali (10).

La prima differenza consiste in ciò che i diritti fondamentali, inclusi i diritti di acquisire e disporre dei beni di proprietà, sono “universali” (*omnium*) “nel senso logico della quantificazione universale della classe dei soggetti che ne sono titolari” (11); invece, i diritti patrimoniali - come i diritti reali e di credito - sono diritti singolari (*singuli*), nel senso che per ciascuno di essi vi è un determinato titolare, con esclusione di tutti gli altri. Insomma, il diritto di divenire proprietari, discendendo dalla capacità giuridica, e il diritto di disporre dei propri beni, derivante a sua volta dalla capacità d'agire, afferiscono ai diritti civili, i quali sono senz'altro “fondamentali”. Se i diritti fondamentali, dunque, costituiscono, data la loro universalità, la base dell'uguaglianza giuridica, invece quelli patrimoniali fondano la *disuguaglianza giuridica*, proprio in quanto “*excludendi alios*”. Inoltre, i diritti fondamentali sono indisponibili e personalissimi; all'opposto, i diritti patrimoniali, per loro natura risultano tipicamente negoziabili ed alienabili.

Peraltro - e questa è la terza differenza - i diritti patrimoniali, in quanto disponibili, sono soggetti a vicende, nel senso che sono destinati ad essere costituiti, modificati o estinti da atti giuridici; in altri termini hanno titolo in atti di tipo negoziale o comunque in provvedimenti singolari (ad esempio, il contratto o la sentenza). Viceversa, i diritti fondamentali hanno la loro fonte direttamente nella legge, risultando, cioè, tutti *ex lege*, conferiti tramite regole generali e di rango, peraltro, solitamente costituzionale. Insomma, come dice Ferrajoli, “mentre i diritti fondamentali sono *norme*, i diritti patrimoniali sono *predisposti da norme*” (12).

Infine, se i diritti patrimoniali sono per così dire *orizzontali*, i diritti fondamentali, per Ferrajoli, sono invece *verticali*. Innanzitutto, nel senso che i rapporti giuridici posti in essere dai titolari dei diritti patrimoniali sono di tipo intersoggettivo e civilistico, mentre i rapporti intrattenuti dai titolari di diritti fondamentali sono di natura pubblicistica, cioè dell'individuo nei confronti dello Stato. E, inoltre, nel senso che ai diritti patrimoniali corrispondono o divieti di non lesione ovvero obbligazioni debitorie, mentre ai diritti fondamentali, se inclusi entro norme costituzionali, corrispondono divieti e obblighi a carico dello Stato - la cui violazione, peraltro, è causa di invalidità delle leggi.



I diritti fondamentali, nella concezione di Ferrajoli, rappresentano anche quella che il nostro autore chiama - come si è veduto - “dimensione sostanziale” della democrazia. Opponendosi alle concezioni di Gerber, che qualifica i diritti come “effetti riflessi” del potere pubblico, e a quelle di Jellinek e Santi Romano (che li considerano come il prodotto di un’auto-limitazione dello Stato, sempre revocabili) -, Ferrajoli attribuisce ai diritti fondamentali il valore di vincoli costituzionali ai pubblici poteri. I diritti fondamentali circoscrivono l’agire di quei poteri, rappresentando la cosiddetta *sfera dell’indecidibile*, sottratta anche alle decisioni di maggioranza. I diritti fondamentali, in tal modo, imprimono una connotazione di tipo sostanziale allo stato di diritto e alla democrazia. Le norme che ascrivono i diritti fondamentali, infatti, sono propriamente *sostanziali*, risultano cioè relative al contenuto delle decisioni. In questo senso, per Ferrajoli, viene smentita la concezione corrente e formale della democrazia, per la quale essa consisterebbe meramente in un insieme di regole che “assicurano l’onnipotenza della maggioranza” (13). Le norme inclusive, a livello costituzionale, dei diritti fondamentali, vincolando a pena d’invalidità la *sostanza* delle decisioni al rispetto degli stessi diritti, invece corrispondono alla regole con cui è ben possibile caratterizzare la *democrazia sostanziale*. Il paradigma della “democrazia costituzionale”, peraltro, è proprio la soggezione “del diritto al diritto” generata dalla dissociazione tra validità formale e validità sostanziale, tra mera e stretta legalità. La democrazia, inoltre, è qualificabile secondo quattro diverse dimensioni, anche in relazione al tipo di diritti fondamentali oggetto di garanzia costituzionale: democrazia politica, civile, liberale e sociale.

La storia del costituzionalismo - rileva Ferrajoli - è la storia di un progressivo allargamento della sfera pubblica dei diritti; una storia certamente non teorica, ma “sociale e politica”, proprio nel senso che i diritti non sono mai calati dall’alto ma esattamente il frutto di lotte sociali e rotture istituzionali: a partire dalle rivoluzioni americana e francese, attraverso i moti ottocenteschi per gli statuti, infine le lotte operaie, femministe, pacifiste ed ecologiste del Novecento (14).

Luigi Ferrajoli ritiene che l’attuale internazionalizzazione dei diritti fondamentali - quasi una proiezione dell’inclusione costituzionale dei diritti a livello mondiale - produce due conseguenze precise: i diritti non sono più “fondamentali” esclusivamente entro la dimensione costituzionale statale, ma appunto ora anche a livello sovranazionale; e, inoltre, essi si configurano non più come “diritti di cittadinanza”, ma diritti delle persone indipendentemente dallo *status* della cittadinanza. In tal modo Ferrajoli ritiene di dover superare la concezione del rapporto tra diritti e cittadinanza, così come intesa e sviluppata in special modo da Thomas Marshall, il che comporta, come si dirà, una concezione tendenzialmente cosmopolitica del diritto internazionale.

Infine, qui vorrei illustrare un’altra tesi (la quarta) proposta dal nostro autore, quella riguardante la distinzione tra i *diritti* e le loro *garanzie*. In virtù di quella distinzione, Ferrajoli ritiene di poter superare la stessa concezione, formulata da Hans Kelsen, a proposito della consistenza dei diritti soggettivi: al di là delle sue proclamazioni, anche a livello costituzionale, un diritto non garantito non sarebbe affatto un diritto. A suo avviso, peraltro, la confusione di diritti e garanzie squalificherebbe, sul piano giuridico, “quelle che sono le due più grandi conquiste del costituzionalismo novecentesco: l’internazionalizzazione dei diritti fondamentali e la costituzionalizzazione dei diritti



sociali, ridotte l'una e l'altra, in difetto di adeguate garanzie, a semplici declamazioni retoriche o, al più, a vaghi programmi politici giuridicamente irrilevanti" (15).

Per Ferrajoli, in un sistema di tipo *nomodinamico*, come quello del diritto positivo, l'esistenza o l'inesistenza d'una situazione giuridica - un obbligo, un divieto, un permesso o un'aspettativa giuridica - dipende dall'esistenza di una norma positiva che la prevede, la quale è indotta semplicemente dal fatto empirico della sua produzione. In tal senso, è ovviamente possibile che, dato un diritto soggettivo, non esista, anche se dovrebbe, l'obbligo o il divieto corrispondente, a causa dell'inesistenza (indebita) della norma che li prevede. Può dunque esistere un diritto, senza che poi una norma provveda a stabilirne la garanzia, sia essa primaria o secondaria. Per il nostro autore, ciò rappresenta semplicemente la possibilità che, entro l'ordinamento giuridico, si diano *lacune* o *antinomie*, le quali peraltro, principalmente in virtù dei principi di completezza e di non contraddizione, andrebbero necessariamente colmate o eliminate. Sotto questo profilo, dunque, Ferrajoli si oppone decisamente ad Hans Kelsen, per il quale l'esistenza del diritto soggettivo è ricondotta a quella di due imperativi corrispondenti: non vi è diritto per qualcuno, senza un dovere giuridico per qualcun altro (garanzia primaria); il diritto soggettivo non consiste nell'interesse presunto, ma nella (sua) protezione giuridica (16) (garanzia secondaria).

I diritti fondamentali sono predisposti *ex lege*, cioè direttamente da norme (che Ferrajoli definisce "tetiche"); in tal senso, è chiaro che l'esistenza delle relative garanzie non è affatto scontata, in quanto dipende dalla loro espressa stipulazione ad opera di norme positive, ben distinte da quelle che ascrivono i diritti. Ferrajoli mostra alcuni esempi emblematici di questo discorso: "in assenza del diritto penale (...) non esisterebbe (...) garanzia primaria per nessuno dei diritti da esso tutelati, a cominciare dal diritto alla vita (...) Ancor più evidentemente, in assenza di norme sulla giurisdizione, non esisterebbero, per nessun diritto, garanzie secondarie. Ma ovviamente sarebbe assurdo negare per ciò solo l'esistenza dei diritti, in presenza delle norme che li dispongono, anziché, più correttamente, l'esistenza delle loro garanzie in assenza delle norme che le predispongono" (17).

Chiaramente, è questione diversa quella della realizzabilità *concreta* delle garanzie, ciò che si palesa assai difficile, come è noto, a proposito in particolare dei diritti sociali, anche se enunciati a livello costituzionale; sotto questo profilo, Ferrajoli denuncia l'inconsistenza dell'attuale "stato sociale di diritto", o *Welfare State*. Peraltro, il nostro autore, significativamente, evidenzia l'assoluto *deficit* di garanzie a sostegno dei "diritti umani" stipulati da carte internazionali, i quali sono praticamente contrassegnati da una pressoché totale ineffettività. Tuttavia, come si esprime Ferrajoli, "questo vuol solo dire che esiste una divaricazione abissale tra norme e realtà, che dev'essere colmata o quanto meno ridotta in quanto fonte di delegittimazione non solo politica ma anche giuridica dei nostri ordinamenti [evidentemente, anche internazionali]" (18).

Il nostro autore distingue tra il piano della realizzabilità tecnica e quello della realizzabilità politica. A suo avviso, sul piano tecnico, i diritti sociali potrebbero essere garantiti al pari degli altri diritti; in tal senso, egli suggerisce, al di fuori della logica assistenzialistica e clientelare, prestazioni gratuite, obbligatorie o automatiche (come l'istruzione pubblica gratuita ed obbligatoria, l'assistenza sanitaria gratuita o il reddito minimo garantito). Per Ferrajoli, inoltre, la tesi della non giustiziabilità di questi diritti è



JURA GENTIUM



smenita dalla più recente esperienza giuridica, che per vie diverse (provvedimenti d'urgenza, azioni di danno e altre) ha visto ampliarsi le loro forme di tutela giurisdizionale. I diritti sociali, peraltro, a suo avviso, rappresentando principi informativi del sistema giuridico, possono essere, e già risultano, largamente utilizzati nella soluzione delle controversie dalla giurisprudenza delle corti costituzionali.

La questione della realizzabilità politica delle garanzie dei diritti sociali, ovviamente, si pone in termini diversi e, probabilmente, più complessi, sia dal lato interno che, ancor maggiormente, da quello internazionale. In primo luogo, la soddisfazione dei diritti sociali richiede notevolissimi costi, in termini di risorse, risultando così scarsamente compatibile con l'imperante logica del mercato; e, peraltro, prendere "sul serio" i diritti umani - secondo la bella e nota formula di Ronald Dworkin - così come proclamati in ambito internazionale "richiede che mettiamo in discussione i nostri livelli di vita che consentono all'Occidente benessere e democrazia a spese del resto del mondo" (19).

* * *

Le considerazioni di Ferrajoli attorno ai diritti fondamentali gli consentono di concepire il costituzionalismo - "quale è venuto a configurarsi nel XX secolo negli ordinamenti statali democratici con la generalizzazione delle costituzioni rigide e, in prospettiva, nel diritto internazionale con la soggezione degli Stati alle convenzioni sui diritti umani" (20) - come un nuovo paradigma, in grado di rinnovare quello "paleogiuridico".

Nel diritto moderno, inteso in senso positivista, la giuridicità di una norma non dipende più dalla sua intrinseca razionalità, ma appunto dalla sua positività, cioè dal fatto di essere "posta" da un'autorità competente nelle forme previste per la sua produzione (*auctoritas non veritas facit legem*).

Il costituzionalismo, risultante dalla positivizzazione dei diritti fondamentali come limiti sostanziali alla legislazione positiva, corrisponde, per Ferrajoli, ad un'ulteriore "rivoluzione" della natura del diritto. Se in una prima fase del diritto in senso moderno si era affermata l'onnipotenza del legislatore, cioè del principio di mera legalità come fondante l'esistenza stessa delle norme, nella fase più recente si afferma il principio della legalità sostanziale: sulla base della sottomissione anche della legge ai vincoli non più solo formali ma sostanziali imposti dai principi e dai diritti fondamentali espressi dalle costituzioni.

Ferrajoli sottolinea il momento storico nel quale si colloca tale mutamento di paradigma, e cioè all'indomani della catastrofe della seconda guerra mondiale e della sconfitta del nazifascismo. Proprio in quella fase nasce l'odierno costituzionalismo (anche internazionale) - si pensi alla Carta dell'Organizzazione delle Nazioni Unite del 1945, alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948, ovviamente alla Costituzione italiana del 1948, nonché alla legge fondamentale tedesca dell'anno successivo. Il principio di mera legalità era apparso, allora, insufficiente a garantire contro gli abusi del potere legislativo, ma anche della giurisdizione e dell'amministrazione; e si riscopre, in tal modo, il significato di "costituzione" quale limite e vincolo ai pubblici poteri, accogliendo nuovamente l'ispirazione della Dichiarazione dei diritti del 1789.

Peraltro, proprio la sottolineata proiezione dei diritti fondamentali entro ambiti ordinamentali sovranazionali pone il problema della configurazione di un



“costituzionalismo internazionale” e, più contingentemente, la questione del principale criterio d’attribuzione dei diritti e cioè la “cittadinanza”. Nella concezione di Luigi Ferrajoli i *diritti di cittadinanza* non esauriscono la categoria dei diritti. Già dal lato *teorico-generale* per Ferrajoli quei diritti costituiscono soltanto una sottoclasse della più generale classe dei diritti fondamentali. Inoltre, da un punto di vista *giusdogmatico* - che si propone a partire dall’analisi degli ordinamenti giuridici positivi - egli riconosce che le costituzioni statali e le Dichiarazioni e Convenzioni sovranazionali di diritti ascrivono la maggior parte dei diritti stessi agli uomini in quanto persone, e non in quanto cittadini. Sotto questo profilo, Ferrajoli solleva il problema *politico* costituito dalla necessità di adeguare le realtà sociali ed istituzionali a quanto contrariamente stabilito normativamente a livello sia nazionale che internazionale.

Al proposito, il nostro autore parla di una vera e propria “antinomia regressiva (...) tra diritti universali della persona e cittadinanza, destinata a divenire esplosiva, con la crescita delle disuguaglianze e delle pressioni migratorie, quale fonte permanente di pericoli per la pace e per la stessa credibilità del diritto sia internazionale che costituzionale. Ed è il superamento di questa antinomia, ossia l’attuazione del disegno universalistico tracciato non già da un’utopia ma dal diritto costituzionale e internazionale positivo, il vero problema, tra i più gravi dell’umanità (...)” (21). Allora, per Ferrajoli sarebbe non un’obiezione teorica, ma una “petizione di principio”, la denuncia del carattere irrealizzabile e utopistico “della prospettiva di un ordine mondiale basato su istituzioni internazionali idonee a garantire l’uguaglianza di tutti gli esseri umani nei diritti della persona, a causa degli interessi politici ed economici che ad essa si oppongono e che sono evidentemente quelli dei paesi più ricchi e potenti che ben potrebbero realizzarla se solo lo volessero” (22).

Ma in Ferrajoli c’è anche una tensione *assiologica*, volta al superamento della cittadinanza statale o alla creazione della *cittadinanza universale*. Si tratta di un ordine di considerazioni assiologico, nella misura in cui esse sono orientate da valori etico-politici di tipo garantistico ed equalizzante, anche se opportunamente fondate sui processi istituzionali già in atto a livello mondiale. Va ammesso dunque che la cittadinanza dei Paesi ricchi dell’Occidente rappresenta oggi un privilegio di *status*, un fattore di esclusione e discriminazione, l’ultimo “reliitto premoderno” delle disuguaglianze personali, in contrasto con la proclamata universalità e uguaglianza dei diritti fondamentali (23). *Prendere sul serio* quei diritti vuol dire “avere oggi il coraggio di disancorarli dalla cittadinanza in quanto ‘appartenenza’ (a una determinata comunità statale) e quindi dalla statualità” (24).

Il superamento della cittadinanza statale, nel nostro autore, è strettamente dipendente dalla crisi della sovranità dello stato (25), la quale a sua volta è dovuta a plurime ragioni politico-istituzionali. Innanzitutto, a causa del massiccio trasferimento a sedi *sovrastatali* (ad esempio, l’Unione europea, la Nato, l’Onu) di gran parte di quelle funzioni che nel passato ne avevano motivato la nascita e lo sviluppo. In secondo luogo, in virtù delle spinte centrifughe e dei processi di disgregazione *interna*. Sotto questo profilo, Ferrajoli ritiene che addirittura proprio alla divisione del mondo in Stati sovrani, e in particolare all’arbitrarietà dei loro confini, sia addebitabile la responsabilità maggiore sia dei conflitti tra Stati che di quelli interni. Infine, a suo giudizio, lo Stato si rivelerebbe “troppo grande per le cose piccole e troppo piccolo per le cose grandi” (26).



Nel primo caso, lo Stato risulterebbe “troppo grande” soprattutto a fronte delle sue attuali funzioni di tipo amministrativo, le quali richiederebbero forme di autonomia o addirittura di organizzazione federale (in contrasto con i modelli centralistici). Nel secondo, invece, lo Stato sarebbe “troppo piccolo”, nel senso della sua incapacità a governare i processi di internazionalizzazione dell’economia e le interdipendenze globali.

Ferrajoli, peraltro, ritiene che il modello garantista dello stato costituzionale di diritto - inteso come sistema “gerarchizzato” di norme che condiziona la validità delle norme inferiori alla coerenza con quelle superiori e con i principi assiologici in essa stabiliti - abbia valore per *qualunque* ordinamento (27). In tal senso, la crisi degli Stati può essere risolta o superata tramite il loro “crescente depotenziamento” e dislocando anche a livello internazionale i luoghi tipicamente statali del costituzionalismo: non soltanto i luoghi della proclamazione dei principi, come è già avvenuto con la Carta dell’Organizzazione delle Nazioni Unite e con le Dichiarazioni e le Convenzioni sui diritti, ma anche quelli delle loro concrete garanzie.

In definitiva, il nostro autore - proponendo di sostituire “l’umanità” ai “vecchi stati” come riferimento unificante del diritto - sostiene possibile l’inveramento dell’ipotesi del “*totus orbis*” mediante “l’elaborazione di un *costituzionalismo mondiale* capace di offrire alle varie carte dei diritti fondamentali di cui già dispone la comunità internazionale quelle garanzie giuridiche dalla cui mancanza dipende la loro ineffettività” (28). Ciò implica che l’assenza di quelle garanzie venga ritenuta, a livello giuridico e politico, come una *lacuna*, da colmare da parte sia dell’Onu che degli stati che vi aderiscono. Ferrajoli, dichiaratamente, non fa riferimento a un “improbabile e non auspicabile” governo mondiale, ma “alla prospettiva, indicata da Kelsen esattamente cinquant’anni fa nel suo libro *La pace attraverso il diritto*, di un’effettiva limitazione della sovranità degli stati mediante l’introduzione di garanzie giurisdizionali contro le violazioni della pace al loro esterno e dei diritti umani al loro interno” (29).

È chiara dunque la posizione internazionalista di Ferrajoli, favorevole ad un autentico cosmopolitismo giuridico, sia pure temperato da alcune realistiche considerazioni politiche, proposte ad esempio nei suoi lavori teorici più recenti (particolarmente in *Principia iuris*).

* * *

Principia iuris rappresenta un ottimale compendio della teoria generale del diritto di Luigi Ferrajoli, ove comunque la teoria dei diritti fondamentali, in particolare, gioca un ruolo molto importante. Si può dire che le tesi sia teorico-generalistiche sia politico-normative, cui ho accennato, costituiscano buona parte del discorso dell’autore. La novità principale, a mio avviso, consiste in una formulazione più rigorosa, anche dal punto di vista del linguaggio, delle definizioni e delle questioni proprie della teoria generale del diritto; in tal caso, attraverso persino il ricorso a formule logiche (così Ferrajoli conduce a buon fine, dal suo punto di vista, la cosiddetta *teoria assiomatizzata del diritto* (30)).

Nella parte introduttiva, l’autore, sulla scorta di Charles Morris, enuclea una metateoria semantica, una metateoria pragmatica ed infine una metateoria sintattica del linguaggio della teoria (generale) del diritto. Si occupa, inoltre, di descrivere la deontica delle



relazioni normative, il diritto positivo, lo Stato di diritto ed, infine, nel secondo volume, il paradigma della democrazia costituzionale. Parte del primo libro può essere descritta anche attraverso una formalizzazione nel linguaggio della logica modale del primo ordine; invece, il secondo volume, che descrive la democrazia, non contiene “formule” ed ha una valenza più propriamente normativa, pur mettendo a frutto con coerenza apparente taluni assiomi della teoria giuridica.

Dopo la definizione dei termini primitivi e dei postulati, l'autore passa in rassegna - con grande rigore concettuale - i modi deontici e i comportamenti, le modalità e le aspettative deontiche, i soggetti, gli *status*, fino ai precetti, alle prescrizioni e alle regole. Nei capitoli dedicati al diritto positivo, Ferrajoli descrive puntualmente, dal lato della teoria generale, gli atti, le situazioni, le persone e i beni, le norme. Il capitolo IX si rivela molto importante, specie per le implicazioni che presenta in ordine alla concezione del positivismo giuridico, in gran parte ereditata dall'autore. Ferrajoli, in tal caso, mette a frutto definitivamente la svolta paradigmatica dello stato costituzionale di diritto, il quale implica il passaggio al cosiddetto gius-costituzionalismo: si tratta della stretta legalità che prevale *de iure* sulla mera legalità (ma anche di una “razionalità sostanziale” che, istituzionalmente, supera la mera “razionalità formale” del diritto positivo). È una sorta di “completamento” del positivismo giuridico, che tuttavia mette indubbiamente in discussione l'impostazione giuspositivistica classica, nella tradizione che va da Max Weber ad Hans Kelsen. Il Capitolo XI s'incentra, invece, sui diritti fondamentali - intesi anche come “sfera del non decidibile” - e sulle tesi essenziali ad una conseguente “democrazia costituzionale”: si tratta di concetti già ampiamente discussi da Ferrajoli, con lievi modifiche ed aggiustamenti.

Il secondo volume si rivela, forse, politicamente più interessante. *Ivi*, la democrazia viene delineata, in relazione all'ordinamento vigente, come costituzionale e se ne studiano tutte le implicazioni normative e politiche. La sovranità popolare è identificata come garanzia (del potere del popolo) e altresì come “somma dei diritti fondamentali”; il modello diviene poi, da “bidimensionale” (democrazia formale e sostanziale), “quadridimensionale”: democrazia politica, civile, liberale, sociale, alla stregua di tesi già sostenute dall'autore. In questo modo, la democrazia ottiene due fonti di legittimazione, l'una formale, l'altra sostanziale. Il rapporto democrazia-diritto, in questo quadro, diviene centrale; così come centrale è la posizione dei diritti fondamentali i quali, oltre ad essere stipulativamente definiti dalla teoria, rappresentano la “legge del più debole” (31).

Infine, la posizione internazionalistica di Ferrajoli è tendenzialmente globalista, in quanto l'autore, sulla scia di Kant e Kelsen, predilige una superiorità *de iure* del diritto sovrastatale su quello interno. E ciò a partire da quelli che lo stesso Ferrajoli, pur non rinunciando alla sua proposta teorica, sulla scorta del diritto internazionale vigente, sovente chiama “diritti umani” o “diritti dell'uomo”. L'universalismo dei diritti umani, tuttavia, viene giocato dall'autore in chiave prevalentemente logico-giuridica, come se non presentasse particolari risvolti di tipo ideologico. Più precisamente, Ferrajoli sembra “superare” il problema del confronto interculturale implicato dall'universalismo dei diritti appellandosi, ricorsivamente, all'universalismo medesimo. Siccome, cioè, i diritti fondamentali sono universali, innanzitutto per la loro forma giuridica, allora essi riguardano (e proteggono) ugualmente tutte le persone (32), indipendentemente dalle



diverse prospettive culturali di appartenenza. L'autore, inoltre, nel contrastare ogni forma di relativismo "metaetico", concepisce l'universalismo giuridico moderno come globalmente inclusivo, praticamente impermeabile ad obiezioni sia di tipo culturale che di tipo ideologico (33) (si pensi al nesso capitalismo-diritti soggettivi realizzatosi in Occidente). Per Ferrajoli, l'universalismo consente di apprezzare e tutelare le differenze e, concepito in termini di attribuzione di diritti, permette altresì di superare il "razzismo", ossia la principale tendenza politico-culturale che si oppone alla comunità morale e politica del genere umano. In tal caso, in modo forse discutibile, l'autore pensa che, in ragione di trasformazioni prevalentemente istituzionali, come l'allocatione dei diritti su scala globale, possa consumarsi il razzismo, che pure si rivela una tendenza più antropologica che politica.

In ogni caso, anche a fronte della globalizzazione - la quale si caratterizza per una forte *deregulation* -, la propensione dell'autore è, sia pure problematicamente, "cosmopolitica" (34).

In questo quadro - caratterizzato dalla irreversibile crisi dello stato nazionale e della sua sovranità -, Ferrajoli si chiede infatti se sia comunque possibile salvare tanto la democrazia politica quanto lo stato di diritto, nonostante essi, sul piano storico, costituiscano principi sorti proprio con lo stato moderno. L'autore ritiene in qualche modo indispensabile - se davvero non si voglia perdere il patrimonio di civiltà giuridica rappresentato da quei principi - rifondare la democrazia e lo stato di diritto (e la loro teoria) su basi e forme extra e sovra-statali, corrispondentemente alle forme assunte dai poteri politici ed economici e dalle violazioni dei diritti fondamentali nel nuovo contesto.

A fronte del vuoto di diritto pubblico, del neoassolutismo dei poteri economici e politici sovrastatali, delle conseguenze più preoccupanti della globalizzazione (come la crescente povertà, le immigrazioni di massa, la guerra) -, Ferrajoli insiste col ritenere ineludibile l'elaborazione e l'attuazione di un "*costituzionalismo globale*", di tipo federale. Più specificatamente, l'autore distingue - anche sul piano internazionale - istituzioni di governo (investite di funzioni politiche e discrezionali) e istituzioni di garanzia (volte, invece, alla tutela della pace e dei diritti fondamentali: funzioni giurisdizionali, dunque, ma anche di assistenza e previdenza). Orbene, a suo giudizio, le istituzioni di governo sono tanto più legittimate quanto più rappresentative e, dunque, vicine al corpo elettorale: in tal guisa, non avrebbe senso una "planetaria" democrazia rappresentativa. All'opposto, molto più utile sarebbe l'effettiva implementazione di adeguate istituzioni di garanzia (per la pace e i diritti umani). In particolare, si tratterebbe di corroborare le *istituzioni di garanzia secondaria*, ossia giurisdizioni volte a riparare e sanzionare le violazioni delle garanzie primarie (ossia delle norme che riconoscono i diritti fondamentali). Ma soprattutto - per Ferrajoli - sarebbe determinante dare luogo a operanti *istituzioni di garanzia primaria*, ossia di quegli enti volti in primo luogo alla garanzia della pace e della sicurezza e, in secondo luogo, alla garanzia dei diritti fondamentali, inclusi i diritti sociali, anche, se necessario, in sostituzione e contro gli stati.

Per quanto concerne la questione della pace, l'autore propone - anche a fronte delle fallimentari guerre condotte, *in primis*, dagli Stati Uniti - la riabilitazione dell'ONU e l'assoluto divieto della guerra; e, inoltre, la creazione di una forza di polizia



internazionale sotto la “direzione strategica” del “Comitato di stato maggiore” previsto dall’art. 47 della Carta delle Nazioni Unite (e ciò in vista di un tendenziale monopolio della forza in capo all’ONU). Coerentemente, egli auspica altresì il rafforzamento della giurisdizione penale internazionale; ed ancora, a suo avviso, si dovrebbe attuare un progressivo disarmo globale degli stati, in vista della messa al bando, come *beni illeciti*, di tutte le armi.

Con riferimento, infine, ai diritti umani, occorrerebbe introdurre o rifondare numerose istituzioni di garanzia primaria. Innanzitutto, sarebbe necessario riformare le istituzioni di governo internazionale dell’economia (Banca mondiale, Fondo monetario internazionale, l’Organizzazione mondiale del commercio), oggi purtroppo funzionali soltanto all’arricchimento dei paesi più potenti. Bisognerebbe, inoltre, riformare istituzioni come la FAO e l’Organizzazione mondiale della sanità, per corroborarle soprattutto dal lato finanziario e renderle, quindi, maggiormente in grado di erogare ai paesi più bisognosi le necessarie prestazioni alimentari e sanitarie. D’altro canto, ai fini della costruzione di un’autentica sfera pubblica internazionale, dovrebbe introdursi, per l’autore, una *fiscalità mondiale*, volta a reperire tutte quelle risorse economiche necessarie alle istituzioni di garanzia nonché alle loro funzioni redistributive.

Ferrajoli, naturalmente, non nasconde le difficoltà insite in un progetto politico-istituzionale di tale sorta e di tale ampiezza; eppure, come si diceva, lo ritiene ineludibile se si voglia far fronte realisticamente alle gravi difficoltà indotte dai processi di globalizzazione.

3. Alcune note critiche sulla proposta teorica di Luigi Ferrajoli

Sarebbero innumerevoli i temi sollevati dalla teoria ferrajoliana dei diritti e della democrazia, la quale si colloca nel novero della teoria generale del diritto, pur incrociando inevitabilmente temi di ordine filosofico-politico, sociologico ed epistemologico. Mi sembra dunque opportuno circoscrivere gli argomenti critici da proporre a talune questioni, a mio avviso, particolarmente rilevanti, peraltro già dibattute da vari autori: il problema della neutralità scientifica (*wertfrei*) della proposta teorico-generale dell’autore, in relazione alla qualificazione “fondamentale” dei diritti soggettivi; il problema del *fondamento* delle tesi considerate essenziali da Ferrajoli, come conseguenza della sua teoria dei diritti fondamentali; la questione della *democrazia cosiddetta sostanziale* in uno con la “democrazia costituzionale”; la questione del “costituzionalismo” tra diritto e politica; infine, il problema epistemologico implicato dalla teoria ferrajoliana, con riferimento al rapporto tra la dimensione del diritto e gli altri sistemi delle complesse società capitalistiche, tra la normatività del diritto e la sua efficacia.

* * *

Riguardo al primo punto, va sottolineata *in primis* la coerenza di Luigi Ferrajoli il quale, a partire almeno da *Teoria assiomatizzata del diritto*, per giungere a *Diritto e ragione* ed, infine, a *Principia iuris*, ha ideato e proposto una teoria generale del diritto propriamente scientifica, intesa come una disciplina in grado di impostare in modo netto i problemi, le definizioni, i concetti del diritto, secondo un linguaggio chiaro, assai vicino a quello delle discipline scientifico-naturali. Partendo da un’idea artificialistico-



normativa del diritto e, poi, della scienza giuridica, Ferrajoli approfondisce il discorso teorico-generale risentendo positivamente della lezione di autori come Hans Kelsen e Norberto Bobbio, arricchendola dei contributi indotti dalla “svolta linguistica” e introducendo notevoli innovazioni teoriche.

Da questo lato, lo studioso mette a frutto la distinzione tra la teoria generale del diritto e la filosofia del diritto (qualificata altresì come *filosofia della giustizia*), attribuendo alla prima disciplina una valenza propriamente scientifico-descrittiva e alla seconda un carattere tendenzialmente assiologico e di valore. Egli si muove, così, nel solco d’una certa tradizione, arricchendola di argomenti ancora più rigorosi, il che si nota chiaramente quando l’autore - anche nel ribattere ai suoi critici - ribadisce la distinzione dei piani e dei livelli di discorso, corrispondenti ad altrettante e diverse discipline.

Ciò riconosciuto, tuttavia non va esente da critiche l’importante proposta ferrajoliana laddove essa, a partire della teoria generale del diritto, definisce e qualifica proprio i “diritti fondamentali”. Tale caratterizzazione dei “diritti soggettivi”, infatti, se pure voglia presentarsi come *wertfrei* - in base a un’idea della teoria generale intesa come “una disciplina avalutativa e ideologicamente neutrale, secondo i canoni più ortodossi (carnapiani) del neopositivismo logico viennese” (35) -, finisce con l’assumere una valenza etico-politica, in tal caso non in linea con tale stessa disciplina. E ciò non solo perché dalla definizione teorica Ferrajoli fa discendere una serie di tesi chiaramente assiologiche; ma anche perché l’attribuzione del carattere fondamentale a un diritto soggettivo non sembra poter dipendere unicamente dal criterio formale della “quantificazione universale”.

Al vantaggio di una definizione formalmente meno eccepibile e più elegante, in grado di riformulare il significato ed il linguaggio stesso dei “diritti soggettivi” - a tal punto una formula forse troppo generica -, corrisponde lo svantaggio di non chiarire bene il senso stesso della qualificazione “fondamentale”.

Tanto è stato ben evidenziato da Michelangelo Bovero, il quale, tra l’altro, ha sottolineato la contraddizione di Ferrajoli laddove egli, pur valutando l’importanza storica del costituzionalismo nell’affermazione stessa del discorso dei diritti, sgancia il carattere fondamentale dei diritti soggettivi dall’appartenenza al “mondo moderno” (36).

Insomma, i “diritti fondamentali” sono tali non tanto, e certamente non principalmente, in quanto designabili secondo certe caratteristiche formali o teorico-general; quanto e soprattutto perché la loro non-contingenza, ossia universalità - che ad esempio si coglie, nel linguaggio comune ed in quello filosofico-giuridico, nel lemma “*diritti umani*” -, corrisponde ad una svolta storica dal significato squisitamente etico-politico. Come sostiene Norberto Bobbio, in sede storica, “*l’affermazione dei diritti dell’uomo deriva da un rovesciamento radicale di prospettiva, caratteristico della formazione dello stato moderno, nella rappresentazione del rapporto politico, cioè nel rapporto stato-cittadini o sovrano-sudditi: rapporto che viene sempre più guardato dal punto di vista dei diritti dei cittadini non più sudditi, anziché dal punto di vista dei poteri del sovrano in corrispondenza alla visione individualistica della società*” (37).

Certamente non sarebbe giusto sottovalutare la consapevolezza storico-giuridica di Ferrajoli il quale, come filosofo del diritto e costituzionalista, ben conosce il nesso tra il



costituzionalismo politico e l'affermazione dei diritti soggettivi. Ma in ogni caso l'idea dell'autore secondo cui i diritti sono qualificabili *fondamentali* innanzitutto per talune loro caratteristiche formali - universalità, indisponibilità - può creare uno sconcerto teorico, o quantomeno una notevole dissonanza concettuale ed assiologica.

Lo studioso insiste sulla preminenza della definizione teorico-generale su altre concettualizzazioni disciplinari dei diritti fondamentali. Infatti, essa è una definizione “*formale o strutturale*, nel senso che prescinde dalla natura degli interessi e dei bisogni tutelati con il loro riconoscimento quali diritti fondamentali, e si basa unicamente sul carattere universale della loro imputazione: inteso ‘universale’ nel senso puramente logico e avalutativo della quantificazione universale della classe dei soggetti che ne sono titolari” (38). A tal punto, un diritto è fondamentale, sotto questo profilo, soltanto se sia attribuito universalmente ad una classe - anche ristretta - di soggetti; tant'è che “se fosse stabilito come universale un diritto assolutamente futile, come per esempio il diritto ad essere salutati per strada dai propri conoscenti o il diritto di fumare, esso sarebbe un diritto fondamentale” (39).

In tal caso, si coglie un'astrattezza che mal si concilia con le stesse posizioni filosofico-giuridiche - sicuramente progressiste e garantiste - del costituzionalista Ferrajoli. Sembra notevolmente dissonante, anche in termini teorici, ritenere fondamentale un diritto futile, oppure un diritto attribuito ad una ristretta classe di soggetti, sol perché considerata quantitativamente universale (quasi un privilegio!). Sarebbe opportuno chiedersi, a tal punto, quale sia l'utilità euristica e pratica d'una tale concezione teorico-generale; perché se è vero che la teoria generale del diritto è una disciplina scientifico-formale, è altrettanto vero che essa non può, legittimamente, ignorare i presupposti storico-giuridici e politici dei concetti che vuole definire (pena una sua tendenziale inutilità). È una nozione discutibile anche politicamente, quando il nostro autore soggiunge che la sua definizione dei diritti fondamentali “è valida qualunque sia la filosofia giuridica e politica condivisa: giuspositivistica o giusnaturalistica, liberale o socialista, e perfino illiberale e antidemocratica” (40).

Se è giusto quanto afferma Bobbio sui “diritti dell'uomo”, con riferimento alla loro appartenenza politica all'idea moderna di democrazia, non si capisce in che senso la definizione ferrajoliana dei diritti fondamentali sarebbe “valida” in una prospettiva illiberale e antidemocratica (ad esempio pre-moderna). Sussisterebbe un *deficit* culturale per cui il concetto stesso di diritto fondamentale sarebbe invero difficilmente formulabile.

Probabilmente, allora, i vantaggi della definizione teorico-generale di “diritti fondamentali”, proposta da Ferrajoli, si relativizzano non poco. Sicuramente si tratta d'una definizione precisa ed anche formalmente elegante, in grado peraltro di favorire distinzioni molto puntuali all'interno della categoria dei diritti soggettivi. Permangono, tuttavia, le perplessità di ordine generale di cui si diceva. In realtà, la teoria generale del diritto è una disciplina il cui approccio “scientifico” si rivela ottimale allorquando si tratti di qualificare concetti invalsi entro un ordinamento giuridico positivo ideologicamente disimpegnati: si pensi, ad esempio, a dispositivi come “norma”, “autorizzazione”, “competenza”, ed altri. Viceversa, sembra poco opportuno azzardare una definizione *toto corde* formale dei “diritti fondamentali”, se è vero che il concetto stesso di “diritto soggettivo”, specie se ritenuto *fondamentale*, assume inevitabilmente



significati etico-politici e, dunque, ideologici. Forse in tal caso sarebbe meglio operare distinzioni di questo tipo nella più specifica dottrina civilistica, il cui carattere anche etico-politico, peraltro, appare innegabile (si pensi al collegamento tra gli istituti civilistici fondamentali e il sistema economico-sociale nel quale quegli istituti prendono forma).

* * *

La seconda questione, pur rilevante, è il *fondamento* delle tesi considerate essenziali da Ferrajoli, come conseguenza della sua teoria dei diritti fondamentali. In prima battuta, invero, l'autore ha sostenuto che la sua proposta teorico-generale è in grado di "fondare" quattro importanti tesi di tipo filosofico-giuridico e politico, che prima abbiamo veduto. Si tratta, per ricordarle brevemente, delle seguenti tesi: la netta distinzione tra i diritti fondamentali e il diritto di proprietà (contro il liberalismo classico, a partire da John Locke); il concetto di *democrazia sostanziale*, opposto alla versione corrente e formale dell'idea democratica (Schumpeter); la natura sovranazionale dei diritti fondamentali, in contrapposizione all'idea, anche sociologica, del nesso cittadinanza-diritti, come per esempio argomentata da Thomas Marshall; ed, infine, la distinzione ontologica tra la validità del diritto e la sua efficacia, *rectius* tra l'esistenza del diritto soggettivo e quella della sua garanzia (si pensi a Kelsen).

Siamo dinnanzi a tesi filosofico-giuridiche in gran parte ricalcate sull'odierno diritto positivo nazionale ed internazionale, sicuramente ben argomentate. Ferrajoli, in tal caso, sembra far convergere costituzionalismo e teoria generale del diritto, tra un atteggiamento che egli stesso definirebbe "giusdogmatico" e un approccio più tipico della filosofia giuridica e politica. Sia chiaro che non si tratta, qui, di argomentare ideologicamente contro le idee politiche di Ferrajoli; bensì di evidenziarne la loro natura normativa e non neutrale. In sostanza, non persuade certo l'idea di *fondare* le quattro tesi proposte da Ferrajoli sullo stesso concetto teorico-generale dei "diritti fondamentali".

Non convince, in particolare, il metodo seguito da Ferrajoli, il quale pretende di fondare teorie normative su di una inferenza logica, sia con riferimento ai diritti fondamentali che alla democrazia. Al proposito, Danilo Zolo si chiede: "una formulazione logica può fornire un 'fondamento essenziale' ad una teoria normativa? Si può pensare che una teoria normativa - tanto più se riferita all'esperienza politica - possa prescindere da assunzione di valore, da opzioni morali e da un implicito riferimento a conflitti, interessi, bisogni?" (41). In relazione alle tesi assiologiche sostenute dall'autore, Zolo così prosegue: "E che cosa può significare che, sulla base di una definizione logica, vengono 'confutate' concezioni di carattere normativo, come, ad esempio, il liberalismo di John Locke o l'organicismo statalistico di Karl Friedrich Gerber o il welfarismo di Thomas Marshall? Ci sono degli errori di carattere logico nelle teorie di questi autori? (...) È possibile stabilire un nesso fondativo 'essenziale' fra la logica formale e la teoria normativa della politica, in particolare la teoria democratica?" (42).

Sul punto, conclude Zolo: "La mia opinione è che la logica formale classica - è la logica di cui Ferrajoli si serve - può essere utile come protesi sintattica per alcune argomentazioni elementari di una teoria della democrazia. Ma io penso che essa non possa fornire un 'fondamento essenziale' né ad una teoria della democrazia



JURA GENTIUM



sufficientemente complessa, né ad una teoria normativa - una teoria non soltanto interpretativa o compilativa - dei diritti fondamentali” (43).

L’obiezione di Zolo mi sembra, invero, giusta ed opportuna. Peraltro, lo stesso Ferrajoli ha poi avuto modo di precisare che le tesi *conseguenti* alla sua teoria dei diritti fondamentali conservano un loro proprio statuto epistemologico, afferente a diversi livelli di discorso (44) (ad esempio, quello giuridologico oppure di filosofia della giustizia o assiologico). Tuttavia la difesa stessa di Ferrajoli indebolisce, ovviamente, le forti pretese epistemiche della primigenia proposta dell’autore.

Sarà dunque consentito di rilevare come in Ferrajoli vi sia una tendenza a considerare l’approccio giuridico - e, in particolare, quello proprio della teoria generale del diritto - come prevalente, se non esclusivo, nella descrizione di determinati concetti (come i diritti fondamentali e la democrazia). È un’opinione sicuramente legittima che però, ad una verifica più attenta, mostra tutte le sue debolezze e parzialità cognitive; si tratta, infatti, di concetti chiaramente giuridici, ma pertinenti non soltanto al diritto: talché, una loro analisi più completa e credibile richiederebbe un approccio necessariamente più ampio.

Risalta una certa incongruenza metodologica tra il fondare, *in primis*, determinate tesi filosofico-giuridiche e politiche - magari condivisibili - su di una proposta di teoria generale, ed il rinnegare, poi, tale fondazione. Con ogni probabilità, l’analisi di questioni complesse implicherebbe un approccio altrettanto “*complesso*”, caratterizzato da un certo grado di sincretismo metodologico; il che non vuol dire superare la distinzione tra le varie discipline, ma semplicemente cercare di cogliere, forse con un minor livello di “purezza” ma con più realismo, la fenomenologia di determinati sistemi sociali (45).

Si può dire, probabilmente, che il metodo dell’autore, ricalcato sulla prevalenza netta, se non esclusiva, dell’approccio della teoria generale del diritto, informi di sé anche le tesi di valore sostenute da Ferrajoli; per quanto, alla fine risulti evidente il loro fondamento assiologico e quindi, da questo lato, per nulla “neutrale”.

Si noti, ad esempio, la distinzione tra i diritti fondamentali e il diritto di proprietà: invero, l’autore ha ragione nel mettere in luce quelle differenze concettuali e deontiche che effettivamente sussistono tra quei diversi tipi di diritti. Da questo lato, almeno nel quadro d’una certa metodologia, si comprende - ma, come vedremo, non si giustifica - la sua stessa polemica nei confronti del liberalismo classico e del marxismo. Senonché, superando una coerenza puramente formale ed analizzando la questione sul piano storico-sociologico, comincia a diventare meno chiaro delineare la filosofia politica del liberalismo - si pensi specialmente a John Locke -, e le relative idee sul diritto di proprietà, come frutto di un “*equivoco semantico*”. Come pure è stato sottolineato, soprattutto da Danilo Zolo, l’endiadi “*liberty and property*” appare invero essenziale non soltanto ai fondamenti teorici del pensiero liberale ma anche al capitalismo occidentale. In tal caso, far prevalere un’analisi meramente scientifico-formale determina una concezione tendenzialmente irrealistica o astratta dell’evoluzione storico-politica dei diritti soggettivi.

Al di là delle distinzioni formali, sicuramente coerenti, almeno all’interno della teoria generale del diritto (*rectius*: di una certa proposta di teoria generale del diritto), tra i



diritti fondamentali e il diritto di proprietà, tra il diritto di divenire proprietario ed il concreto esercizio del diritto di proprietà -, non si capisce cosa possa guadagnarsi, in termini di consapevolezza storico-giuridica, negando il carattere essenziale del diritto di proprietà entro gli ordinamenti civili capitalistici.

Invero, la polemica di Ferrajoli avverso il diritto di proprietà è motivata specialmente dall'adesione dell'autore a principi universalistici di eguaglianza e solidarietà nonché a quelli propri del cosiddetto stato sociale di diritto, peraltro condivisibili. A ciò si aggiunge un importante richiamo al kantismo e al cosmopolitismo giuridico, evidente nella prospettiva internazionalista delineata da Ferrajoli. Senonché, da un punto di vista teorico, è dunque doveroso sottolineare come il fondamento delle tesi filosofico-giuridiche di Ferrajoli, nella fattispecie del diritto di proprietà, non sia la proposta teorico-generale dei diritti fondamentali; il fondamento, in tal caso, è proprio nell'insieme di quei principi di valore cui si è fatto riferimento. A tal punto, sarebbe più giusto, da parte dell'autore, condurre una battaglia garantista e solidarista su basi esplicitamente politiche, senza pretendere di ottenere importanti risultati, in termini di eguaglianza sociale, attraverso la "*critica giuridica dell'istituto proprietario*". L'autore, infatti, ritiene che l'esercizio del diritto di proprietà costituisca fonte di diseguaglianza sociale; al contempo, considera i diritti sociali come fondamentali, meritevoli dunque di maggiori garanzie. In tal modo, egli sembra pensare che la distinzione strutturale tra i diritti fondamentali e il diritto di proprietà possa risultare foriera non solo di una migliore conoscenza teorica, ma anche di un autentico progresso sociale. Di nuovo, si colgono un formalismo ed un'astrattezza tipici delle argomentazioni di Ferrajoli, troppo schiacciate sulla preminenza del discorso teorico-generale; invero, come pure si dirà, il tema dell'eguaglianza sociale è un tema innanzitutto politico o economico-politico e soltanto secondariamente analizzabile secondo un approccio *simpliciter* giuridico o istituzionale.

L'insistenza stessa dell'autore sugli importanti traguardi raggiungibili, in termini di tutela dei diritti sociali, pur considerati fondamentali, nei nostri ordinamenti giuridici, attraverso più o meno innovative tecniche giurisdizionali di garanzia, appare, per un verso, troppo pretenziosa e, per altro verso, scarsamente realistica. Sembra pretendere troppo l'idea di assicurare una reale garanzia ai diritti sociali prevalentemente a mezzo di istituti giurisdizionali; non solo per la tendenziale inefficacia di tale tutela, ma anche perché l'attuazione degli obiettivi insiti in questi diritti dipenderebbe da un impegno primariamente politico ed amministrativo, più che giudiziale. Più in generale - come è stato intelligentemente notato da Danilo Zolo -, il problema di una maggiore eguaglianza sociale, obiettivo cui pure tende il garantista Ferrajoli, non sembra risolvibile *simpliciter* o prevalentemente attraverso il ricorso a forti tutele di tipo giudiziario. La questione richiederebbe un approccio politicamente più critico nei confronti dell'assetto economico-sociale del capitalismo globale: invero, la progressiva inefficacia delle prerogative stabilite dai diritti sociali - persino costituzionalmente proclamati - dipende dall'egemonia dei meccanismi del mercato, dall'erosione del *politico*, dal depotenziamento normativo del diritto, e certamente non dall'esercizio più o meno egoistico del diritto di proprietà ovvero dalla mancanza di adeguate garanzie. In questo caso emerge un contrasto non solo e non tanto tra una pretesa iper-normativistica, implicita nel discorso di Ferrajoli, e un atteggiamento giuridicamente



più realistico: si tratta, come si dirà, di un *deficit* epistemologico nell'analisi dei nostri complessi sistemi sociali.

Anche le altre tesi sostenute da Ferrajoli non hanno un fondamento "scientifico", nel senso puramente formale implicato dalla sua proposta teorico-generale, bensì chiaramente assiologico. In questo caso, tuttavia, l'autore giustifica quelle tesi ancora una volta su osservazioni di carattere empirico o giusdogmatico - e perciò presuntivamente *wertfrei* -, facendole in buona parte derivare dalla mera efficacia normativa del diritto positivo, costituzionale ed internazionale.

Nella polemica avverso Thomas Marshall, il quale notoriamente fa dipendere l'ascrizione dei diritti soggettivi unicamente dallo *status* di cittadino, Ferrajoli argomenta sulla base del diritto positivo: i diritti fondamentali sono oggi attribuiti, sia dalle carte costituzionali che dal diritto internazionale, a tutte le persone, indipendentemente dalla cittadinanza nazionale. Quanto affermato dall'autore appare indiscutibile, sul piano che egli stesso chiama "giusdogmatico"; ma naturalmente non sembra affatto sufficiente a confutare, per così dire, la tesi di Marshall. E questo non soltanto perché la concezione marshalliana ha un rilievo primariamente sociologico e non di diritto; ma soprattutto perché l'attribuzione *de iure* dei diritti fondamentali indipendentemente dalla cittadinanza sembra, purtroppo, una petizione di principio, politicamente irrealistica e giuridicamente inefficace. In realtà, come lo stesso Ferrajoli chiaramente ammette, la critica a Marshall si fonda su di un'idea kantianamente universalistica sia dei diritti fondamentali che del diritto in generale (si pensi, in particolare, alla prevalenza del diritto cosmopolitico su quello statale). Invero, l'idea secondo la quale dalla positivizzazione, sul piano del diritto costituzionale e di quello internazionale, dei diritti dell'uomo - potrebbe dirsi, nel linguaggio di Ferrajoli, dei diritti fondamentali *tout court*, in quanto prerogative della persona indipendenti dallo *status civitatis* -, discende l'universalità dei diritti soggettivi, ci sembra iper-normativistica. In altri termini, essa tende a rimuovere quelle condizioni economico-politiche, ma anche di etica pubblica, che rappresentano la possibilità stessa dell'*esercizio* dei diritti soggettivi (al di là della mera *titolarità* degli stessi); in definitiva, trattasi di una concezione che pretende troppo dall'efficacia del diritto positivo. Peraltro, l'ascrizione dei diritti in base alla cittadinanza politica risulta anche dal nesso democrazia-diritti, per cui i diritti individuali implicano quella partecipazione istituzionale alla *societas* che a sua volta dovrebbe fondare la legittimità costituzionale della sovranità (si pensi alle tesi di Habermas (46)). Prendere sul serio il costituzionalismo, dunque, non dovrebbe significare la rimozione della cittadinanza politica né, ovviamente, del problema istituzionale della garanzia dei diritti; da questo lato, occorrerebbe ben distinguere il diritto costituzionale da quello internazionale: il primo, oltre all'importante discorso sulla legittimità, è potenzialmente più realizzabile e "giustiziabile", mentre il secondo sembra tendenzialmente privo di efficacia, proprio in relazione al concreto esercizio degli *status* individuali.

Chiaramente, non si vuole certo contrastare una tutela anche internazionalistica dei diritti; *in primis*, il problema sembra essere più economico-politico che giuridico: siamo certi che un'assistenza efficace di tipo universalistico - per esempio agli immigrati irregolari - dipenda soltanto o prevalentemente da un certo tipo di legislazione internazionale? Pur senza accedere necessariamente a posizioni marxiste, non sarebbe il



caso di evidenziare il problema strutturale del capitalismo globale? In altri termini, io penso che le ineguaglianze e le profonde ingiustizie che sussistono con riferimento, ad esempio, alle migrazioni di massa, siano il frutto di un certo sistema economico-sociale, il quale andrebbe affrontato materialmente e non appellandosi *simpliciter* alla Carta delle Nazioni Unite. Anche senza ritenere di dover fare la rivoluzione *hic et nunc*, è lecito ipotizzare (e lottare per) una società più giusta? Oppure, l'adesione pedissequa ai principi assiologici del diritto positivo internazionale - purtroppo largamente ineffettuale - ci esime da una possibile critica dell'economia politica? Invero, mi sembrerebbe ingenuo e concettualmente povero sopravvalutare l'efficacia normativa del diritto positivo, a fronte dei grandi mutamenti della società capitalistica, in cui ad esempio si assiste ad una generalizzata mercificazione del lavoro, senza porre innanzitutto il problema di una trasformazione anche strutturale dell'economia globale e del suo modello di sviluppo.

Ma, d'altronde, la questione si porrebbe anche rimanendo su di un terreno primariamente giuridico e "liberale", ossia senza necessariamente criticare, magari marxisticamente, il capitalismo globale. Dal lato della filosofia del diritto, è stato di recente notato, con acume, che la divaricazione tra il dichiarato universalismo dei diritti, sulla scala del diritto internazionale, e la loro inefficacia, non può qualificarsi come una mera "lacuna" - da deprecare e da colmare richiamandosi *simpliciter* alla normatività del "giuridico". Si tratta, invece, di un *problema strutturalmente concettuale*, che la teoria del diritto deve affrontare con realismo, se non voglia rischiare di proporsi inutilmente sul panorama delle scienze sociali (47).

Argomentazioni in parte analoghe, quanto al problema della fondazione, valgono per le successive due importanti tesi sostenute da Ferrajoli: quella riguardante la *democrazia sostanziale* e quella riferibile alla distinzione ontologica tra i diritti e le loro garanzie.

Quanto alla prima, sostenere che la natura costituzionale della democrazia vigente si desume dalla mera lettura della carta fondamentale - sarebbe frutto cioè di un'analisi che Ferrajoli chiama *giusdogmatica* - non significa fondare in modo scientifico, ossia *wertfrei*, l'idea stessa di democrazia costituzionale (che nell'autore diviene poi *sostanziale*). E ciò per due essenziali motivi. *In primis*, perché la costituzione stessa non è neutrale: la prevalenza della norma costituzionale su quella ordinaria è implicata da una certa idea del potere, il quale deve essere *limitato* e *legittimo*, nonché coerente con la garanzia dei diritti dei cittadini (è dunque il portato del costituzionalismo contemporaneo, il quale a sua volta è anche un'ideologia e non solo un "paradigma giuridico"). In secondo luogo, perché la concezione della democrazia costituzionale non è soltanto dogmatica ma anche *normativa*, rappresentando altresì l'idea della democrazia come dovrebbe essere, o si vorrebbe che fosse, e non la mera "fotografia" della costituzione positiva.

In più, l'autore non si limita a esporre le ragioni che fondano il modello della democrazia costituzionale: egli chiama la democrazia vigente come *sostanziale*, ritenendo il potere politico impossibilitato a rompere gli argini costituzionali e a non garantire i diritti, inidoneo a cambiare l'assetto costituzionale. La democrazia sarebbe sostanziale fino al punto di non essere più qualificabile come un "metodo per pretendere le decisioni"; nel quadro ferrajoliano, le decisioni debbono rispecchiare i principi e i diritti costituzionali, quasi consumando lo spazio discrezionale del *politico*. Senza



dilungarmi su questa tesi, è appena il caso di avvertire che essa rappresenta un'ulteriore forzatura normativa non giustificabile scientificamente: non sarà certo la democrazia costituzionale vigente a distruggere le prerogative della politica, né tantomeno a eliminare il problema della legittimità della stessa costituzione. Riservandomi di ritornare su tale questione, qui è sufficiente ribadire che la democrazia sostanziale è a sua volta un'idea politico-normativa della democrazia, non ricavabile né dalla mera lettura della costituzione vigente né tantomeno dalla proposta teorico-generale di Ferrajoli sui diritti fondamentali.

Infine, vi è l'importante tesi dell'autore sulla distinzione ontologica tra i diritti e le loro garanzie. La mancanza di garanzia di un diritto costituisce soltanto una lacuna che il legislatore deve colmare, in quanto la statuizione positiva di un diritto è la sua indiscutibile validità. Di nuovo, Ferrajoli argomenta sulla scorta del diritto positivo e, su basi apparentemente scientifiche, "confuta" persino Hans Kelsen, il quale identificava il diritto individuale con la sua garanzia, facendo in sostanza coincidere, sotto questo profilo, validità ed effettività. Indipendentemente dalla diatriba con Kelsen, e anche al di là del confronto tradizionale tra l'approccio normativistico e quello giusrealistico, su cui occorrerebbe dilungarsi con più attenzione, qui mi interessa semplicemente sottolineare come il fondamento della tesi ferrajoliana non consista nello *ius positivum*, bensì nel solido garantismo dell'autore. Non pare che si possa pretendere di sostenere questa tesi su diritti e garanzie argomentando in termini puramente giusdogmatici; forse non si tratta nemmeno di un atteggiamento iper-normativista, ma probabilmente del riflesso teorico-giuridico del garantismo. Certo, l'idea di attribuire efficacia normativa a un diritto soggettivo privo di garanzia dovrebbe rafforzare questo diritto; rimane da capire, però, quale valenza politica possa avere tale concezione. In tal caso, è come se la normatività dell'ordinamento giuridico, inclusi i diritti individuali positivi, costituisca il riflesso dell'*ordo* formalizzato, quasi *more geometrico demonstrata*. Ma in questo modo non solo si fa prevalere, anche disciplinarmente, la teoria del diritto sulla sociologia del diritto; più pericolosamente, si rischia di sganciare completamente il diritto dalla sua efficacia, un rischio che neppure il "formalista" Hans Kelsen era disposto a concedere: così si spiega, invero, le tesi kelseniane secondo cui la validità dell'ordinamento dipende dalla sua efficacia, la quale dunque costituisce *conditio sine qua non* della stessa normatività del giuridico.

Certamente, in relazione alla singola norma, non ha da trattarsi di un'efficacia totalizzante: quasi come se il diritto fosse già realizzato nel contesto sociale, come se non avesse una sua propria forza orientativa ed istituzionale. Tuttavia la normatività del giuridico, se non si riduce a pura forma, sta in un certo rapporto con il mondo sociale, in quanto - come ci ricorda, ad esempio, Herbert L. A. Hart - determinante per l'ordinamento è anche l'uso della norma da parte dei consociati, dunque l'*ethos* che è alle spalle del diritto (48). Inoltre qui non si discute tanto o soltanto della norma giuridica *tout court*, ma di quella che ascrive un diritto, magari fondamentale. In questo caso, una sistematica inefficacia non può che ripercuotersi sul diritto positivo: se il costituzionalismo, come sembra pretendere Ferrajoli, va "*preso sul serio*", allora non sarebbe serio parlare di validità o imperatività della norma che ascrive un diritto quando l'ordinamento ne disattende regolarmente la sua garanzia e realizzazione. E si badi che Ferrajoli non fa riferimento soltanto alla garanzia giurisdizionale o secondaria di un diritto soggettivo, ma anche alla garanzia primaria, ossia all'obbligo corrispondente al



diritto. La mancata previsione dell'obbligo non si ripercuote minimamente sulla validità e la normatività del diritto soggettivo: francamente, mi sembra un'affermazione alquanto azzardata, sia sul piano logico che su quello giuridico (49). Un conto è una certa quota di fisiologica inefficacia del diritto; altro una sistematica ineffettività; ed altro ancora è addirittura la mancata stipulazione normativa della garanzia o dell'obbligo corrispondente al diritto.

Per molta dottrina, anzi, al diritto deve corrispondere la previsione dell'obbligo altrui e della sua garanzia: pena l'insussistenza del diritto statuito. E questo vale persino per Hans Kelsen, il quale è il padre del normativismo novecentesco e certamente non un radicale "giusrealista".

Dunque, proiettare la forza normativa del diritto soggettivo totalmente oltre la sua efficacia non favorisce la garanzia di quel diritto, se non in termini puramente formali. In più, qualificare come una semplice "lacuna" la mancanza di garanzia giuridica lascia pensare che il legislatore sia meramente obbligato a costruire la garanzia, quasi si trattasse di ingegneria istituzionale e non di volontà politica. Infine, sarebbe utile distinguere tra i vari tipi di diritti e chiarire che la garanzia di un diritto è un fenomeno complesso, non ascrivibile soltanto all'amministrazione o alla giurisdizione, ma anche a quelle molteplici condizioni sociali che possano davvero consentire di realizzare una prerogativa giuridica individuale. *In fondo, il diritto non è soltanto ordine giuridico, ma è anche un medium sociale: circostanza "realistica" che tuttavia il giurista Ferrajoli non sembra né cogliere né argomentare adeguatamente.*

In definitiva, al di là dell'approfondimento di merito che certamente richiedono le tesi di Ferrajoli, e nonostante i chiarimenti da lui aggiunti, può dirsi che il nostro autore si richiami assiologicamente a principi in gran parte condivisibili, facendoli però giocare su di un terreno epistemologico poco accettabile. Come ha scritto Ermanno Vitale, il quale pure assume come giuste le implicazioni ideali del discorso ferrajoliano (finanche la sua indignazione, il suo "côté filosofico"), "ciò che non [è] condivisibile è il proporre come implicazioni di una teoria generale del diritto *more geometrico demonstrata* questa indignazione, questi giudizi, questi indicazioni" (50). In tal modo, come sottolineato da Vitale, è come se il costituzionalismo rettammente inteso - alla stregua di un discorso teorico-generale illuminato dalla *recta ratio* - rendesse inutile la discussione politica sul "che fare": invero, la democrazia rischierebbe di essere semplicemente esecutiva di un disegno non solo e non tanto "costituzionale", quanto immaginato a tavolino dal filosofo del diritto, *rectius*: dal teorico generale.

* * *

Il terzo e il quarto tema che vorrei brevemente discutere - la questione della *democrazia cosiddetta sostanziale*; la questione del "costituzionalismo" tra diritto e politica - possono delinearli insieme, data la loro contiguità argomentativa.

Ferrajoli, così come altri autori, a partire da *Diritto e ragione* per giungere ai suoi ultimi lavori, ha ben delineato i tratti essenziali del modello della democrazia costituzionale. Il nostro autore "prende sul serio" il costituzionalismo, tematizzandolo in modo da configurarlo come un nuovo paradigma giuridico-istituzionale che dà forma e sostanza al contemporaneo *stato di diritto*. In più, egli ha il merito di argomentare intorno al costituzionalismo in relazione alla filosofia giuridica del positivismo, cui pure aderisce.



Ad ogni modo, quel che convince di meno del magistero ferrajoliano, sotto il profilo della teoria democratica, non è l'idea di democrazia costituzionale - peraltro in gran parte desumibile dalla legislazione positiva -, quanto quella di *democrazia sostanziale*.

Nella democrazia costituzionale, il potere normativo è sottoposto ai vincoli della costituzione rigida, ed è a tal proposito che Ferrajoli discorre di validità sostanziale della legge, il che a suo giudizio rappresenta un completamento, se non un rinnovamento radicale, del paradigma giuspositivistico. Il diritto è a sua volta soggetto al diritto (costituzionale), tanto da poter parlare, ad esempio in *Principia iuris*, di gius-costituzionalismo (51). Nel nuovo paradigma statutale, la democrazia non può più essere intesa in senso meramente formale o procedurale; non tanto perché essa presuppone - ad esempio come avviene in Habermas - l'esercizio di determinati diritti, quanto perché non può decidere sui diritti fondamentali ed anzi deve compiersi nella realizzazione di tali diritti (peraltro costituzionalmente previsti). Di qui, il tema della *democrazia sostanziale*: la democrazia è ora vincolata anche alla sostanza delle sue decisioni, pena l'invalidità o illegittimità della deliberazione.

Si avverte, però, uno scarto tra i concetti di democrazia costituzionale e democrazia sostanziale: mentre la prima è un dato non controvertibile, a legislazione vigente, data la natura rigida della costituzione e il nuovo assetto tra le fonti del diritto, la seconda invece si rappresenta come una concezione fortemente normativa e certamente più criticabile. I problemi posti dalla democrazia sostanziale, in realtà, sono almeno i seguenti: la questione dell'*auctoritas*; l'erosione dello spazio decisionale del potere democratico; l'indiscutibilità del costituzionalismo nella sua applicazione legislativa, quasi si trattasse della *recta ratio* trasferita al diritto.

Un'autrice come Anna Pintore ha sollevato vari temi critici a proposito della concezione democratica ferrajoliana. *In primis*, l'autrice rileva come i diritti fondamentali, in Ferrajoli, pur avendo un significato assiologico, sono posti dal potere, dall'*auctoritas*; siccome, tuttavia, essi vengono compresi nella costituzione, la quale è sovraordinata alla legislazione ordinaria, gli stessi sarebbero non suscettibili di decisione avversa: la legge deve conformarsi ai diritti. In questo modo, Ferrajoli, sia pure in un quadro giuspositivista, sembra superare per sempre il contrasto tra *ius* e *lex*, conformando definitivamente l'autorità al diritto. Tuttavia, il ragionamento di Ferrajoli, per quanto apparentemente confortato dal quadro giuridico vigente, non sembra così pacifico: una difesa così totalizzante dei diritti fondamentali pretenderebbe, ad esempio, una fondazione di valore, giusnaturalistica o etico-cognitivistica, il che però non avviene nel discorso dell'autore. I diritti sono posti dall'*auctoritas*, ma, al contempo, ne sarebbero immuni: invero, non ci sembra affatto un'affermazione indiscutibile o realistica. Condivisibilmente, rileva Pintore: "I teorici del radicamento oggettivo dei diritti spesso cadono nell'errore di scambiare la realtà giuridico-politica con le teorizzazioni su di essa, nel senso che talora paiono ritenere sufficiente la pura e semplice critica alla teoria (giuspostivistica) che riduce il diritto all'*auctoritas* per considerare in tal modo risolto *anche* il problema politico-giuridico dell'autorità storica. Ma, ovviamente, questo è solo un *wishful thinking*; ovviamente non basta negare il principio cardine del giuspositivismo, *auctoritas non veritas facit legem*, per dissolvere l'autorità politica in carne ed ossa, la quale esiste a dispetto di qualunque critica al principio, ed è poi quella che dovrà svolgere, in modi da determinare, il necessario compito di conferire (o



riconoscere) i diritti e di provvedere alla loro amministrazione nel mondo reale, non in quello armonioso della teoria” (52).

Se il costituzionalismo non è il giusnaturalismo, e se la costituzione non è il diritto naturale, allora la legge costituzionale a sua volta è frutto dell'*auctoritas* e non può dunque prescindere dal problema del potere e della decisione. Ferrajoli, invece, aderendo ad una filosofia neo-contrattualistica, sembra pensare che il patto costituzionale sia una sorta di *ragion pratica* applicata al potere e al diritto, logicamente giustificato e tendenzialmente irreversibile. Si tratta, comunque, di mera teoria, perché in tal modo, come avverte Pintore, non si elimina affatto il problema storico dell'*auctoritas*, la quale peraltro non va vista necessariamente in contraddizione con il diritto e i diritti. Si pensi a Hobbes e alla portata artificiale, ma anche razionale e regolativa dell'autorità (53); e si pensi, più semplicemente, al dato storico delle costituzioni: queste rappresentano comunque una decisione, ad esempio da parte dell'*assemblea costituente*, e di certo non un contratto stabilito all'unanimità, valido una volta e per sempre.

Non solo Ferrajoli sembra superare indebitamente il problema dell'*auctoritas*; ma tende a rimuovere anche l'esigenza di ancorare i diritti alla democrazia, ossia al substrato di discussione pubblica e alla successiva decisione, che è poi l'essenza della democrazia. I diritti fondamentali, nel quadro del nostro autore, albergano nella costituzione, ma non nell'autonomia morale e politica dei loro titolari. Alla tesi di Anna Pintore, secondo cui “crediamo nei diritti perché crediamo nell'autonomia degli individui” (54) -, Ferrajoli risponde: “niente affatto: l'autonomia è solo uno dei diritti, per di più sottoposto alla legge e non certo più importante del diritto alla vita o della libertà di coscienza o dell'immunità da torture” (55).

Sfugge all'illustre giurista, a mio avviso, che l'autonomia di cui discorre la Pintore ha un significato non soltanto giuridico, ma altresì morale ed etico-politico, ed essa corrisponde a quella “rivoluzione copernicana” che ha caratterizzato la modernità e il suo discorso dei diritti, come limpidamente riconosciuto da Norberto Bobbio. Perciò sganciare i diritti dall'autonomia morale ed etico-politica - e quindi anche giuridica, come sostiene Habermas in *Faktizität und Geltung* - dei *cives*, equivale fondamentalmente a misconoscere il portato culturale e politico della modernità. L'autonomia degli individui non è soltanto un diritto o un diritto-potere sì come configurato dall'ordinamento positivo (magari costituzionale): è altresì una caratteristica etico-politica, per cui si è modernamente alimentata la “lotta per i diritti” e senza la quale difficilmente si sarebbe giunti alla positivizzazione di tali importanti prerogative giuridiche. Ferrajoli, di nuovo, nonostante alcuni riferimenti “realistici” presenti in *Principia iuris*, sembra concepire il diritto e i diritti come sconnessi dal substrato etico-politico di fondo.

Più in generale, ci sembra che l'autore non tematizzi adeguatamente i nessi storici e teorici tra il sistema del diritto e le altre dimensioni sociali, in particolare la politica e l'etica pubblica. Sicuramente in buona fede e mosso da un autentico garantismo, Ferrajoli, pur di salvaguardare determinati diritti, arriva persino a sostenere la inopportunità di vagliare la reale volontà politica dei cittadini. In un rilevante passaggio, l'autore si oppone alla tesi secondo cui i diritti fondamentali “presuppongano di fatto” la loro condivisione morale, anche soltanto della maggioranza dei cittadini; i diritti umani



stessi non esprimerebbero alcuna “etica condivisa”. La stessa Dichiarazione dei diritti del 1789 sarebbe stata supportata da un’esigua minoranza e sarebbe decaduta se “messa ai voti”; e, specialmente, “*ancor oggi sarebbe da temere un referendum sulle garanzie penali e processuali*” (56). L’autore, così, non soltanto, come si diceva, salta completamente il nesso democrazia-diritti; ma sembra disinteressato persino al rapporto tra l’etica pubblica di una *societas* e la civiltà giuridica che essa esprime. Per Ferrajoli sarebbe pericoloso, “da temere”, il sondare le idee dei cittadini circa i loro stessi diritti. In tal modo, la garanzia dei diritti assume un valore chiaramente *paternalistico*, che cade dall’alto sulle teste dei consociati. Ignorare peraltro l’*ethos* sociale comporta anche ignorare l’importanza del ruolo dei consociati nell’uso del diritto e, in particolare, delle norme che ascrivono i diritti soggettivi (si pensi, di nuovo, alle lucide tesi di Herbert L. A. Hart (57)). Rimarrebbe, inoltre, da capire in qual modo opererebbe la garanzia giuridica degli *status* individuali in una società nella quale non vi sia un consenso, almeno maggioritario, nei loro confronti: sarebbero essi imposti dal potere? E il potere avrebbe interesse a far valere questi diritti sganciati dall’autonomia dei cittadini? Ed ancora: per quanto tempo durerebbe una legislazione, ordinaria o costituzionale, che disciplini i diritti soggettivi se essa non risulti in sintonia con l’etica pubblica della società? Una normativa di questo tipo sarebbe poi immutabile? Si evidenzia nuovamente un’idea apparentemente neo-contrattualistica della costituzione, la quale in Ferrajoli sembra rivestire gli aspetti di una ragion pratica non più discutibile - forse nel nome del garantismo -, magari immodificabile persino a dispetto dell’evoluzione sociale.

Pertanto il riferimento dell’illustre giurista al carattere storico del costituzionalismo e all’importanza politica della “*lotta per i diritti*” - aspetti che dunque intende riconoscere come essenziali - sembra invero dissonante, sul piano epistemologico ma non soltanto. Lucidamente ha rilevato Anna Pintore: “Sotto il profilo psicologico, vale la pena di notare il tasso di sfiducia che questa teoria implica nei confronti di quegli stessi movimenti sociali, razziali e d’opinione a cui pure si accredita il merito di aver determinato il riconoscimento giuridico dei diritti fondamentali, favorendo l’imporsi di un’*opinio* comune, che i nostri ordinamenti sono stati costretti presto o tardi a recepire. C’è una certa dissonanza psicologica tra la simpatia morale per le lotte ‘dal basso’ che hanno prodotto i diritti, e l’atteggiamento in fondo aristocratico e paternalista, quantunque illuminato, di chi vuole oggi sottrarli alle scelte di coloro che li hanno scelti, e affidarli interamente alla oculata amministrazione del filosofo o, il che è la stessa cosa, alla occulta amministrazione dell’interprete. C’è una certa dissonanza pragmatica tra questa esaltazione ultimativa dei diritti e la loro estromissione dalla sfera dell’autonomia morale, e dunque politica, dei loro titolari” (58).

* * *

Infine, vorrei sottolineare alcuni aspetti epistemologici del discorso di Ferrajoli poco convincenti, i quali si evidenziano ove l’autore offre un’analisi nettamente formale o formalistica del diritto, evitando un approccio più complesso e “realistico” nei confronti del giuridico (e del sociale).

Tanto si manifesta, innanzitutto, già nell’ambito della teoria del diritto. Come rilevato da Danilo Zolo, Ferrajoli sembra aderire ad una teoria generale intesa come “*una disciplina avalutativa e ideologicamente neutrale, secondo i canoni più ortodossi*



(carnapiani) del neopositivismo logico viennese”. Questo significa che l’autore considera la disciplina della teoria generale del diritto come totalmente *wertfrei*, in contrapposizione, ad esempio, alla filosofia del diritto che, non certo casualmente, egli qualifica sovente come *filosofia della giustizia*. Ma i concetti descritti dalla teoria generale non sempre si prestano ad essere definiti unicamente per i loro aspetti formali e strutturali; è proprio il caso, ad esempio, dei diritti fondamentali. Si è veduto, infatti, alla stregua del discorso di Michelangelo Bovero, che la qualifica di “fondamentale” del diritto soggettivo è carica di valenze etiche e politiche - derivanti peraltro dall’esperienza storica - e mal si presta ad una descrizione formalistica. Ferrajoli giunge persino a considerare valida in assoluto, sul piano logico-giuridico, la sua proposta teorico-generale, indipendentemente dal carattere etico-politico dell’ordinamento; mi sembra, invero, un ragionamento poco fondato, se si consideri che il concetto di diritto fondamentale sarebbe persino difficilmente formulabile in un contesto diverso da quello moderno e occidentale. Chiaramente, Ferrajoli è libero di proporre la sua idea formale dei diritti fondamentali; ma non sarebbe giusto offrire una tale definizione, prescindendo dalle condizioni storiche per cui hanno preso forma *quei* diritti soggettivi, così qualificati dall’autore.

Non casualmente l’autore sovente si riferisce alla filosofia del diritto qualificandola come *filosofia della giustizia*. In tal modo, Ferrajoli lascia ritenere che la filosofia del diritto abbia ad oggetto unicamente i valori (evidentemente non razionali) della giustizia, mentre soltanto la teoria generale può descrivere scientificamente (ossia razionalmente) il diritto. Indipendente dalla diatriba, di pertinenza della filosofia morale, circa la conoscibilità razionale dei valori (“cognitivismo etico”), è comunque certo che il diritto, ontologicamente, intreccia fatti e valori; com’è noto, si tratta d’una fenomenologia sociale complessa, certamente “impura”. La stessa *Reine Rechtslehre* di Hans Kelsen ha rappresentato un tentativo (un grande tentativo, in gran parte riuscito) di descrivere scientificamente, e quindi in modo “puro”, quel fenomeno così complesso che chiamiamo diritto; come ha sottolineato Alfonso Catania, nel caso di Kelsen “è la concezione che vorrebbe essere pura, non l’oggetto” (59). Ne consegue che un approccio attento ai valori è altrettanto scientifico di un’analisi presuntivamente *wertfrei* (si pensi alla teoria giuridica di un Habermas). Per questo, sarebbe opportuno discorrere ancora, in termini disciplinari, di filosofia del diritto e non meramente di filosofia della giustizia: un approccio teorico-generale non presuntivamente *wertfrei* al diritto è *tout court* “filosofia del diritto”, e non “filosofia della giustizia”, perché non ha ad oggetto soltanto i valori, ma i *fatti* e i *valori* del diritto. In definitiva, ritengo che l’uso, da parte di Ferrajoli, della terminologia “filosofia della giustizia” non sia un dato solo formale, ossia concettualmente innocente: è un’implicazione, da un lato, della sua adesione ad una versione formale ed “ortodossa” della teoria generale e, dall’altro, di una considerazione tendenzialmente irrazionalistica della filosofia del diritto.

Un ulteriore fattore critico della teoria giuridica ferrajoliana risiede nella discutibile idea del rapporto tra il diritto e gli altri sistemi sociali, in particolare l’economia. Con notevole rigore semantico, l’autore ben distingue, ad esempio, il diritto di divenire proprietario dal diritto di proprietà: l’uno è universale, dunque fondamentale; l’altro è *excludendi alios*, e pertanto non sarebbe fondamentale, consistendo, in pratica, nell’esercizio del diritto di proprietà. Su di un piano puramente teorico-analitico, e coerentemente col pensiero dell’autore, la distinzione parrebbe giusta; sul piano pratico,



invece, tende ad avere scarsa rilevanza. Ed infatti, al diritto (fondamentale) di divenire proprietario consegue - a certe condizioni - il diritto di proprietà, nel suo concreto esercizio. Scindere i due diritti, dal lato pratico-giuridico, è dunque abbastanza specioso; e lo diventa soprattutto qualora si ritenga, come ritiene l'illustre giurista, che l'esercizio del diritto di proprietà - diversamente dal diritto di divenire proprietario - genererebbe diseguaglianza sociale ed economica. I due diritti si implicano a vicenda e perciò non è ben comprensibile perché da essi dovrebbero derivare, rispettivamente, diverse conseguenze sociali. Da questo lato, discorrere, da parte di Ferrajoli, di "*equivoco semantico*" in relazione alla teoria lockeana ovvero, specularmente, alla concezione marxista della proprietà mi sembra, invero, *surreale*: quasi come se il carattere storicamente fondamentale, anche *de iure*, del diritto di proprietà nelle società occidentali - e in particolare di un certo tipo di "proprietà" - sia il frutto di un errore terminologico, in cui sarebbero incorsi il liberalismo e il marxismo, e non, invece, il portato stesso del capitalismo e della sua ideologia.

Ma poi: è proprio vero che la diseguaglianza economica, anche giuridicamente riguardata, è principalmente l'effetto del dispiegarsi dell'istituto proprietario (ad esempio di un qualunque diritto di credito)? Sembra emergere, dal lato di Ferrajoli, una polemica nei confronti della proprietà, in quanto foriera di diseguaglianza, politicamente fuori bersaglio; non, infatti, la proprietà come tale determina iniquità bensì altri meccanismi dell'economia capitalistica, in cui si esercita un particolare tipo di proprietà, ad esempio quella che ha ad oggetto i "mezzi di produzione". Come ci ricorda Danilo Zolo, lo stesso Marx non ha mai criticato la proprietà in se stessa, bensì "la proprietà privata dei mezzi produttivi, che a suo giudizio era l'architrave dell'economia capitalistica". Prosegue l'autore: "la sua critica riguardava proprio quella illimitata facoltà di possedere - non più proporzionata alla (limitata) capacità di consumo del proprietario e, soprattutto, alla sua (limitata) capacità di lavoro - che è teorizzata e moralmente giustificata dal padre fondatore del liberalismo, John Locke. (...) Marx rifiutava in sostanza quegli aspetti dell'istituto proprietario - essenzialmente il diritto attribuito a tutti gli individui di divenire senza limiti proprietari di beni e strumenti produttivi e di esercitare quindi un'attività economica privata - che (...) Ferrajoli assimila ai 'diritti fondamentali'" (60).

Danilo Zolo considera, condivisibilmente, ancora attuale questo aspetto della critica marxiana della "società liberale", ossia il problema della tensione tra libertà ed eguaglianza in un'economia capitalistica. A suo parere, tale problema rimane insoluto non perché l'origine della povertà sia la struttura esclusiva della proprietà privata, ma perché ad operare in senso antiugualitario sono i potenti meccanismi capitalistici. La diseguaglianza sociale, in tal senso, dipende da una diseguale attribuzione della ricchezza e delle opportunità di accesso alle risorse economiche (e certamente non dalla fruizione egoistica dei beni implicata dal diritto di proprietà). In più, l'autore sottolinea che, oggi, "i meccanismi economici e finanziari dell'economia di mercato operano sempre più efficacemente a livello globale, all'ombra dell'egemonia politico-militare delle grandi potenze industriali che controllano il commercio internazionale, i grandi mezzi di comunicazione di massa, lo sviluppo di nuove tecnologie, la produzione delle armi da guerra e così via" (61).



D'altronde, lo stesso Zolo sottolinea un'ulteriore questione, ossia la disuguaglianza generata dall'esercizio di alcune "libertà fondamentali": alcuni diritti, come l'autonomia negoziale, la libertà di associazione, la libertà di stampa e la libertà di iniziativa economica nel settore dei mezzi di comunicazione di massa, presentano una notevole "capacità acquisitiva", in quanto, a certe condizioni, il loro esercizio produce potere politico-economico e comunicativo a vantaggio dei loro titolari. Peraltro, in un'economia basata sulla concorrenza, spesso "selvaggia", solo determinate élites dispongono delle risorse organizzative necessarie per sfruttare le proprietà acquisitive di questi diritti: e ciò contribuisce ad incrementare libertà e ricchezza per pochi e, corrispondentemente, disuguaglianza e povertà per la maggioranza dei gruppi sociali. Sul punto, conclude significativamente Zolo, "ne deriva che non solo la soddisfazione delle aspettative sociali ma la stessa tutela delle libertà fondamentali rischia di dipendere per ciascun soggetto non dal suo essere titolare di 'diritti fondamentali' ma dal suo potenziale di affiliazione corporativa. *E quanto più potente è l'élite cui il soggetto è affiliato e più elevato è il rango che vi occupa, tanto più efficace è la soddisfazione delle sue aspettative di protezione e l'esercizio dei suoi diritti*" (62).

Questo ragionamento riguarda anche i diritti sociali, per Ferrajoli "fondamentali", in particolare il diritto al lavoro, spesso costituzionalmente e solennemente proclamato (si pensi al primo articolo della Costituzione italiana). Richiamando, in parte, tesi di Jack Barbalet, Danilo Zolo sostiene che "in un ordinamento giuridico che opera in sinergia con un sistema di economia di mercato, il 'diritto al lavoro' non può essere inteso come una pretesa giuridica garantita dalla possibilità di agire efficacemente in giudizio per la sua soddisfazione. Il diritto al lavoro, anche quando è sancito a livello costituzionale, resta nei sistemi ad economia di mercato un diritto non *justiciable* - e cioè non applicabile dagli organi giudiziari con procedure definite - perché nessuna autorità giudiziaria è in grado di comandare ad alcuno, si tratti di un soggetto pubblico o di un soggetto privato, di offrire un posto di lavoro a qualcun altro. (...) *Rebus sic stantibus* la disoccupazione e l'inoccupazione non sono problemi che possano essere affrontati con strumenti giudiziari senza forzare le regole più elementari dell'economia di mercato. (...) *Si tratta dunque di un'incompatibilità fra i codici funzionali di due sottosistemi sociali primari: quello del diritto e quello dell'economia*" (63).

In tal caso, le condivisibili obiezioni di Zolo rivelano un'analisi non adeguata, da parte di Ferrajoli, del rapporto tra il diritto e il sistema economico ma anche della relazione tra i diritti fondamentali e l'*ethos* delle nostre società. Per un verso, l'egemonia del capitale globale implica la dislocazione del potere e la svalutazione del diritto; per altro verso, la conformazione etico-sociale del capitalismo si orienta nella direzione di un nuovo "corporativismo" e non verso l'acquisizione equa e liberale dei diritti soggettivi. *Naturalmente, Ferrajoli è consapevole di queste difficoltà (64); ma la sua risposta non sembra affatto convincente, perché si appella meramente al costituzionalismo, ad esempio "globale", e non mira ad una trasformazione anche materiale e ideologica di un contesto ormai avverso ai principi della costituzione.*

Pertanto, mi sembra discutibile la mancata attenzione di Ferrajoli, laddove pure descrive la crisi indotta dalla globalizzazione, alla cultura politica marxista; l'autore si limita a deprecare i regimi del "socialismo reale", crollati per il loro scarso rispetto delle regole e del diritto, ma non si confronta con il contributo critico del marxismo in ordine



all'analisi delle società capitalistiche. Peraltro, lo scarso rispetto della norma giuridica, anche costituzionale, è oggi un tratto tipico proprio del capitalismo globale; dunque sarebbe opportuno che i giuristi di formazione liberale affrontassero con decisione questo problema, magari mettendo in discussione alcune "certezze moderne" di un'ideologia (il liberalismo) rivelatesi ormai largamente inefficaci. Sorprende dunque che un autore come Ferrajoli, pure tipicamente militante "a sinistra" - ma Bobbio lo definiva "liberale in politica" (65) -, non si rapporti in modo adeguato, almeno a mio giudizio, con la cultura politica socialista.

D'altronde, l'epistemologia dell'autore non consente di affrontare realisticamente, ad esempio, i limiti strutturali del capitalismo globale, i suoi tratti non solo iniqui ma anche illibertari (si pensi alle nuove forme di mercificazione e sfruttamento), il procedere di un potere biopolitico in certi casi di marca schiettamente "imperiale" e postmoderna (66), sovente supportato da una discutibile informazione massmediale, nel contesto più generale della "società dello spettacolo". E non ci sembra, questa, un'obiezione fuori tema, pur essendo Ferrajoli un giurista, in quanto le tesi del nostro autore, partendo dal diritto, si rivelano chiaramente filosofico-politiche; si tratta, invero, di argomentazioni culturalmente discutibili, in quanto descrivono il sociale, anche in chiave normativa, appellandosi semplicemente alla *recta ratio* del costituzionalismo e del diritto costituzionale.

Peraltro, data la portata in qualche modo legittimante dell'ordinamento giuridico, specie di quello costituzionale, con riferimento al contesto economico di fondo, si rivela, in Ferrajoli, anche un rischio *ideologico*: se il costituzionalismo contemporaneo, più o meno effettuale, non contrasta o addirittura legittima politicamente un determinato *status quo*, anche nella prospettiva globalista, allora richiamarsi meramente ai principi costituzionali implica un atteggiamento scarsamente critico, se non paradossalmente acquiescente, nei confronti del sistema economico-sociale.

4. Considerazioni conclusive

Nel delineare alcune considerazioni conclusive - in realtà l'approdo di un discorso critico aperto, sicuramente una traccia per ulteriori riflessioni - va innanzitutto ribadito che, in ogni caso, il magistero teorico-giuridico di Luigi Ferrajoli è degno di ammirazione e rispetto, specie per la lucidità ed il rigore teorico. Peraltro, la proposta ferrajoliana sui diritti fondamentali, unitamente alle ulteriori tesi, riguardate dal lato della teoria generale del diritto, rappresentano una *summa* culturale imponente, di cui il trattato *Principia iuris* è degnamente esemplare.

Non si discute quindi il valore della concezione di Ferrajoli, la quale mi sembra possa definirsi come una sorta di neo-illuminismo giuridico e politico applicato alla tarda modernità, teoricamente coerente e moralmente nobile; ma quegli aspetti della sua teoria che, considerati dal punto di vista di altre scienze sociali e discipline contigue alla teoria generale del diritto - la filosofia del diritto e la filosofia politica *in primis* -, suscitano quei dubbi e quelle perplessità, di ordine teorico-pratico, che prima abbiamo incontrato.

Volendo brevemente ricordare il significato delle obiezioni proposte, si può dire che convince poco del quadro ferrajoliano, all'interno dello stesso discorso moderno,



innanzitutto la concezione del nesso sovranità-diritto. Ove per sovranità va intesa non soltanto l'*auctoritas* - di cui ha discusso brillantemente Anna Pintore - ma anche la politicità, ossia il carattere conflittuale, talvolta polemogeno, sia del diritto che dei diritti soggettivi. Nel nostro autore, invece, il costituzionalismo, inteso come *recta ratio*, sembra fagocitare sia la democrazia - si pensi ai temi del consenso e dell'autonomia, sicuramente sottovalutati da Ferrajoli -, sia il conflitto politico-democratico (la conquista costituzionale dei diritti sembra dar luogo, nella teoria giuridica ferrajoliana, ad un contratto sociale perennemente valido e imm modificabile).

Peraltro, il rapporto sovranità-diritto si ripropone, problematicamente, in Ferrajoli, anche in chiave internazionalistica, soprattutto con riferimento alla questione dell'effettività dei diritti umani. La netta critica dell'autore alla sovranità - considerata addirittura come *opposta* al diritto - sembra rimuovere il problema dell'amministrazione politica dei diritti, specialmente su scala globale; allo stesso modo, l'ostilità di Ferrajoli all'istituto della cittadinanza, ritenuta come un mero privilegio di *status*, sottovaluta l'importanza della partecipazione dei *cives* alla *res publica*, la quale dovrebbe legittimare sia il potere politico che gli stessi diritti soggettivi. Al proposito, Alfonso Catania, nel ricordare l'idea di Ferrajoli di superare la cittadinanza come "tradizionale contenitore di diritti", in favore di un mondo che abbia come unico riferimento giuridico la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, tanto ha avuto modo di notare: "ovviamente, questo dover-essere che viene opposto alla piatta effettività delle cittadinanze nazionali, 'supera' il problema delle garanzie e delle sanzioni che la giuridicità autentica e positiva collega necessariamente all'idea di diritti, attraverso il nesso sovranità-diritto che viene sciolto nell'organizzazione giuridica, senza però che sia indebolito" (67).

Anche il rapporto etica pubblica-diritto mi sembra non ben definito in Ferrajoli, se si pensi alla sua scarsa considerazione - forse di origine kelseniana - del ruolo dei consociati nella costruzione del diritto (si tratta del consenso, ma anche dell'*uso della norma* da parte dei cittadini). In tal caso, il garantismo dell'autore, con lo scopo di "riparare" i diritti dalla maggioranza e da ogni altro "potere sociale", finisce per sganciarli dall'autonomia dei loro titolari e, in definitiva, per sottovalutarne la loro genesi politico-conflittuale.

Non del tutto condivisibile è anche, in Ferrajoli, la relazione diritto-morale. Coerentemente, in quanto giuspositivista, l'autore ne ribadisce con acume la distinzione, finanche nel quadro della democrazia costituzionale: dopo tutto, il gius-costituzionalismo di *Principia iuris* non è il giusnaturalismo. Tuttavia, argomenti come la "validità sostanziale", oltre il mero vigore della norma, la razionalità sostanziale opposta a quella formale, la considerazione del carattere morale dei diritti fondamentali positivi - "la legge del più debole" -, implicati dal costituzionalismo, dovrebbero consigliare maggiore attenzione metodologica sul rapporto tra il diritto e la morale. All'opposto, Ferrajoli non sembra tematizzare adeguatamente la questione, limitandosi ad aggiornare il giuspositivismo al gius-costituzionalismo, come se tale passaggio non determinasse necessariamente riflessioni ulteriori sulla relazione tra il diritto e l'*ethos* sociale. Da questo lato, è più apprezzabile, a mio avviso, lo sforzo teorico di Habermas o degli stessi neo-costituzionalisti i quali, almeno, hanno proposto interessanti analisi - per quanto non sempre condivisibili - circa le trasformazioni del diritto contemporaneo.



A mio giudizio, si tratta di riflessioni non eludibili attraverso il mero richiamo al divisionismo giuspositivista, proprio tenuto conto delle modificazioni del diritto vigente: senza cadere nel giusnaturalismo, è comunque all'ordine del giorno della filosofia del diritto una più adeguata considerazione del nesso tra le due ricordate dimensioni normative, che non si limiti a ribadire una formalistica, quanto inattuale, metodologia positivista (68).

Il problema etico-politico del diritto si ripropone, in termini discutibili, anche nella concezione internazionalistica di Ferrajoli, fautore di un rinnovato cosmopolitismo giuridico - inteso come costituzionalismo globale e federale -, e fondato sull'universalismo dei diritti. L'aspetto più criticabile di tale proposta è il modo in cui l'autore intende l'universalismo, al fine di controbattere alle obiezioni di carattere etico e culturale dei "realisti": l'universalismo giuridico e dei diritti fondamentali non è connotato in senso etico e politico, non è semplicemente frutto della cultura occidentale e può tranquillamente applicarsi globalmente su scala internazionale. Ferrajoli fonda questa argomentazione sul carattere puramente, o primariamente, *logico* dell'universalismo. Come è stato già ricordato, secondo l'autore, : "[Vi è] infatti un altro significato (...) di 'universalismo': quello, qui adottato nella definizione D11.1, risultante dalla forma logicamente universale dei diritti fondamentali, cioè dal fatto che essi sono *conferiti a tutti* in quanto persone o cittadini o capaci d'agire. In questo *sensu logico*, l'universalismo dei diritti fondamentali equivale unicamente all'*uguaglianza*, appunto, in tali diritti dei quali forma perciò il tratto distintivo: formale e non sostanziale, descrittivo e non normativo, strutturale e non culturale, oggettivo e non soggettivo" (69). Questo significato *logico* dell'universalismo, evidentemente l'unico o comunque il più importante per l'autore, si oppone a quello assiologico o di valore ed a quello sociologico; peraltro, l'universalismo "logico" impedirebbe l'imperialismo culturale, non pretendendo né verità né consenso, pur implicando l'eguaglianza globale del genere umano (con riferimento alla titolarità dei diritti fondamentali).

Mi domando: è metodologicamente serio ritenere l'universalismo giuridico moderno, in particolare quello caratterizzante i diritti soggettivi, come privo (necessariamente) di valore "assiologico" e di significato "sociologico"? Può tale universalismo considerarsi in senso meramente logico? Ritorna, a mio avviso, il rischio di una fondazione neo-formalistica della proposta dell'autore, che sfugge al significato etico dei "diritti universali". Invero, sembra disorientante connotare in senso puramente formale e non sostanziale, descrittivo e non normativo, strutturale e non culturale, oggettivo e non soggettivo, l'universalismo giuridico; in realtà, il carattere universale dei diritti fondamentali ne implica necessariamente un aspetto *anche* sostanziale, normativo, e soggettivo-culturale. Anzi, si tratta dei connotati più evidenti e controversi dell'intero discorso dei diritti, i quali implicano un fondamento anche etico-politico (e perciò sostanziale: la "legge del più debole"); una proiezione normativa (i diritti pretendono *normativamente* una loro realizzazione: il tema delle garanzie); una valenza soggettivo-culturale (è l'ineludibile tema del consenso, che è il substrato della discussione pubblica e della democrazia, a meno che non si voglia imporre l'intero *set* dei diritti occidentali, imperialisticamente, a tutto il mondo). L'autore si appella all'universalismo "logico" per superare - ma non per risolvere - i nodi dell'universalismo dei diritti, riproponendo, sia pure in maniera implicita, un costituzionalismo inteso come una sorta di illuministica



recta ratio (si pensi alle giuste critiche di Ermanno Vitale) da applicare alla politica e al diritto, anche su scala globale.

In tal modo, Ferrajoli sembra fondare veritativamente, in senso logico (!), l'universalismo dei diritti, sfuggendo tra l'altro al problema di una fondazione etico-cognitivista dei diritti - esigenza tipica di ogni discorso universalista -, nonostante i saltuari richiami dell'autore alle tesi di Immanuel Kant.

Infine, ribadisco la mia perplessità in ordine all'approccio analitico di Luigi Ferrajoli in ordine al rapporto tra il diritto e l'economia politica del capitalismo. Tanto si evidenzia, come si è veduto, nella considerazione poco realistica del diritto di proprietà e del suo carattere "fondamentale" (misconosciuto dall'autore); ma anche nella posizione di Ferrajoli circa i diritti sociali, pure ritenuti fondamentali: in tal caso, l'autore sembra poco avvertito del contrasto tra il sistema sociale diritto e l'economia (si pensi alle condivisibili obiezioni di Danilo Zolo). Da questo punto di vista, è esemplare il tema del diritto al lavoro, certamente non "giustiziabile" in un'economia di mercato. Più in generale, il traguardo di una maggiore eguaglianza sociale non sembra raggiungibile per il tramite del diritto vigente o di nuove tecniche giurisdizionali; in realtà, dovrebbe affrontarsi con forza il tema delle iniquità *strutturali* di un capitalismo globale praticamente senza freni, che prevale tanto sulla dimensione etico-politica quanto su quella giuridica (determinando, ormai, una crisi netta della modernità).

Peraltro, il carattere tendenzialmente postmoderno della società, alla luce della globalizzazione capitalista, verificabile sia sociologicamente che politicamente, dirompente persino da un punto di vista culturale - si pensi allo sgretolamento delle ideologie, all'egemonia massmediatica ed alla "società dello spettacolo" -, richiederebbe forse un'analisi più critica di quella proposta, in termini prevalentemente giuridico-normativi, dal nostro autore. Vi è la questione, in proposito, di una sorta di "impero" del capitale globale e postmoderno che tende a "spazzar via" il *politico* e a subordinare il diritto alle mere esigenze del "biopotere". Si tratta di trasformazioni davvero imponenti e, in parte, inquietanti, non facilmente controllabili o prevedibili a partire da strumenti concettuali ancorati alla modernità giuspolitica. Si pensi non soltanto al depotenziamento del diritto o all'egemonia della *lex mercatoria*; ma anche, dal lato dell'economia, alla mercificazione, allo sfruttamento, al precariato della forza-lavoro. Sarebbe, invero, consigliabile un'apertura a filosofie politiche più pronte a cogliere il postmoderno: certamente non per aderire pedissequamente al *trend* egemone, ma, al contrario, per criticarne gli effetti e proporre una lotta politica più efficace e all'altezza della posta in gioco.

Non persuade, pertanto, il richiamo di Ferrajoli al costituzionalismo quale chiave di volta per risolvere la crisi della modernità. Sarebbe forse maggiormente necessario un approccio più critico verso la struttura del capitalismo globale; e, in tal senso, un aiuto potrebbe derivare da un rinnovato discorso marxista in funzione di critica dell'economia politica. Sotto questo profilo, a mio modesto parere, dovrebbe riflettere quella parte della cultura liberale sistematicamente ostile ad ogni forma di analisi anche marxiana del sistema sociale.

È un'esigenza importante, a mio giudizio, anche sotto il profilo culturale. Uno dei pericoli insiti, infatti, nel costituzionalismo di Ferrajoli, è uno scivolamento ideologico, di valorizzazione del diritto positivo il quale, tutto sommato, se talora si rivela largamente



ineffettuale, negli altri casi non collide affatto con le iniquità sociali del sistema vigente. Il discorso dei diritti umani, sovente, sembra scarsamente critico e normativo rispetto alla prassi ed anzi, talvolta, viene usato strumentalmente per sconcertanti disegni egemonici e di potere, persino su scala globale (70). Anche dal lato filosofico-giuridico, pur in presenza di costituzioni formalmente ineccepibili, è necessario dunque conservare un punto di vista critico, all'opposto di quanto sembrano implicare teorie come quella di Ferrajoli e, ancor di più, come quelle neo-costituzionaliste. Giustamente, ha sottolineato Alfonso Catania: “se queste correnti giusfilosofiche spostano il dibattito della giustificazione [, della legittimazione dell'obbligo giuridico] al livello della Costituzione, allora non si vede perché questo stesso dibattito, la cui natura è squisitamente etico-politica (...), non debba essere fatto con tutta l'ampiezza di prospettive e la libertà possibili, senza ritenere che la formulazione dei diritti umani incorporata nella Costituzione (tradizione liberale) (...) oppure la modalità di produzione degli stessi (tradizione democratica) siano, di per se stesse, la morale sottratta alla discutibilità e alla critica” (71). Prosegue, condivisibilmente, l'autore: “Se la norma di riconoscimento applicata alla Costituzione ha il carattere del consenso e non più della conoscenza di ciò che è diritto, conoscenza cui *può o può non* accostarsi il consenso - e questo negli ordinamenti liberal democratici è probabile - non sarà possibile avere nei riguardi del dettato costituzionale e del prodotto della deliberazione democratica alcuna riserva critica. E questa è invece indispensabile” (72).

È la stessa esigenza di libertà, a mio parere, propria di una coerente critica dell'economia politica, la quale sarebbe fundamentalmente misconosciuta alla luce di un costituzionalismo globale ideologicamente indiscutibile e di un approccio classicamente “liberale”: si tratta di dispositivi che, oggi, non sembrano neanche porre il problema di una legittima critica, anche strutturale, dello *status quo*.

Note

1. Nel far questo, anche per la parte ricostruttiva, avrò come riferimento bibliografico principale il noto volume L. Ferrajoli, a cura di E. Vitale, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma-Bari, Laterza, I ed., 2001, recentemente riedito nel 2008, ove accanto alle tesi di Ferrajoli figurano importanti contributi critici. Chiaramente, vi saranno cenni anche ad altri saggi dell'autore, in modo da integrare la parte ricostruttiva del suo pensiero. Infine, importante è il riferimento al recente saggio di Ferrajoli, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, 2 Voll., Roma-Bari, Laterza, 2007. Di questo libro proporrò soltanto alcuni accenni, riservandomi di ritornarci, al fine di precisare alcune tesi di Ferrajoli, peraltro già ben delineate nel suo magistero. Per la nozione di “complessità sociale”, vedasi D. Zolo, *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Milano, Ila ed., Feltrinelli, 1996, specie pp. 17-34.

2. L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, cit., p. 5.

3. Cfr. L. Ferrajoli, *Principia iuris*, vol. I, cit., pp. 361-367: si tratta del “terzo postulato del positivismo giuridico”.

4. L. Ferrajoli, *Principia iuris*, vol. I, cit., p. 727, corsivo mio.



5. Cfr. L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, cit., p. 8. L'autore ripropone tali distinzioni in *Principia iuris*, vol. I, cit., pp. 731-742.

6. Sin da ora, va ricordato che, in seguito alle efficaci critiche di vari studiosi che si sono confrontati con la proposta teorica di Ferrajoli, l'autore ha rinunciato ad usare - nella fattispecie - il termine (e il concetto di) *fondare*, ossia a prospettare un nesso di tipo puramente *logico* tra la sua definizione dei diritti fondamentali e le successive tesi da lui ritenute "essenziali" alla democrazia costituzionale. L'autore, dunque, ritratta la sua primigenia, e probabilmente eccessiva, pretesa epistemologica, già in *Diritti fondamentali*, tanto da non più riproporla in *Principia iuris*. Si veda *infra*.

7. L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, cit., p. 11.

8. L. Ferrajoli, *Principia iuris*, vol I, cit., p. 765. Vanno ricordati, altresì, i *diritti culturali*: "Un discorso in parte diverso va fatto per i cosiddetti *diritti culturali*, come per esempio i diritti di talune minoranze o comunità linguistiche o religiose all'insegnamento della loro lingua nelle scuole pubbliche o al rispetto dei loro costumi o ricorrenze religiose. (...) [Tuttavia, diversamente dai diritti comunitari,] tali diritti sono attribuiti universalmente, quali diritti fondamentali, ai componenti della minoranza o della comunità in quanto persone o cittadini, in applicazione del principio di uguaglianza. In altre parole, ove non consistano in privilegi, tutti questi diritti altro non sono che i medesimi diritti di libertà (...) conferiti agli appartenenti alla maggioranza; sicché il loro riconoscimento quali diritti (anche) delle minoranze equivale all'assenza di discriminazioni": L. Ferrajoli, *Ivi*, 766, specificazione mia.

9. Cfr. J. Locke, *Two Treatises of Government*, a cura di P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, trad. it. *Secondo trattato sul Governo*, a cura di L. Formigari, Roma, Editori Riuniti, 1992.

10. L'autore ribadisce, in modo sostanzialmente analogo, l'opposizione diritti fondamentali-diritti patrimoniali in *Principia iuris*, vol. I, cit., pp. 759-766. Forse la novità, anche terminologica, maggiormente degna di nota è la distinzione "tra il diritto di *proprietà come diritto reale* patrimoniale e il diritto di *proprietà come diritto civile fondamentale*": L. Ferrajoli, *Ivi*, p. 769; in ogni modo, "le differenze strutturali sono le stesse che passano tra diritti fondamentali e diritti patrimoniali": L. Ferrajoli, *Ibidem*.

11. L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, cit., pp. 13-14.

12. L. Ferrajoli, *Ivi*, p. 16.

13. L. Ferrajoli, *Ivi*, p. 19.

14. Cfr. L. Ferrajoli, *Ivi*, cit., p. 22.

15. L. Ferrajoli, *Ivi*, p. 27.

16. Cfr. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Wien, 1960, trad. it. di M.G. Losano, *La dottrina pura del diritto*, Torino, Einaudi, 1966, pp. 77 ss..

17. L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, cit., p. 30.

18. L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, cit., p. 31 (specificazione mia).

19. L. Ferrajoli, *Ivi*, pp. 32-33.



20. L. Ferrajoli, *Ivi*, p. 33.
21. L. Ferrajoli, “I fondamenti dei diritti fondamentali”, in Id., *Diritti fondamentali*, cit., p. 316.
22. L. Ferrajoli, *Ibidem*.
23. Cfr. L. Ferrajoli, “Dai diritti del cittadino ai diritti della persona”, in D. Zolo (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 288.
24. L. Ferrajoli, *Ivi*, p. 289.
25. Cfr. L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*, Roma-Bari, Laterza, 1997, particolarmente pp. 47-59.
26. L. Ferrajoli, *Ivi*, p. 49.
27. Cfr. L. Ferrajoli, *Ivi*, p. 51.
28. L. Ferrajoli, *Ibidem*.
29. L. Ferrajoli, *Ivi*, p. 52; cfr. anche H. Kelsen, *Peace through Law*, New York, Chapel Hill, 1944, trad. it. *La pace attraverso il diritto*, Torino, Giappichelli, 1990.
30. Al proposito, vedasi già L. Ferrajoli, *Teoria assiomatica del diritto*, Milano, Giuffrè, 1970.
31. Cfr., ad esempio, L. Ferrajoli, *Principia iuris*, vol. II, cit., pp. 57-62.
32. Così Ferrajoli: “[Vi è] infatti un altro significato (...) di ‘universalismo’: quello, qui adottato nella definizione D11.1, risultante dalla forma logicamente universale dei diritti fondamentali, cioè dal fatto che essi sono *conferiti a tutti* in quanto persone o cittadini o capaci d’agire. In questo *sensu logico*, l’universalismo dei diritti fondamentali equivale unicamente all’*uguaglianza*, appunto, in tali diritti dei quali forma perciò il tratto distintivo: formale e non sostanziale, descrittivo e non normativo, strutturale e non culturale, oggettivo e non soggettivo [!]”: L. Ferrajoli, *Principia iuris*, vol. II, p. 58. Si tratta d’una tesi abbastanza discutibile, come si vedrà *infra*.
33. Per una critica di queste tesi, vedasi L. Baccelli, “Diritti senza fondamento”, in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, cit., pp. 201-216. Cfr. inoltre, D. Zolo, “Libertà, proprietà ed eguaglianza nella teoria dei diritti fondamentali”, in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, cit., specie pp. 68-73.
34. Si veda, in particolare, L. Ferrajoli, *Principia iuris*, vol II, cit., pp. 552-526 (è il paragrafo “Dal diritto internazionale al diritto cosmopolitico. Il paradigma del costituzionalismo e del federalismo globale”).
35. Così Danilo Zolo, “Libertà, proprietà ed eguaglianza nella teoria dei diritti fondamentali”, in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, cit., p. 52.
36. Lo sostiene Michelangelo Bovero, “Diritti e democrazia costituzionale”, in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, cit., specie p. 238.
37. N. Bobbio, *L’età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990, p. XI.
38. L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, cit., p. 6.
39. L. Ferrajoli, *Ibidem*.



40. L. Ferrajoli, *Ibidem*.

41. D. Zolo, “Libertà, proprietà ed eguaglianza nella teoria dei diritti fondamentali”, in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, cit., pp. 53-54.

42. D. Zolo, *Ibidem*.

43. D. Zolo, *Ibidem*.

44. L. Ferrajoli, “I diritti fondamentali nella teoria del diritto”, in Id., *Diritti fondamentali*, cit., specie pp. 121-134. Cfr. anche, L. Ferrajoli, “I fondamenti dei diritti fondamentali”, *ult. op. cit.*, pp. 277-335.

45. Cfr., esemplarmente, D. Zolo, *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, cit., specie pp. 17-34.

46. Cfr. J. Habermas, *Recht und Moral (Tanner Lectures)*, 1988, trad. it., a cura di L. Ceppa, *Morale, Diritto, Politica*, Torino, Einaudi, 1992. Si veda anche J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992, trad. it., a cura di L. Ceppa, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano, Guerini e Associati, 1996.

47. Si veda l’ottima relazione di Geminello Preterossi al Seminario “Il futuro dei diritti: minimalismo o proliferazione?”, Ferrara, giugno 2007. Una versione successiva di questo testo è stata pubblicata su *Ragion Pratica*, 28 (2008), pp. 279-289. Tra l’altro, nota Preterossi: “Il punto decisivo, soprattutto a livello internazionale, è rappresentato invece dalle ragioni *strutturali*, e perciò teoricamente rilevanti, delle lacune. Ovvero concerne i *presupposti* concettuali, teorico-giuridici e istituzionali della costruzione delle garanzie. Cioè la tenuta, e l’intendimento, dell’analogia domestica e di una terzietà efficace ‘oltre lo Stato’. Oppure l’ipotizzazione di alternative credibili a tale paradigma, non solo perché realizzabili, ma perché in grado di assicurare una prestazione in termini di efficacia paragonabile a quella fornita dal modello giuspubblicistico calcato sullo Stato. I diritti presuppongono un assetto di potere in grado di eseguirli. Così come, genealogicamente, una matrice generativa agonistica, fatta di lotte socio-politiche e culturali, dell’avanzamento di pretese di riconoscimento e della costruzione di discorsi egemonici su di esse. Ovvero, ancora, presuppongono uno ‘spazio pubblico’ non desertificato. Tanto più ciò vale per i progetti di ‘realizzazione dei diritti’ su scala globale, così come nelle promesse del globalismo giuridico *liberal*. Essi non a caso entrano in crisi, solitamente, sulla mancata consapevolezza critica della insuperabile genesi politica *anche* dei diritti (non solo *del* diritto o dell’ordine in generale). Una teoria non irrealistica e astrattamente autoreferenziale, o ideologica e strumentale, dei ‘diritti presi sul serio’ dovrebbe presupporre invece prioritariamente l’interrogativo - e la sua previa risoluzione concettuale, modellistica - sulla costruibilità, la natura, la legittimazione, i vincoli di un ordine internazionale dotato di effettività”. La citazione è da G. Preterossi, “[I diritti alla prova del ‘politico’](#)”.

48. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, 1961, II ed. con un *Postscript* dell’autore, a cura di P. A. Bulloch e J. Raz, Oxford, Clarendon Press, 1994, trad. it. *Il concetto di diritto. Nuova edizione con un poscritto dell’autore*, Torino, Einaudi, 2002. Sul ruolo dei



consociati in generale nell'uso del diritto vedasi anche A. Catania, *Decisione e norma*, Napoli, Jovene, 1987.

49. A quel punto, invero, la pretesa indifferenza del diritto positivo all'ineffettività farebbe comunque dipendere la normatività del diritto statuito dalla politica, o più in generale dalle condizioni esterne della sua efficacia.

50. E. Vitale, "Teoria generale del diritto o fondazione dell'ottima repubblica?", in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, cit., pp. 109.

51. Cfr. L. Ferrajoli, *Principia iuris*. vol. I, cit., specie pp. 488-493.

52. A. Pintore, "Diritti insaziabili", in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, cit., p. 180.

53. Cfr., per una critica della concezione ferrajoliana della sovranità moderna, A. Amendola, *I confini del diritto. La crisi della sovranità e l'autonomia del giuridico*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2003, specie pp. 74-81.

54. A. Pintore, "Diritti insaziabili", in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, cit., p. 194.

55. L. Ferrajoli, "I fondamenti dei diritti fondamentali", in Id., *Diritti fondamentali*, cit., p. 332.

56. L. Ferrajoli, *Ivi*, p. 342, corsivo nostro.

57. Cfr., di nuovo, H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, 1961, II ed. con un *Postscript* dell'autore, a cura di P. A. Bulloch e J. Raz, Oxford, Clarendon Press, 1994, trad. it. *Il concetto di diritto. Nuova edizione con un poscritto dell'autore*, cit.; cfr. anche, con riferimento al diritto nella globalizzazione, A. Catania, *Metamorfosi del diritto. Decisione e norma nell'età globale*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

58. A. Pintore, "Diritti insaziabili", in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, cit., p. 194.

59. Cfr. A. Catania, *La validità giuridica*, Salerno, Gentile Editore, 1992, p. 7, corsivo nostro.

60. D. Zolo, "Libertà, proprietà ed eguaglianza nella teoria dei diritti fondamentali", in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, cit., p. 61.

61. D. Zolo, *Ivi*, p. 62.

62. D. Zolo, *Ibidem*, corsivo mio.

63. D. Zolo, *Ivi*, pp. 65-66, corsivo mio.

64. Cfr., ad esempio, L. Ferrajoli, *Principia iuris*. vol. II, cit., specie pp. 481-653.

65. Cfr. N. Bobbio, "Prefazione", in L. Ferrajoli, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. VIII.

66. Il riferimento è alle tesi di Michel Foucault. Cfr., inoltre, M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000, trad. it., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002. Si veda, anche, A. Negri, *Fabbrica di porcellana. Per una nuova grammatica politica*, Milano, Feltrinelli, 2008.

67. A. Catania, "Cittadinanza e sovranità", in Id., *Stato, cittadinanza, diritti*, Torino, Giappichelli, 2000, p. 99. Più avanti prosegue l'autore: "l'utopia di un universalismo dei diritti ascrivibili all'uomo in quanto uomo [costituisce] una sottovalutazione del



momento giuspositivo, per cui il riconoscimento di un diritto significa che qualcuno è obbligato a tenere un certo tipo di comportamento per la soddisfazione di quel diritto. Un diritto rivendicato deve portare alla possibilità procedurale del riconoscimento del diritto stesso e quindi deve essere possibile individuare la struttura giuridica che ‘sovraneamente’ si fa carico di tutelarla”: A. Catania, *Ivi*, p. 100, specificazione mia.

68. Dal mio lato, è più condivisibile la posizione del cosiddetto *positivismo giuridico inclusivo*, che argomenta in favore di un possibile nesso concettuale diritto/morale, come per esempio argomentato da Hart. Vedasi H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, 1961, II ed. con un *Postscript* dell’autore, a cura di P. A. Bulloch e J. Raz, Oxford, Clarendon Press, 1994, trad. it. *Il concetto di diritto. Nuova edizione con un poscritto dell’autore*, cit.. Cfr., anche, W. J. Waluchow, *Inclusive Legal Positivism*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

69. L. Ferrajoli, *Principia iuris*, vol. II cit., p. 58, specificazione mia.

70. È il tema della cosiddetta “guerra umanitaria”, condotta in nome dei diritti dell’uomo dall’Occidente e, in particolare dagli Stati Uniti d’America, cogliendo a pretesto il cosiddetto *global terrorism*, con il fine d’instaurare una determinata egemonia economico-politica e ideologica su tutto il mondo. Cfr. D. Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Torino, Einaudi, 2000.

71. A. Catania, “Diritto naturale e diritto positivo nella tradizione occidentale”, in Id., *Stato cittadinanza, diritti*, cit., p. 129.

72. A. Catania, *Ibidem*, specificazione mia.

Bibliografia

A. Amendola, *I confini del diritto. La crisi della sovranità e l’autonomia del giuridico*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2003

L. Baccelli, “Diritti senza fondamento”, in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma-Bari, Laterza, I ed., 2001, pp. 201-216

N. Bobbio, *L’età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990

N. Bobbio, “Prefazione”, in L. Ferrajoli, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. VII-XIV

M. Bovero, “Diritti e democrazia costituzionale”, in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma-Bari, Laterza, I ed. 2001, pp. 235-260

A. Catania, “Cittadinanza e sovranità”, in Id., *Stato, cittadinanza, diritti*, Torino, Giappichelli, 2000, pp. 91-101

A. Catania, *Decisione e norma*, Napoli, Jovene, 1987

A. Catania, “Diritto naturale e diritto positivo nella tradizione occidentale”, in Id., *Stato cittadinanza, diritti*, Torino, Giappichelli, 2000, pp. 117-130

A. Catania, *La validità giuridica*, Salerno, Gentile Editore, 1992



- A. Catania, *Metamorfosi del diritto. Decisione e norma nell'età globale*, Roma-Bari, Laterza, 2008
- L. Ferrajoli, "Dai diritti del cittadino ai diritti della persona", in D. Zolo (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 263-292
- L. Ferrajoli, a cura di E. Vitale, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma-Bari, Laterza, I ed., 2001
- L. Ferrajoli, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Roma-Bari, Laterza, 1996
- L. Ferrajoli, "I diritti fondamentali nella teoria del diritto", in Id., *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma-Bari, Laterza, I ed., 2001, pp. 119-175
- L. Ferrajoli, "I fondamenti dei diritti fondamentali", in Id., *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma-Bari, Laterza, I ed. 2001, pp. 277-370
- L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*, Roma-Bari, Laterza, 1997
- L. Ferrajoli, *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, 2 Voll., Roma-Bari, Laterza, 2007
- L. Ferrajoli, *Teoria assiomatica del diritto*, Milano, Giuffrè, 1970
- J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992, trad. it., a cura di L. Ceppa, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano, Guerini e Associati, 1996
- J. Habermas, *Recht und Moral (Tanner Lectures)*, 1988, trad. it., a cura di L. Ceppa, *Morale, Diritto, Politica*, Torino, Einaudi, 1992
- M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000, trad. it., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002
- A. Negri, *Fabbrica di porcellana. Per una nuova grammatica politica*, Milano, Feltrinelli, 2008
- H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (1961), II ed. con un *Postscript* dell'autore a cura di P. A. Bulloch e J. Raz, Oxford, Clarendon Press, 1994, trad. it. *Il concetto di diritto. Nuova edizione con un poscritto dell'autore*, Torino, Einaudi, 2002
- H. Kelsen, *Peace through Law*, New York, Chapel Hill, 1944, trad. it. *La pace attraverso il diritto*, Torino, Giappichelli, 1990
- H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Wien, 1960, trad. it. di M.G. Losano, *La dottrina pura del diritto*, Torino, Einaudi, 1966
- J. Locke, *Two Treatises of Government*, a cura di P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, trad. it. *Secondo trattato sul Governo*, a cura di L. Formigari, Roma, Editori Riuniti, 1992
- A. Pintore, "Diritti insaziabili", in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma-Bari, Laterzam I ed., 2001, pp. 179-200
- G. Preterossi, "I diritti alla prova del 'politico'".



JURA GENTIUM



E. Vitale, “Teoria generale del diritto o fondazione dell’ottima repubblica?”, in L. Ferrajoli *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma-Bari, Laterza, I ed., 2001, pp. 108-118

W. J. Waluchow, *Inclusive Legal Positivism*, Oxford, Clarendon Press, 1994

D. Zolo, *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Milano, Feltrinelli, IIa ed., 1996

D. Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Torino, Einaudi, 2000

D. Zolo, “Libertà, proprietà ed eguaglianza nella teoria dei diritti fondamentali”, in L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma-Bari, Laterza, I ed., 2001, pp. 49-76.

Diritti umani, legge naturale e scienza

Alberto Artosi

La storia pone serie difficoltà a chiunque affermi l'esistenza di universali morali. Ad esempio, gli universalisti dei diritti si trovano non di rado a riconoscere sia che i diritti umani sono universali (transculturali) sia che sono il prodotto storico di una cultura particolare (occidentale) (1). Ma com'è possibile che ciò che si è sviluppato secondo modalità idiosincratice e dipendenti dalla cultura possa avere una validità universale, cioè indipendente da tali modalità? Poco propensi a lasciarsi turbare da simili difficoltà, gli universalisti pongono in atto ogni sorta di ingegnosi stratagemmi (2). Talvolta, essi avanzano il seguente argomento:

I diritti umani sono inizialmente emersi - sono stati creati o 'scoperti' - in Europa [...] perché [...] gli stati moderni e il capitalismo sono apparsi per la prima volta qui. Questa storia non rende tali diritti più irrilevantemente 'occidentali' di quanto le origini e la diffusione iniziale della fisica newtoniana e della fisica quantistica le rendano fisica 'occidentale' inapplicabile all'Asia. (3)

I diritti umani, si dice, sono tanto universali quanto le leggi e le teorie della scienza. L'argomento presuppone 1) che un simile confronto fra teorie scientifiche e principi morali è possibile, e 2) che la scienza è effettivamente universale. Il secondo assunto sembra ovvio (4). Quindi, se qualcosa non funziona nell'argomento, la difficoltà sta nel primo assunto. "L'analogia con la fisica newtoniana", scrive Michael Goodhard, "è inappropriata perché, a differenza della gravità o della termodinamica, il capitalismo potrebbe essere in se stesso distintivamente occidentale" (5). Inoltre, l'assunto è scarsamente plausibile perché "fisica e teoria morale fanno tipi molto diversi di asserzioni, e tali differenze invalidano probabilmente un confronto diretto di questo genere" (6). In quanto segue sosterrò che, nella misura in cui l'argomento incorre in difficoltà, queste non riguardano tanto il primo quanto il secondo assunto, e che l'universalità della scienza non può essere data per scontata. Poiché questa conclusione sembrerebbe rafforzare le argomentazioni che rivendicano la specificità storica e culturale della scienza (occidentale) esaminerò una di queste argomentazioni e cercherò di fare chiarezza sulle sue implicazioni. Arrivati a questo punto farò alcune osservazioni critiche sull'uso della scienza come argomento a sostegno dell'esistenza di principi oggettivi di diritto naturale. Infine, trarrò alcune conseguenze per l'idea di diritti umani.

1. La scienza è realmente universale?

In che senso la scienza è universale? Secondo il resoconto (ancora) in voga fra i suoi ammiratori (occidentali e non occidentali) la scienza è universale perché contiene principi (leggi, teorie) che descrivono e spiegano caratteristiche generali di una realtà oggettiva indipendente dalla cultura e dalla storia. Il resoconto si fonda su solide ragioni. I pianeti obbedivano alle leggi della meccanica newtoniana anche prima di Newton, e raggi X, atomi, quark e leptoni esistevano già da prima che gli scienziati li scoprissero: certamente, i modi in cui avviciniamo la realtà dipendono da circostanze storiche e culturali determinate, ma altrettanto certamente la realtà che raggiungiamo



grazie a essi è indipendente da tali circostanze (7). Il punto è che non esiste nessuna evidenza indipendente per questa realtà, cioè nessuna evidenza *indipendente dai modi (e dalle particolari circostanze) in cui ci avviciniamo a essa*. “Ciò che ci dice l’evidenza”, scrive Feyerabend,

è che, dopo aver avvicinato il mondo o, per usare un termine più generale, l’Essere con concetti, strumenti e interpretazioni che erano il risultato - spesso altamente accidentale - di sviluppi storici complessi, idiosincratici e alquanto opachi, gli scienziati occidentali e i loro sostenitori politici, filosofici e finanziari hanno ricevuto una risposta a ‘struttura fine’, contenente quark, leptoni, sistemi spaziotemporali, ecc. L’evidenza non ci dice se la risposta è il modo in cui l’Essere ha reagito all’approccio, così da riflettere sia l’Essere sia l’approccio, o se appartiene all’Essere indipendentemente da qualsiasi approccio. Il realismo assume che sia vero il secondo caso, assume cioè che un particolare fenomeno - l’Universo della nostra scienza e l’evidenza in suo favore - possa essere separato dallo sviluppo che ha portato a esso e possa essere presentato come la vera natura dell’Essere, indipendente dalla storia. L’assunto è, a dir poco, alquanto implausibile. (8)

L’assunto è implausibile perché, nel rimuovere il mondo della scienza dal mondo della storia, degrada quest’ultimo a mera apparenza irreali e ingannevole. (La cosa ha origini piuttosto lontane (9). Parmenide contrappose l’Essere reale, che non ha nessuno dei caratteri familiari né alcuna qualità umana, al mondo manifesto, che ha le proprietà di un sogno o di un’illusione, e trattò con disprezzo i comuni mortali perché erano incapaci di elevarsi alla sua sublime visione). Ma com’è possibile che, fuori della concezione del mondo della scienza, viviamo tutti in un’illusione? E com’è possibile che processi (di pensiero, di percezione) che hanno luogo in un mondo di apparenze illusorie possano farci scoprire aspetti di un mondo reale al di là di esso? Non c’è forse un’incoerenza? (10) Eppure, nella sua ricerca di una realtà oggettiva, la scienza ha continuamente sfidato questa incoerenza. I suoi fondatori dichiararono contro ogni evidenza che la natura è governata da leggi universali e immutabili e respinsero tutto ciò che non si adattava ai loro schemi come soggettivo e irrilevante (11). L’idea aveva un retroterra teologico (la nozione di un Dio legislatore); inoltre, era assente in altre culture, ad esempio era estranea alla civiltà e alla scienza cinesi. Come spiega Joseph Needham, l’idea che i cinesi avevano dei modi di operare della natura era

profondamente incompatibile con la concezione di un legislatore celeste. I moti dei corpi celesti proseguivano [...] secondo insegnamenti che nessuno aveva impartito, e seguendo editti che nessuno aveva emanato, o formulato verbalmente. Ma le leggi di natura che Keplero, Descartes, Boyle e Newton ritenevano di dover rivelare alla mente umana (lo stesso vocabolo ‘rivelare’ è sintomatico di ciò che costituiva il retroterra spontaneo del pensiero occidentale), erano editti che *erano* stati emanati da un essere sovrapersonale e sovrarazionale. Il fatto che in seguito si sia generalmente riconosciuto che si trattava di una metafora, non significa che ciò non abbia avuto



un grande valore euristico agli esordi della scienza moderna in Europa. (12)

Infatti funzionò dannatamente bene (13). La teoria copernicana postulava un universo in contrasto con l'evidenza più ovvia, ma i copernicani non si fecero sviare: forti della loro credenza in una legislazione divina della natura che era loro dovere "rivelare" (14), trasformarono i fatti che la contraddicevano in esperienze che la confermavano e diedero una nuova direzione alla ricerca. *Non fu però la ricerca a risolvere la questione: fu una decisione che adattava la realtà alla ricerca* sostituendola con un distillato facilmente manipolabile e depurato di ogni tratto umano ed elemento culturale (15). Decisioni del genere non sono l'eccezione, ma la regola; soprattutto in aree altamente sofisticate della scienza come la fisica quantistica le questioni relative a ciò che è o non è reale non sono mai né interamente né prioritariamente determinate dall'esperimento e dalla teoria.

La caratteristica più importante dell'intero processo, e quella di cui è più difficile farsi un'idea in astratto, è che ogni stadio della progettazione e dell'analisi sperimentale, come pure ogni stadio della riconciliazione teorica, comporta importanti questioni di giudizio. Si tratta di questioni non chiuse dall'esperimento o dalla teoria o da qualcuna delle modalità che il realista potrebbe voler sussumere sotto la rubrica 'contatto con la realtà'. Questi giudizi esprimono norme, spesso transitorie, per perseguire il mestiere scientifico. Dunque la decisione di accettare per vera una particolare rivendicazione di esistenza è la decisione di accettare la complessa rete di giudizi che ne stanno alla base [...] La rivendicazione di esistenza sarà accettata per vera esattamente nella misura in cui la comunità scientifica rilevante accetta la rete di giudizi normativi e le concomitanti serie di teorie [...] [T]utto ciò che il processo mostra è come particolari giudizi di verità sono ancorati in una rete di giudizi e pratiche normative molto più generali. Pertanto, quando guardiamo a questa attività senza pregiudizi non scorgiamo il realismo [...] Piuttosto, ciò che vediamo all'opera è l'elaborazione critica di pretese di verità provvisorie emergenti dalla ragion pratica e dal giudizio localmente limitati. (16)

Ovviamente, gli scienziati tendono a occultare le loro decisioni (le loro preferenze, i loro giudizi di valore su ciò che conta o non conta come reale) dietro resoconti oggettivi (17). In un resoconto oggettivo, i 'fatti' vengono separati dai 'valori' in modo da suggerire che non è stata presa nessuna decisione, e che l'accettazione di una particolare rivendicazione di esistenza è indipendente da ogni valutazione (per esempio, è dovuta esclusivamente a una delle "modalità che il realista potrebbe voler sussumere sotto la rubrica 'contatto con la realtà'") (18). Ma seguire gli scienziati su questa strada ci porterebbe a trascurare quanto tali rivendicazioni debbano alla "rete di giudizi e pratiche normative" che costituiscono la loro 'forma di vita'. Del resto, gli scienziati stessi hanno ammesso apertamente la dipendenza delle loro ontologie da certi tipi di principi normativi - compreso il realismo, che non è che uno di questi principi. "Siamo liberi di rifiutare molte preconcizioni", scrive il chimico teorico Hans Primas,



ma non possiamo evitare di adottare certi *principi regolativi* [...] I principi regolativi sono regole normative di natura metafisica, quindi non suscettibili di dimostrazione o confutazione sperimentale. Tuttavia, la scintilla vitale di una teoria è strettamente legata ai principi regolativi adottati. Per esempio, non esiste una necessità empirica né logica di adottare il *realismo*. Ma [...] [n]oi tutti pensiamo che è sensato parlare di sedie, libri e animali come entità oggettivamente esistenti, esistenti indipendentemente dalla conoscenza che abbiamo di essi. Dunque, un linguaggio unificato ragionevole e coerente per la chimica teorica dovrà scegliere i suoi principi regolativi in modo tale da soddisfare le giuste esigenze di un realismo moderato. (19)

Si aggiunga che, anche se nelle decisioni su questioni di realtà nell'ambito della scienza i giudizi e le pratiche normative interne al "mestiere scientifico" hanno un ruolo decisivo, gli scienziati non sono isolati entro i confini della loro particolare forma di vita. Essi non interagiscono solo con il mondo naturale, ma anche con il mondo sociale; sono partecipi di tendenze storiche, mutamenti culturali, importanti riorientamenti di valori; sono inseriti nel loro ambiente e ne subiscono i condizionamenti (inclusi i condizionamenti delle strutture di potere alle quali, peraltro, essi stessi talvolta appartengono). Di conseguenza, le loro decisioni sono spesso influenzate dal desiderio (o dalla necessità) di conformarsi ai giudizi e alle pratiche della forma di vita più ampia in cui sono immersi (20).

Riassumiamo: gli scienziati muovono alla 'scoperta' della realtà guidati da certe (non sempre ben definite) aspettative e muniti di un variegato armamentario di metodi che sono il frutto spesso accidentale di sviluppi storici peculiari. Talvolta essi ricevono una risposta che conferma le loro aspettative. Questa risposta è il prodotto del modo in cui la realtà interagisce col metodo di approccio, e dipende quindi in maniera specifica da tale approccio (21). Il realismo spezza questo legame. Il risultato è una nozione di realtà indipendente dalla cultura e dalla storia. In questo modo viene anche creata una forte impressione di universalità. Il prezzo che si paga per l'una (oggettività) e per l'altra (universalità) è tuttavia molto alto. Parti importanti della realtà vengono rimosse semplicemente dichiarandole irreali. Ma nessun metodo scientifico di approccio alla realtà è in grado di stabilire che cosa è e cosa non è reale. La distinzione stessa tra ciò che è reale e ciò che non lo è ha solo un senso pratico (22). È il risultato di decisioni guidate da valutazioni 'soggettive' (culturalmente specifiche) e preferenze idiosincratice (legate alle necessità di una particolare forma di vita). La scienza è piena di giudizi del genere (23) (incidentalmente, questa è una ragione per pensare che neanche l'affermazione che "fisica e teoria morale fanno tipi molto diversi di asserzioni" può essere data per scontata). Ne concludiamo che 1) la concezione di una realtà oggettiva indipendente dalla cultura e dalla storia è parte di una ideologia - "l'ideologia [che] cerca di derivare dalla scienza la sua pretesa di verità universalmente vincolante" (24); che 2) la scienza non concede a questa realtà nessun chiaro attestato, e dunque 3) che la presunta universalità della scienza è una chimera (25).



2. Orientalismo

D'accordo. Ma ciò non implica che la meccanica newtoniana e la teoria quantistica siano "fisica 'occidentale' inapplicabile all'Asia" (26). Infatti. Implica però che le preoccupazioni avanzate dai membri di altre culture per la penetrazione dei valori 'occidentali' attraverso la scienza sono pienamente giustificate - anche più (perché tanto più insidiosa quanto più occulta) di quelle per un'esportazione di tali valori attraverso i diritti umani e la democrazia (27). Bene. E tuttavia chi negherebbe che oggi gli scienziati usano ovunque gli stessi metodi, impiegano gli stessi strumenti, fanno gli stessi esperimenti, giudicano reali le stesse cose (con i consueti dissensi, i quali sono però indipendenti dalla loro appartenenza all'una piuttosto che all'altra parte del mondo), e dunque che la "rete di giudizi e pratiche normative" che costituiscono la loro forma di vita è diventata - salvo forse qualche trascurabile idiosincrasia locale - norma universale? E ciò non significa forse che la scienza stessa è diventata (realmente) universale? Per niente. Il fatto che gli scienziati facciano ovunque le stesse cose mostra che la scienza è diventata un'impresa (e impone una condotta) uniforme (28). Ma l'uniformità non prova l'universalità. Prova solo che un particolare approccio ha avuto la meglio eliminando altri approcci. Ora, la storia insegna che questo tipo di successo è solo in parte dovuto a caratteristiche intrinseche dell'approccio (come la sua capacità di produrre risposte positive da parte dell'ambiente): per la maggior parte, esso è dovuto a ragioni di altro genere. Nel caso della scienza occidentale, una messe di studi hanno fatto piena luce su queste ragioni (29). Per concludere l'argomentazione basterà richiamare solo un aspetto della storia.

Quando, nel corso della loro espansione, gli Europei vennero a contatto con civiltà antichissime e culturalmente evolute come quelle dell'India e della Cina, non poterono ricorrere, per giustificare i loro propositi di dominio, al vecchio argomento, già usato per giustificare la conquista dell'America, che si trattava di popoli barbari e crudeli. Gli Europei non si fecero impressionare: elaborarono quella che Immanuel Wallerstein ha chiamato "argomentazione orientalista".

[I]l nucleo dell'argomentazione orientalista era che, sebbene fosse vero che le 'civiltà' orientali erano culturalmente altrettanto ricche e sofisticate della civiltà cristiano-occidentale, e dunque in un certo senso al suo stesso livello, esse avevano tuttavia un piccolo ma cruciale difetto, lo stesso in ciascuna di esse. Si affermava che vi fosse in esse qualcosa che le rendeva incapaci di procedere verso la 'modernità'. Erano diventate 'congelate', patendo una sorta di contrazione culturale, che poteva essere considerata una malattia culturale. (30)

Si trattava di un'argomentazione piuttosto ingegnosa che giustificava il "dominio politico, economico, militare e culturale" dell'Occidente (31) suggerendo che "[c]on l'aiuto del mondo occidentale, le civiltà orientali avrebbero potuto vincere i limiti che loro stesse avevano imposto alle proprie possibilità culturali (e naturalmente tecnologiche)" e, nel contempo, che il "dominio occidentale era [...] un fenomeno temporaneo e transitorio, ma allo stesso tempo essenziale per il progresso del mondo e nel diretto interesse di coloro ai quali il dominio veniva ora imposto" (32). Sia come sia,



la scienza aveva un ruolo di primo piano nell'argomentazione perché tanto l'India quanto la Cina avevano sviluppato delle serie tradizioni scientifiche: possedevano una matematica, una astronomia e, nel caso della Cina, una tecnologia estremamente avanzata (la Cina aveva prodotto una impressionante quantità di invenzioni con diversi secoli di anticipo rispetto all'Europa). Di conseguenza, gli 'orientalisti' elaborarono un'immagine delle scienze e delle civiltà orientali che 'spiegava' perché, nonostante la loro cultura, queste civiltà non fossero state capaci di sviluppare una scienza paragonabile a quella occidentale. Naturalmente, la spiegazione era viziata all'origine perché assumeva la scienza occidentale come pietra di paragone del progresso scientifico (e della stessa idea di 'scienza'). Ciò tuttavia non le impedì di conquistarsi un ampio sostegno sia fra "i quadri dell'Occidente" che fra "i quadri delle zone dominate" (33). E anche oggi che l'"argomentazione orientalista" è morta e sepolta (sostituita nelle preferenze dei "quadri dell'Occidente" dalla dottrina dei diritti umani), la parte che riguarda la scienza resta in auge presso i suoi (della scienza) ammiratori al pari dell'idea che essa trae la sua universalità da una realtà oggettiva non contaminata dalle idiosincrasie umane. Anzi, le due idee sono spesso presentate come parti di una stessa concezione della scienza. "Una cultura che sia giunta alla scienza", scrive il fisico e divulgatore scientifico Alan Cromer,

deve aver incluso, nella sua era prescientifica, un numero di attività che abbiano insegnato alla mente a distinguere il pensiero, che è interno, e la realtà, che è esterna. In una cultura che non abbia mai sviluppato la scienza tali attività non saranno presenti; piuttosto, tutte le sue componenti tenderanno a rafforzare la confusione tra pensiero e realtà. (34)

Cromer ritiene che l'oggettività sia una caratteristica necessaria della scienza e il presupposto essenziale della sua nascita. Questo presupposto è stato realizzato solo dalla civiltà europea erede della civiltà greca: "nessun'altra civiltà [ha] fatto alcun serio tentativo per separare il pensiero dalla realtà. Nonostante che la Cina e l'India abbiano svolto un ruolo fondamentale nello sviluppo successivo della scienza, nessuna delle due ha raggiunto l'oggettività" (35). Questa è la versione di Cromer del nocciolo dell'argomentazione orientalista (il "piccolo ma cruciale difetto" di Wallerstein). Il resto dell'argomentazione fiorisce di conseguenza. Si comincia richiamando all'ordine coloro che ritengono che "anche la Cina e l'India abbiano avuto tradizioni scientifiche, o almeno protoscientifiche", che "sarebbero col tempo approdate alla vera scienza, se non fossero state schiacciate dalla superiorità dell'Occidente" (36). Questo, si afferma, è "un fraintendimento relativo ai risultati delle ricerche condotte in questi campi, e sulla natura stessa della scienza" (37). E che cosa dicono queste ricerche? Dicono che mentre l'Occidente se la passava piuttosto male "la fiamma del pensiero greco fu tenuta viva in India e nel mondo arabo" (38) e la Cina sviluppò una civiltà efficientemente organizzata, culturalmente raffinata e tecnologicamente avanzata; tuttavia né la Cina né l'India si sono "trovate a percorrere [...] la strada che porta alla scienza" (39). E che cosa lo impedì? L'India aveva una cultura antichissima, però intrisa di misticismo e di magia; "la filosofia indù disprezzava il mondo materiale e, in casi estremi, ne negava addirittura l'esistenza" (40); la società indiana era divisa in caste rigide e la cultura era monopolio della casta superiore (la casta dei brāhmana); conoscenze e abilità pratiche erano disprezzate (confinare alle caste inferiori). Con simili presupposti, non c'è da



stupirsi che l'India non abbia sviluppato “né la scienza, né una forma di protoscienza [...] La civiltà indiana mostra molto bene come il pensiero umano possa svilupparsi e prosperare per migliaia di anni senza mai imbattersi nella nozione di oggettività scientifica” (41).

Il caso della Cina è alquanto diverso. L'argomentazione orientalista riconosce la differenza (“La Cina era fondamentalmente secolare e burocratica, mentre l'India era religiosa e autocratica” (42)), ma la spiegazione che dà del mancato sviluppo della scienza in Cina è analoga. Il confucianesimo era “eminente una filosofia delle relazioni umane” (43); il pensiero cinese era tipicamente “etnocentrico e affiliativo”, cioè i cinesi “vedevano il mondo come una rete di relazioni interpersonali tra genitori e figli, tra sovrintendenti e lavoratori, tra imperatore e sudditi” (44); la casta dei funzionari di governo (mandarini) aveva il controllo totale sulla cultura, la scienza, la tecnologia, l'educazione, le attività economiche, ecc., finendo così per diventare un fattore di fossilizzazione e di stagnazione culturale e sociale. Conclusione: “Per quanto brillanti fossero i cinesi, non riuscirono a giungere all'oggettività [...] La storia della Cina classica, che copre tremila anni, mostra drammaticamente che la scienza non è inevitabilmente il punto di arrivo di una civiltà colta e raffinata” (45).

Vale da pena di notare che questa versione dell'argomentazione si basa sull'assunto che l'“egocentrismo”, cioè l'incapacità di concepire una realtà indipendente da noi (dai nostri pensieri, sentimenti, desideri), è una caratteristica “primordiale” (46) della natura umana. Esso è presente nei bambini (che non hanno ancora sviluppato un approccio ‘oggettivo’ alla realtà) ed è un tratto caratteristico della “mentalità primitiva” (è all'origine dell'animismo e della magia) (47). Le civiltà che, nonostante la loro millenaria cultura, hanno mancato l'appuntamento con la scienza replicano questa caratteristica - “Così come la mente egocentrica non distingue i pensieri dalla realtà esterna”, scrive Cromer cercando di fare chiarezza su questo punto, “la mente affiliativa non distingue gli interessi personali da quelli del gruppo” (48). Tali civiltà sono rimaste “congelate” nel loro egocentrismo (primitivismo) infantile; hanno sofferto di una “contrazione”, di una “malattia culturale” che ha origine nella loro incapacità di sviluppare, a un tempo, uno schietto oggettivismo e un sano individualismo. Il carattere ideologico dell'argomentazione è evidente. Partendo da assunti dubbi (presunte caratteristiche originarie della natura umana) ed estrapolazioni infondate (le ricerche di epistemologia genetica di Piaget applicate all'evoluzione di intere civiltà), essa si sforza di riproporre in una veste aggiornata (e opportunamente dissimulata) tutte le vecchie giustificazioni orientaliste della superiorità della cultura occidentale sulle altre culture e del suo diritto a dominarle nel loro “diretto interesse”.

3. Legge naturale e scienza

Nei paragrafi precedenti ho esaminato due argomentazioni sulla scienza. La prima argomentazione separa la scienza dalle sue origini storiche e culturali assumendo che essa si occupi di una realtà indipendente dalla cultura e dalla storia. La seconda argomentazione sottolinea invece la sua “origine storica unica” (49) e le condizioni culturalmente distintive in cui è sorta (i “fattori storici unici” (50) che hanno permesso alla ‘mente’ europea di rompere “la barriera dell'egocentrismo” (51) e di giungere alla nozione di realtà oggettiva). Entrambe le argomentazioni hanno un notevole impatto



sulla questione dei diritti umani. La prima rende la scienza un prodotto facilmente esportabile in forza della sua (pretesa) universalità e un modello per l'esportazione di sistemi di valori (ritenuti) analogamente universali. La seconda giustifica il diritto della (superiore) civiltà occidentale a intervenire nelle vite di genti esotiche e scientificamente sottosviluppate per strapparle alla loro indolenza infantile e portarle sul sicuro cammino della modernità e della scienza. Ho sostenuto che entrambe le argomentazioni mancano di solide basi - la prima dipende da una filosofia della scienza alquanto discutibile; la seconda è una variante della tradizionale 'argomentazione orientalista'. Ne concludo che la scienza non può essere usata come argomento né a sostegno dell'universalità dei diritti umani né del diritto a imporli. Ciò nonostante, i teorici delle più disparate ideologie mostrano la tendenza a usare la scienza come argomento per le loro pretese di validità oggettiva (universale, vincolante). La scienza si rifiuta però a tali pretese. Cercherò di mostrarlo discutendo due esempi di questo modo di argomentare tratti da uno dei testi capitali della recente tradizione di diritto naturale.

Può esserci storia, si dice, di ciò che è (storicamente) mutevole e accidentale, come le tradizioni umane e le opinioni dei teorici riflessivi; ma i principi della legge naturale trascendono ogni accidente del genere:

Principi di questo genere resterebbero validi, come principi, per quanto estensivamente essi fossero trascurati, malamente applicati o contrastati dal pensiero pratico, e per quanto poco venissero riconosciuti da coloro che teorizzano riflessivamente sul pensiero umano. Vale a dire, essi 'resterebbero validi' proprio come i principi matematici della contabilità 'restano validi' anche quando, come avveniva nella comunità bancaria medievale, essi sono sconosciuti o fraintesi. (52)

L'argomento ricalca quasi alla lettera quello che abbiamo esposto all'inizio di questo saggio: là si diceva che i diritti umani hanno la stessa universalità delle leggi e delle teorie della scienza; qui si afferma che i principi della legge naturale hanno la stessa validità oggettiva (metastorica) dei principi matematici. L'argomento presuppone, come in precedenza, che 1) un simile confronto fra principi matematici e principi di diritto naturale è possibile, e 2) che i principi matematici hanno effettivamente una validità oggettiva. Come prima, il secondo assunto sembra ovvio; ma, come prima, non lo è affatto. Esso è un dogma per i realisti; ma i realisti non sono i padroni del campo in matematica: oltre al realismo esiste un'ampia varietà di concezioni alternative, molte delle quali non concordano con l'idea che i principi matematici costituiscono un regno di verità atemporali indipendenti dagli esseri umani e dalla loro conoscenza. Per esempio, ci sono convenzionalisti, per i quali le 'verità' matematiche sono mere convenzioni che non si riferiscono a nulla e non sono imposte da alcuna necessità assoluta, e formalisti che considerano l'intera matematica come un gioco di simboli privi di significato (ancora nessuna ontologia presupposta e nessuna validità assoluta). Ci sono costruttivisti e intuizionisti, per i quali ciò che conta come un principio valido dipende da ciò che siamo in grado di provare con l'aiuto di specifiche argomentazioni (di nuovo nessuna ontologia presupposta); per questi ultimi, in particolare, la validità è almeno in parte un concetto 'storico': un principio può essere provato, e dunque diventare valido pur non essendo stato valido prima. E vi sono anche coloro che



sottolineano l'importanza dei fattori culturali e sociali nel determinare quali principi matematici sono considerati 'validi' (per costoro i processi storici alquanto complessi che hanno accompagnato l'affermazione del capitalismo hanno avuto un ruolo cruciale negli sviluppi che hanno portato ai "principi matematici della contabilità" (53)). Nessuna di queste concezioni si è imposta sulle altre. Piuttosto, nella matematica c'è posto per una varietà di scuole con differenti concezioni e metodi (e anche oggetti) di ricerca. Neppure il realismo costituisce una concezione uniforme: esistono molte versioni di realismo, così come esistono differenti versioni di formalismo, convenzionalismo e intuizionismo. Inoltre, ci sono buone ragioni per abbracciare una concezione, e altrettanto buone ragioni per non farlo (molte di queste concezioni hanno però prodotto *risultati* e possono quindi essere valutate rispetto a tali risultati, il che non si può dire, a quanto pare, delle concezioni della legge naturale). Ciò mostra che l'appello alla matematica come argomento per l'esistenza di principi "che 'resterebbero validi' [...] anche quando [...] sono sconosciuti o fraintesi" è viziato da una preferenza dogmatica per una concezione che separa i principi matematici dalla loro matrice reale (culturale e storica) nelle pratiche umane proiettandoli in un regno metastorico di verità indipendenti (54). Gli storici della matematica hanno contribuito con i loro studi a chiarire fino a che punto questo 'regno' dipenda da circostanze contingenti e da prassi incorporate in forme sociali di vita: ad esempio, hanno mostrato quanto lo status di alcuni fra i principi più fondamentali della matematica sia stato influenzato da sviluppi storici che hanno mobilitato l'intera "rete di giudizi e pratiche normative" della comunità matematica (55).

Vengo ora al secondo esempio. Qui si tratta di valori o "beni" fondamentali la cui natura si presume evidente. Si argomenta che la conoscenza è uno di questi beni sull'assunto che qualsiasi indagine presuppone certi criteri di razionalità.

Uno di questi è che i principi della logica, per esempio le forme dell'inferenza deduttiva, si devono usare e rispettare in ogni riflessione [...] Un quarto è che i fenomeni vanno considerati reali a meno che non ci sia qualche ragione per distinguere tra apparenza e realtà. Un quinto è che una descrizione completa dei dati è da preferirsi a descrizioni parziali, e che un resoconto, o spiegazione, di fenomeni non va accettato se richiede o postula qualcosa di incompatibile con i dati che si suppone esso spieghi [...] Un settimo è che le descrizioni teoriche semplici, che hanno successo nelle previsioni e che godono di un grande potere esplicativo, si devono accettare in preferenza ad altre descrizioni. (56)

Questo elenco include tutti i tradizionali criteri di scelta fra teorie scientifiche. È parte dell'argomentazione che tali criteri sono ovvi, oggettivi (nel senso che "la loro validità non dipende da una convenzione"), e che "[s]fidarli [...] vuol dire precludersi la ricerca, e negarli è la cosa più decisamente irragionevole che si possa immaginare" (57). Vediamo se le cose stanno veramente così.

(i) I criteri elencati sono ovvi. "L'apparente familiarità della nozione di semplicità", si legge in una autorevole enciclopedia filosofica, "significa che spesso essa non viene analizzata, mentre la sua vaghezza e molteplicità di significati contribuisce alla sfida di darne una precisa definizione" (58). Un assaggio delle difficoltà: a quali caratteristiche



di descrizioni teoriche ci si intende riferire quando si afferma che descrizioni semplici sono preferibili? Al numero dei loro assunti di base? Oppure al numero di entità (o di tipi di entità: la cosa fa parecchia differenza (59)) nelle loro ontologie? E ancora: come i diversi sensi di semplicità si correlano fra loro e con altri tratti virtuosi come il successo predittivo e il potere esplicativo? Qui c'è ben poco di "ovvio". E cosa c'è di "ovvio" nella richiesta di "usare e rispettare" i principi della logica? Forse che i principi che "si devono usare e rispettare" sono quelli della logica classica che formalizza le "forme dell'inferenza deduttiva"? Ma la logica classica non è l'unica logica (60). Che motivo abbiamo di pensare che i suoi principi rivestano una speciale autorità? Dopotutto, si sa da tempo che essa è inadeguata in molti campi: ad esempio, è inadeguata a esprimere le proprietà di base dei sistemi quantistici e per questo è stata creata una logica specifica (la logica quantistica) i cui principi si distaccano notevolmente da quelli della logica classica. Che cosa c'è di "ovvio" in tutto ciò? Neppure l'affermazione che descrizioni complete dei dati sono da preferirsi a descrizioni parziali è ovvia: in primo luogo, perché i dati non sono semplicemente 'dati' (essi "sono passibili di interpretazioni diverse e hanno dimensioni molteplici" (61)), e, in secondo luogo, perché presuppone che 'descrizioni' e 'dati' siano entità chiaramente definite e nettamente separate, il che non è (62).

(ii) I criteri in questione sono oggettivi. Le considerazioni nel paragrafo 1 mostrano che il realismo è una posizione tutt'altro che 'oggettiva', e che le "ragion[i] per distinguere tra apparenza e realtà" dipendono da convenzioni e dalle sottostanti pratiche normative almeno tanto quanto da argomenti di carattere teorico e sperimentale.

(iii) Sfidare questi criteri vuol dire precludersi la ricerca. Il teorico della legge naturale rimarrebbe sorpreso di apprendere quanto limitato sia il ruolo di questi criteri nella scienza. La stessa logica non gode di alcuna suprema autorità presso gli scienziati i quali l'hanno spesso accantonata. Newton dichiarava di volersi attenere a uno stile rigorosamente deduttivo, ma arrivato allo studio del moto fluido in mezzi resistenti (nel II libro dei *Principia Mathematica*), "[i]l suo programma di deduzione razionale dagli assiomi [...] si inceppò completamente, e in molti luoghi egli si rifugiò in osservazioni meramente qualitative, talvolta etichettate come 'corollari' benché non fossero più provate dalle proposizioni di quanto le proposizioni stesse fossero provate dagli assiomi" (63). Ciò mostra che Newton procedeva in accordo con la logica finché la natura dell'argomento lo permetteva, e quando non lo permetteva la metteva da parte (cercando il più possibile di mantenere le apparenze (64)) *proprio per non precludersi la ricerca*. "Nel meditare sulle prospettive di qualche linea di indagine", ha scritto Leon Rosenfeld di Niels Bohr, "egli metteva da parte le usuali considerazioni di semplicità, eleganza o addirittura di coerenza con l'osservazione che tali qualità potevano essere giudicate solo a cose fatte" (65). E infatti gli scienziati si sono lasciati di rado distogliere da considerazioni del genere. La prima teoria quantistica era infestata di contraddizioni (66), ma nessuno di coloro che erano impegnati nella ricerca permise a considerazioni di coerenza di precluderla. Persino i matematici hanno lavorato con concetti che sapevano contraddittori: "Schröder considerava le classi incoerenti uno strumento utile, e non puramente negativo" e le impiegò nelle sue ricerche (67); anche dopo la scoperta dei paradossi della teoria degli insiemi "Cantor non trattò queste evidenti difficoltà come paradossi o contraddizioni, ma come strumenti con cui foggiare nuove scoperte matematiche" (68). Anche l'apparentemente fondamentale principio che



richiede che le teorie siano compatibili con i dati è stato sistematicamente sfidato. Molte fra le più feconde teorie scientifiche erano incompatibili con i dati; ciò nonostante, gli scienziati le hanno conservate ignorando le incompatibilità o eliminandole mediante ipotesi ad hoc (talvolta, come è accaduto nella teoria quantistica, trasformando le difficoltà in un nuovo principio: l'equivalente di trasformare un paradosso in un teorema fra i matematici della stessa epoca (69)).

(iv) Negare tali criteri è la cosa più decisamente irragionevole che si possa immaginare. Ancora una volta, uno sguardo alla scienza mostra non solo che questi criteri sono stati ripetutamente violati, ma anche che questa fu in molti casi *la cosa più decisamente ragionevole da farsi*: Galileo difese la teoria copernicana dalle evidenze che la confutavano e oggi lo lodiamo per aver dato inizio a una nuova era. Né quello di Galileo si può considerare un atteggiamento eccezionale alle origini di un processo storico eccezionale (e con molti aspetti oscuri): teorie incompatibili con i dati sono la regola nella scienza. Di conseguenza, un'obbedienza incondizionata alla richiesta di non accettare teorie che non corrispondono esattamente ai dati sarebbe la cosa più decisamente irragionevole che si possa immaginare. Dobbiamo invece considerare ragionevole l'atteggiamento degli scienziati che conservano teorie che offrono fertili prospettive di ricerca malgrado il loro disaccordo con i dati sperimentali. Dobbiamo anche considerare che quando si verifica un'incompatibilità fra teoria e dati non sempre il problema sta nella teoria: i dati possono essere affetti da ambiguità, imprecisioni, errori. Inoltre, anche i dati hanno un carattere storico: spesso provengono da tradizioni anteriori e quindi possono essere contaminati o viziati in molti modi. Questa, ad esempio, era la situazione ai tempi di Copernico. "Molti degli elementi d'informazione ereditati da Copernico", scrive Thomas Kuhn, "erano dati sbagliati [...] Alcune fra le registrazioni sbagliate erano state effettuate da osservatori di scarso valore; altre si erano un tempo basate su osservazioni corrette, ma erano state malamente copiate o interpretate nel processo di trasmissione [...] Copernico stesso fu vittima di quegli elementi d'informazione che, inizialmente, lo avevano aiutato a respingere il sistema tolemaico. Il suo sistema avrebbe dato risultati ben migliori se egli fosse stato scettico sulle osservazioni dei suoi predecessori, così come lo era stato sui loro sistemi matematici" (70).

Riassumendo: sia la matematica che la scienza offrono ben pochi appigli a chi intende valersene come paradigmi di oggettività e razionalità: la matematica perché, una volta reintegrata nella storia, non dà molte ragioni di credere che i suoi principi abbiano il tipo di oggettività richiesta; la scienza perché mostra in che conto dobbiamo tenere quei criteri che il teorico della legge naturale considera come la quintessenza della razionalità. La conclusione è sempre la stessa: almeno per quanto riguarda il sostegno offerto da argomenti tratti dalla matematica e dalla scienza, i principi di legge naturale non hanno altra 'validità oggettiva' oltre a quella che si ottiene rimuovendoli dalle loro relazioni con la storia e presentandoli come un insieme di verità preesistenti (71).

4. Che cosa possiamo imparare

Detto ciò, c'è qualcosa di positivo che possiamo imparare da tutto questo sulla questione dei diritti umani? Ritengo che alcune cose ci siano. La concezione della scienza che abbiamo esaminato porta ad affermazioni del seguente tipo:



Il successo che la scienza ha ottenuto nel comprendere il mondo esterno è la migliore prova che abbiamo che esiste un mondo esterno. Ma se esso esiste, allora è quello che è. (72)

Affermazioni del genere sono difficilmente innocenti: contengono una concezione definita della realtà (73), e ogni concezione della realtà (della natura, del mondo) implica delle idee definite sulle relazioni tra gli esseri umani e la realtà stessa. Una concezione come quella che si esprime in questa affermazione separa gli esseri umani dal mondo con il risultato di derubare i primi di aspetti importanti della loro esistenza e di spogliare il secondo di quanto di umano (ed è molto) vi è in esso. Una visione meno dogmaticamente realista della scienza ci aiuta a liberarci di simili concezioni. Non solo nessun approccio scientifico è in grado di rivelare aspetti (leggi, proprietà) di una realtà in sé indipendente dalle interferenze umane (74), ma la nozione stessa di 'realtà' riflette i giudizi normativi, gli orientamenti di valore, le preferenze di una specifica forma di vita (cultura, tradizione). Ma, se è così, ciò significa che nessun immutabile mondo reale - nessun mondo che "esiste" ed "è quello che è" - si erge come un limite incrollabile alle nostre possibilità umane di interagire con la realtà e, se vogliamo (e se abbiamo l'intelligenza e il coraggio necessari per farlo), di cambiarla. Piuttosto, ciò che abbiamo di fronte è un materiale plasmabile che si presta a essere modellato in molte forme, ognuna delle quali ci offre un aspetto che possiamo considerare 'realtà'. "Usando differenti astrazioni", scrive Primas, "si osservano differenti fenomeni. Ogni astrazione crea la sua propria realtà" (75). Possiamo aggiungere che nessuna 'astrazione' ci vincola oltre la sua particolare realtà, che nessuna 'realtà' ci vincola (logicamente) a una particolare astrazione (76), e che possiamo cambiare la realtà cambiando le nostre astrazioni. E tuttavia non tutte le astrazioni hanno la stessa presa sulla realtà. Infatti, il materiale su cui operano non si lascia solo modellare da esse; in parte, anche, resiste (altrimenti come potrebbe imprimersi una forma?): alcune astrazioni non vi fanno nessuna presa (e si estinguono praticamente sul nascere: ad esempio, l'ipotesi di un etere materiale); altre, che hanno fatto presa, finiscono per perderla fino a non trovare più alcun sostegno nel materiale stesso.

Oggi che le nostre orecchie rimbombano continuamente delle più solenni celebrazioni di quella sublime astrazione che va sotto il nome di 'diritti umani' è più che mai necessario capire che le idee non sono radicate in nessun immutabile mondo reale. Certamente, le idee, anche le idee normative, sono parte della realtà. Ma esse interagiscono con il mondo, lo cambiano in modi complessi, e in modi altrettanto complessi ne sono cambiate. Identificare le nostre astrazioni preferite con una realtà ultima indipendente da esse è un errore: l'errore (ammesso che si tratti solo di errore (77)) che sta alla base di tutti i tentativi di presentare come oggettivo e universale ciò che è idiosincratico e particolare. Il realismo è uno di questi. La teoria della legge naturale si basa sullo stesso assunto del realismo scientifico - in questo caso l'assunto che sia possibile separare "un insieme di dottrine e di giudizi etici che derivano dal contesto europeo" (78) dalle sue matrici storiche e culturali - e soffre degli stessi difetti. Questo assunto non è una buona base per la scienza (79). È dubbio che possa essere una buona base per i diritti umani. Se (come sembra) essi hanno cominciato a fare presa sulla realtà, non è certo in virtù di qualche 'fondamento' che hanno in essa (di "qualcosa [di] intrinseco" a una presunta "realtà fattuale di ogni essere umano" per dirla col solito Finnis (80)), ma perché hanno interagito con essa imprimendovi in parte la propria



forma. Nella misura in cui ciò è accaduto, possiamo spingerci fino a considerarli ‘universali’. Non possiamo però chiuderci di fronte ai modi in cui la realtà reagisce. Ciò significa che potremmo dover essere pronti a riconoscere che i veri valori universali autenticamente “globali” sono ancora di là da venire, e che

potremo sperare di conseguirli solo quando saremo in grado di andare oltre la prospettiva ideologica dei forti verso un riconoscimento davvero comune (e dunque davvero quasi globale) di ciò che è giusto.

(81)

Sgombrare il terreno da dubbie assunzioni epistemologiche e versioni compiacenti della scienza può contribuire a indebolire il sostegno che esse forniscono alla “prospettiva ideologica dei forti” e farci avanzare di un passo verso “un mondo in cui l’Occidente non possa più avvolgersi nel mantello della scienza” (82) per giustificare la sua arroganza intellettuale (e non solo intellettuale) (83).

Poscritto

“Sul finire del secolo scorso il terreno era stato effettivamente, almeno in parte, sgombrato. Ma agli inizi del Nuovo Secolo le cose hanno cominciato a cambiare. Alcuni fra ‘i quadri dell’Occidente’ sono insorti contro quella che appariva come una sfida all’”autorità dell’ultimo e più potente degli universalismi europei - l’universalismo scientifico””: così iniziava la lunga nota finale a una precedente versione di questo articolo (84) alludendo alla furiosa reazione in difesa della superiorità della nostra scienza da parte di filosofi preoccupati che argomentazioni come quelle qui svolte potessero costituire una “minaccia per la ‘nostra società’” (85). Tale nota è stata omessa dalla presente versione in gran parte per il motivo che appariva troppo legata a un clima nella cui dissoluzione, dopo i decisivi eventi a cavallo tra il 2008 e il 2009, si poteva cominciare a sperare. Non ho ritenuto di dover modificare l’articolo reintroducendola, ma ora come ora devo dire che non la considero affatto superata. Come mai? Gli eventi a cui mi riferivo non hanno forse dato l’avvio al cambiamento? Negherei forse che nello ‘storico’ discorso del Presidente U.S.A. all’Università del Cairo (86) ci siano importanti segnali che il clima è mutato? Nient’affatto. Il discorso è improntato a una nobile retorica e ispirato ai più alti ideali. Tra questi vi è anche quello di diffondere la scienza tra i popoli arretrati del mondo impazienti di salire sul carro del progresso:

Per quanto riguarda la scienza e la tecnologia, lanceremo un nuovo fondo per sostenere lo sviluppo tecnologico nei paesi a maggioranza musulmana e per aiutare a trasferire le idee al mercato così che possano creare posti di lavoro. Apriremo centri di eccellenza scientifica in Africa, in Medio Oriente e nel Sudest asiatico; nomineremo nuovi rappresentanti per la scienza per collaborare a programmi che sviluppino nuove fonti di energia, creino posti di lavoro verdi, digitalizzino le informazioni, producano acqua pulita e sviluppino nuove colture.

Si noti: non ci si preoccupa di cosa i popoli dell’Africa, del Medio Oriente e del Sudest asiatico possano pensare di questo magnanimo programma di esportazione della tecnologia e della scienza occidentali. Invece, glielo si sciorina davanti agli occhi dando



per scontato che essi accoglieranno grati e sottomessi (il che significa: rinunciando possibilmente a esercitare qualsiasi forma di controllo) i fondi stanziati dall'Occidente, i centri di eccellenza scientifica istituiti dall'Occidente e i rappresentanti per la scienza inviati dall'Occidente allo scopo di trasferire le idee al mercato, sviluppare nuove fonti di energia, produrre nuove coltivazioni, ecc., cioè tutte cose di cui il meno che si possa esser certi è che torneranno a beneficio dei loro generosi donatori. Morale: gli amministratori dell'Occidente possono concionare quanto vogliono, ma finiscono sempre per gettare la maschera.

Note

1. “Solo la cultura occidentale”, si afferma in un influente libro sui diritti umani, “ha trasformato le affermazioni largamente condivise sulla dignità e l’uguaglianza degli uomini in una dottrina attiva dei diritti. Questa dottrina non ha le sue origini a Gidda o Pechino, ma ad Amsterdam, Siena, Londra, e ovunque gli europei cercarono di difendere le libertà e i privilegi delle loro città e delle loro proprietà contro la nobiltà e gli stati nazionali nascenti” (M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton, Princeton University Press, 2001; trad. it. *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 93). Tengo conto dell’obiezione, mossami da Francescomaria Tedesco, che vi sono degli universalisti (come Habermas) che non riconoscono la peculiare storicità dei diritti umani. Ciò vuol dire che la mia strategia argomentativa non li tocca. Del resto, si tratta di una strategia piuttosto limitata. Essa ha un unico obiettivo: sottrarre agli universalisti la *loro* particolare strategia di chiamare in causa la scienza a sostegno dei loro assunti. Pertanto, essa non esclude che possano esistere altri argomenti a favore dell’universalità dei diritti umani (benché mi riesca difficile vederli).

2. Ad esempio sottolineare, come fa Ignatieff, che i diritti umani non sono un prodotto *esclusivo* della cultura occidentale. “Molte tradizioni”, scrive Ignatieff, “non soltanto quelle occidentali, erano rappresentate nella stesura della Dichiarazione universale dei diritti umani [...] e i membri del comitato di studio hanno esplicitamente inteso il loro compito non come mera ratifica delle convinzioni occidentali” (ivi, p. 66). D’accordo. Ma cosa significa che molte tradizioni erano ‘rappresentate’? Come erano rappresentate, e soprattutto *da chi*? Dai “membri del comitato di studio”? E fino a che punto i membri di questo comitato erano effettivamente *rappresentativi* delle rispettive tradizioni? E, più in generale, che cosa significa essere il ‘rappresentante’ di una tradizione (e, prima ancora, che c’è una *tradizione* da rappresentare)? Tali questioni sono sollevate da Francescomaria Tedesco, *Diritti umani e relativismo*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 19, 66, 89-90.

3. J. Donnelly, “Human Rights and Asian Values: A Defense of ‘Western’ Universalism”, in J.R. Bauer, D.A. Bell (a cura di), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 69.

4. Tanto che nessuno sembra stupirsi che molti eminenti particolaristi (e parecchi relativisti) cessino di esserlo dove comincia il sacro recinto della scienza, davanti al quale finiscono per fare le più schiette professioni di universalismo. Il caso forse più eclatante è quello di Max Weber. “L’ideale scientifico”, scrive Leo Strauss, “lo forzava



ad insistere sul fatto che ogni scienza in quanto tale è indipendente da *Weltanschauung* di sorta: la scienza, sia naturale, sia sociale, presume a buon diritto di essere ugualmente valida per noi Occidentali e per i Cinesi [...] Nulla importa la genesi storica della scienza moderna - l'esser nata essa in Occidente rispetto alla sua validità" (L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953; trad. it. *Diritto naturale e storia*, Genova, il melangolo, 1990, p. 45). Strauss giustifica, in certo qual modo, l'atteggiamento di Weber dicendo che esso andrebbe compreso nei termini della "fedeltà sua all'ideale della scienza empirica, quale prevaleva nella sua generazione" (*ibid.*). Se è così, allora bisogna riconoscere che questo "ideale" ha mostrato una singolare capacità di resistenza: non solo conta molti e devoti fedeli anche nella *nostra* generazione, ma, benché sia stato attaccato da più parti, è riuscito a sopravvivere riguadagnando il terreno perduto: vedi la nota alla fine di questo articolo (*Poscritto*).

5. M. Goodhart, "Origins and Universality in the Human Rights Debates: Cultural Essentialism and the Challenge of Globalization", *Human Rights Quarterly*, 25 (2003), p. 945.

6. *Ibid.*

7. Un'idea strettamente collegata è quella secondo cui fattori sociali, culturali, ecc., possono influenzare (e di fatto hanno influenzato) lo *sviluppo* della scienza, ma non lasciano alcun segno sul suo *contenuto*. Questo assunto è condiviso anche da pensatori critici come Carolyn Merchant. "Il contenuto specifico della scienza", scrive Merchant, "non è determinato da fattori esterni. Le preoccupazioni sociali servono invece, in modo cosciente o inconscio, a giustificare un dato programma di ricerca e a porre problemi che una scienza in sviluppo deve investigare" (C. Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, London, Wildwood House, 1980; trad. it. *La morte della natura. Donne, ecologia e Rivoluzione scientifica*, Milano, Garzanti, 1988, pp. 34-5). La prima affermazione è un mero truismo: chi crederebbe che creazioni intellettuali del tipo più sofisticato siano 'determinate' dalle ideologie e dai modelli culturali della società in cui gli scienziati vivono? E tuttavia le modalità indicate da Merchant sono più che sufficienti a impregnare la scienza di valori (non solo valori 'epistemici', ma valori culturali in genere) ben al di là "della cornice concettuale in cui si inquadra lo studio di un problema scientifico" (*ivi*, p. 35): si veda il testo corrispondente alle note 20 e 23, sotto, e le note stesse.

8. P.K. Feyerabend, *Conquest of Abundance. A Tale of Abstraction versus the Richness of Being*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999; trad. it. *Conquista dell'abbondanza: storie dello scontro fra astrazione e ricchezza dell'Essere*, Milano, Cortina, 2002, pp. 299-300.

9. Parte di questa storia è narrata in A. Artosi, *Breve storia della ragione*, Napoli, Liguori, 2005.

10. L'incoerenza è stata sottolineata con forza da Feyerabend (ad esempio, P.K. Feyerabend, *Conquista dell'abbondanza*, cit., p. 18), ma in genere non viene neppure notata. Quasi tutti (sia filosofi che scienziati) sembrano credere nel miracolo chiamato 'matematizzazione della natura': non vi sarebbe nessuna incoerenza semplicemente perché l'applicazione della matematica ai fenomeni naturali, che costituisce il tratto



essenziale della scienza moderna, metterebbe a posto le cose gettando un ponte tra il mondo (manifesto ma irreal) in cui si svolge la ricerca e il mondo (reale ma non manifesto) che essa intende scoprire. Peccato che l'intera faccenda - incluso l'enorme successo della matematica nel rendere conto di un'ampia classe di fenomeni naturali - sia "qualcosa che confina con il misterioso e per cui non c'è nessuna spiegazione razionale" (E. Wigner, "[The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences](#)", *Communications in Pure and Applied Mathematics*, 13, 1960, pp. 1-14). Il mistero è reso ancora più fitto dall'esistenza di una molteplicità di punti di vista sulla natura della matematica (cfr. § 3) la cui diversità mette capo alla difficoltà di capire che cosa essa sia prima ancora di capire come e perché si applichi. Ma soprattutto non è chiaro a *che cosa* si applichi la matematica quando è applicata. La spiegazione canonica secondo cui la matematica si applicherebbe alla natura perché la natura è in sé completamente matematica è più un mito che una spiegazione razionale. Forse la vera spiegazione (se è una spiegazione) è che, nel rappresentare la natura, la scienza rappresenta sempre in parte se stessa. Bohr e Heisenberg, almeno, la pensavano a questo modo: si vedano i testi di Heisenberg citati alla nota 74, sotto.

11. Ad esempio, le qualità sensibili dei corpi che, essendo di impedimento all'indagine, furono rimosse dalla realtà come semplici fronzoli soggettivi privi di importanza.

12. J. Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol. 2: *History of Scientific Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956; trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, Vol. 2: *Storia del pensiero scientifico*, Torino, Einaudi, 1983, pp. 681-2. Ciò non significa che il pensiero cinese non riconoscesse le regolarità quando le incontrava (fenomeni come l'alternanza del giorno e della notte, del caldo e del freddo, delle stagioni, ecc., erano ovviamente riconosciuti per quello che erano): ciò che rifiutava era l'idea di aspetti della realtà che permangono *immutabili* attraverso tutti i cambiamenti. "Le descrizioni cinesi del mutamento", scrive Geoffrey Lloyd, "non si configurano in termini di essenze bensì di fasi, di cicli di trasformazioni [...] Ciascuno di essi non è concepito come una sostanza, ma per l'appunto come una fase; non è statico, bensì dinamico e interattivo" (G.E.R. Lloyd, *Ancient Worlds, Modern Reflections. Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 2004; trad. it. *Grecia e Cina: due culture a confronto. Mondi antichi, riflessioni moderne*, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 95). Il contrasto con "l'insistenza greca su essenze stabili" (ivi, p. 134), e in generale su ciò che è fisso e immutabile, non potrebbe essere più evidente.

13. Il che non si può dire delle idee dei moderni paladini delle leggi 'fisse e immutabili' del mercato.

14. Nelle grandiose parole poste da Keplero a conclusione del suo *Harmonice mundi*: "A te Signore, nostro Creatore, rendo grazie perché mi concedi di osservare la bellezza nella tua creazione ed esulto delle opere delle tue mani. Ecco, ora ho completato l'opera cui mi sentivo chiamato; ho messo a frutto il talento che tu mi hai donato; per quel che il mio spirito, nella sua finitezza, ne ha potuto comprendere *ho rivelato agli uomini che leggeranno queste dimostrazioni la gloria della tua opera*" (J. Kepler, *Harmonice mundi*, in *Gesammelte Werke*, Band VI, a cura di M. Caspar, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1940, pp. 362-3; traduzione mia; corsivo mio).



15. Si veda Husserl a proposito della matematizzazione galileiana della natura: “Galileo, considerando il mondo in base alla geometria, in base a ciò che appare sensibilmente e che è matematizzabile, *astrae* dai soggetti in quanto persone, in quanto vita personale, da tutto ciò che in un senso qualsiasi è spirituale, da tutte le qualità culturali che le cose hanno assunto nella prassi umana” (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Net, 2002, p. 88). Questo (matematica a parte) fa di Galileo il vero erede di Parmenide.

16. A. Fine, *The Shaky Game: Einstein, Realism and the Quantum Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, p. 153.

17. Esempio: il programma di Bell per trattare le proprietà delle particelle quantistiche (che vengono solitamente considerate come dipendenti da circostanze ‘soggettive’) come proprietà ‘oggettive’. Cfr. J.S. Bell, *Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 40-4.

18. Anche questa è storia vecchia. Essa comincia nel momento in cui gli scienziati (che a quel tempo non si chiamavano ancora ‘scienziati’) riuscirono a convincere coloro presso i quali volevano acquistare prestigio (e probabilmente anche se stessi) che la verità poteva essere conosciuta attraverso un metodo capace di portare alla scoperta di leggi generali che spiegavano i fenomeni indipendentemente dalle opinioni e dai valori umani.

19. H. Primas, *Chemistry, Quantum Mechanics and Reductionism. Perspectives in Theoretical Chemistry*, Berlin, Springer, 1983, p. 252.

20. Detto in altri termini: le possibilità di scelta degli scienziati sono (come quelle di chiunque altro) almeno in parte determinate dalle particolari condizioni storiche e culturali in cui essi si muovono. “Poiché le scienze naturali non possono essere isolate dal pensiero e dalla cultura umana”, scrive al riguardo Primas, “siamo sempre guidati dalla nostra esperienza passata e dal modo di pensare indotto dalla nostra base culturale cosicché non siamo interamente liberi di adottare o rifiutare regole normative” (ivi, p. 153).

21. Ciò rende conto del fatto che, come notava Ernst Mach, la scienza (in particolare la fisica) agisce sempre con “mezzi intellettuali limitati, e creati per fini *limitati*” (E. Mach, *L’analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, Milano, Feltrinelli/Bocca, 1975, p. 37): un salutare antidoto alla facilità con cui gli scienziati (e i loro ammiratori) tendono a entusiasinarsi per l’universalità dei loro metodi. Si vedano in proposito anche le insuperate considerazioni di Heisenberg sui limiti di validità delle leggi di natura e le conseguenze per l’idea di norme etiche basate sulla scienza. “Nell’ambito delle scienze esatte [...] esistono sistemi di concetti e di leggi in sé chiusi e matematicamente esponibili, idonei a determinati ambiti di esperienza, all’interno dei quali hanno validità in tutto il cosmo [...]; d’altra parte però [...] non ci si [può] aspettare che in futuro queste leggi e questi concetti siano appropriati a presentare nuovi ambiti dell’esperienza [...] È questa condizione che rende anche impossibile fondare esclusivamente sulla conoscenza scientifica una professione di fede vincolante per il comportamento nella vita. Giacché tale fondamento dovrebbe discendere da una conoscenza scientifica definitivamente fissata mentre essa è applicabile solo ad alcuni ambiti delimitati dell’esperienza” (W. Heisenberg, “Das Naturbild der heutigen Physik”,



in *Gestalt und Gedanke. Jahrbuch der Bayerischen Akademie der schönen Künste*, Vol. 3: *Die Künste im technischen Zeitalter*, München, Oldenbourg, 1954; trad. it. “L’immagine della natura nella fisica contemporanea”, in *Le arti nell’età della tecnica*, Milano, Mimesis, 2001, p. 39).

22. La cosa è stata sottolineata con forza da Mach. “Nel pensiero e nel modo di parlare corrente”, egli scrive “si suole contrapporre l’*apparenza* alla *realtà*. Vediamo diritta una matita che teniamo dinanzi a noi nell’aria; se però la immergiamo obliquamente nell’acqua essa ci appare spezzata. In quest’ultimo caso diciamo: la matita *sembra* spezzata, ma *in realtà* è dritta. Ma che cosa ci autorizza a dichiarare reale *un* fatto rispetto all’*altro* e ridurre quest’altro a semplice apparenza? [...] L’immagine nello specchio concavo o piano è *solo* visibile, mentre in *altre* circostanze (quelle abituali) all’immagine visibile corrisponde anche un corpo tattile. Una superficie chiara giustapposta a una scura appare più chiara che se fosse accostata a una ancora più chiara [...] Parlare in questi casi di *apparenza* ha solo un senso pratico ma nessun senso scientifico” (E. Mach, *L’analisi delle sensazioni*, cit., pp. 43-4).

23. A questo punto, non dovrebbe più essere un mistero per nessuno che le asserzioni scientifiche contengono delle ideologie tacite; che, grazie alle decisioni pratiche degli scienziati, assunti storici e culturali possono insinuarsi surrettiziamente non solo nei principi, ma anche nell’evidenza (attraverso i resoconti di osservazioni, esperimenti, ecc.) e che, in ultima analisi, la scienza è un’impresa molto più dipendente dalla cultura e dalla storia di quanto i suoi ammiratori realisti siano disposti ad ammettere.

24. P. Watzlawick, “Selbsterfüllende Prophezeiungen”, in P. Watzlawick (a cura di), *Die erfundene Wirklichkeit: wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus*, München, Piper, 1984; trad. it. “Componenti di ‘realtà’ ideologiche”, in *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, Milano, Feltrinelli, 1988, p. 201. Secondo Watzlawick, sarebbe tipico delle ideologie, in quanto interpretazioni o spiegazioni della realtà, mistificare i propri assunti per la realtà stessa. Sfortunatamente, le sue considerazioni sull’ideologia della scienza (cfr. *ivi*, pp. 200-3) sono viziate dalla sua adesione alla dicotomia tra fatti (“fatti scientifici” o “fatti della realtà di primo ordine”) e valori (“realtà di secondo ordine”) e dall’assunzione che l’ideologia non riguarda i primi, ma i secondi (*ivi*, p. 202). Di conseguenza, gli sfuggono i termini dell’intera questione: in primo luogo, che la concezione della realtà della scienza è essa stessa un’ideologia che contiene componenti sia empiriche che normative.

25. Così come la sua (autoproclamata) neutralità, imparzialità, avalutatività, e tutte le altre pie finzioni di quella ben orchestrata ‘mistica della purezza’ che ha consentito alla scienza di mantenere fino a oggi il monopolio sull’oggettività e la verità.

26. Le leggi di natura ‘scoperte’ dalla scienza non sono forse valide indipendentemente dalla nostra collocazione culturale? E ciò non significa che sono universali? La risposta alla prima domanda è: sì (per i motivi che abbiamo appena detti). La risposta alla seconda domanda è: sì, ma solo se si assume che sono le *sole* leggi di natura possibili, cioè se si esclude che in differenti circostanze storiche e culturali avrebbero potuto svilupparsi scienze diverse con un diverso insieme di leggi di natura universali. E questo non possiamo assumerlo perché equivarrebbe a pretendere che abbiamo esplorato *tutta* la realtà. Dal momento che la scienza stessa considera questa pretesa infondata (si vedano le citazioni da Heisenberg alla nota 21 sopra), l’appello



all'universalità delle leggi di natura resta una faccenda puramente retorica (nella quale, peraltro, gli apologeti cristiani se la cavavano molto meglio dei 'retori' odierni. Arnobio usa con notevole efficacia l'argomento delle leggi di natura per mostrare che nulla è veramente cambiato dopo l'avvento del Cristianesimo: Arnobius, *Adversus nationes libri septem*, Torino, Paravia, 1953, I, 2).

27. Le pretese di universalità e oggettività della scienza, scrive Vandana Shiva, costituiscono "una politica di svalutazione di interessi e conoscenze locali e di legittimazione di 'esperti esterni'" (J. Bandyopadhyay, V. Shiva, "Science and Control: Natural Resources and their Exploitation", in Z. Sardar, a cura di, *The Revenge of Athena: Science, Exploitation and the Third World*, London, Mansell, 1988, p. 60). Alcuni esponenti delle culture del Terzo Mondo hanno auspicato addirittura uno "scollegamento" dalle politiche scientifiche occidentali: "Solo quando la scienza e la tecnologia si evolveranno dall'ethos e dal milieu culturale delle società del Terzo Mondo esse acquireranno un significato per i nostri bisogni e le nostre esigenze [...] La scienza e la tecnologia del Terzo Mondo possono evolversi solo fondandosi su categorie, idiomi e tradizioni indigene in tutte le sfere del pensiero e dell'azione". "Un'asse portante di ogni strategia del genere dovrebbe consistere nello *scollegamento* del Terzo Mondo dalla dinamica intrinseca che istituzionalizza l'egemonia dell'Occidente" (Third World Network, "Modern Science in Crisis: A Third World Response", in S. Harding, a cura di, *The "Racial" Economy of Science: Toward a Democratic Future*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, pp. 487, 495). Quanto ai legami (che 'noi' occidentali tendiamo a dare per scontati) tra scienza e democrazia, il citato Third World Network si esprime così: "La scienza moderna è diventata la fonte più importante di violenza attiva contro gli esseri umani e tutti gli altri organismi viventi dei nostri tempi [...] Il Terzo Mondo e altri cittadini sono giunti a rendersi conto che c'è una fondamentale inconciliabilità tra la scienza moderna e la stabilità e il mantenimento di tutti i sistemi viventi, fra scienza moderna e democrazia" (ivi, p. 496).

28. Il fenomeno è analizzato nei suoi molteplici aspetti in G. Drori, *et al.*, *Science in the Modern World Polity: Institutionalization and Globalization*, Stanford, Stanford University Press, 2003, pp. 196-8.

29. Sandra Harding riassume così la situazione: "Questi [studi] cominciano a mettere in dubbio l'idea che le cause delle conquiste della scienza moderna siano interamente situate nel loro preteso carattere intrinsecamente transculturale. Risulta che ciò che le ha 'attivate' (e in maniera apparentemente univoca) è, almeno in parte, il loro essersi concentrate su tipi di progetti che l'espansione europea poteva promuovere e dai quali poteva trarre beneficio mentre sgombrava simultaneamente il campo dalle tradizioni scientifiche potenzialmente rivali" (S. Harding, "Is Science Multicultural? Challenges, Resources, Opportunities, Uncertainties", *Configurations*, 2, 1994, p. 314).

30. I. Wallerstein, *European Universalism. The Rhetoric of Power*, New York, The New Press, 2006; trad. it. *La retorica del potere. Critica dell'universalismo europeo*, Roma, Fazi, 2007, p. 98.

31. Celebrandone nel contempo le magnifiche sorti e progressive. Come scrive l'antropologo culturale Renato Rosaldo, agli occhi dell'orientalista, l'Oriente "per definizione è omogeneo nello spazio e immutabile nel tempo. Visto in questo modo,



[esso] appare al tempo stesso una pietra di paragone su cui misurare il ‘progresso’ dell’Europa occidentale e una terra indolente cui imporre gli schemi imperialisti di ‘sviluppo’” (R. Rosaldo, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, London, Routledge, 1993; trad. it. *Cultura e verità: rifare l’analisi sociale*, Roma, Meltemi, 2001, p. 85).

32. I. Wallerstein, *La retorica del potere*, cit., p. 99.

33. *Ibid.* L’orientalismo non ha risparmiato neppure la filosofia. È appena il caso di menzionare Hegel. Ambiguità orientaliste hanno contagiato, più recentemente, anche pensatori non particolarmente sospetti di *hubris* eurocentrica come Merleau-Ponty e Deleuze: cfr. F. Jullien, *Un sage est sans idée ou l’autre de la philosophie*, Paris, Seuil, 1998; trad. it. *Il saggio è senza idee o l’altro della filosofia*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 70-1.

34. A. Cromer, *Uncommon Sense. The Heretical Nature of Science*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1993; trad. it. *L’eresia della scienza. L’essenziale per capire l’impresa scientifica*, Milano, Cortina, 1996, p. 2.

35. *Ivi*, p. 3.

36. *Ivi*. p. 143.

37. *Ibid.*

38. *Ivi*, pp. 143-4.

39. *Ivi*, p. 144.

40. *Ivi*, p. 146.

41. *Ivi*, p. 148.

42. *Ivi*, p. 155.

43. *Ibid.*

44. *Ivi*, p. 163.

45. *Ivi*, p. 166.

46. *Ivi*, p. 44.

47. *Ivi*, pp. 44-5.

48. *Ivi*, pp. 156-7.

49. *Ivi*, p. 5.

50. *Ivi*, p. 12.

51. *Ivi*, p. 203.

52. J.M. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980; trad. it. *Legge naturale e diritti naturali*, Torino, Giappichelli, 1996, p. 26.

53. Si veda il classico F.J. Swetz, *Capitalism and Arithmetic*, La Salle, Open Court, 1987.



54. In pratica, gli oggettivisti o realisti (di qualunque specie) procedono così: prima rimuovono le loro idee favorite dalla storia facendone delle intangibili entità metastoriche, e poi proclamano a gran voce che niente di ciò che accade nel ‘basso’ mondo della storia le riguarda. In questo modo, gli oggettivisti matematici creano la loro particolare ideologia (metafisica) secondo cui la matematica è il regno indiscusso della certezza, mentre difformità di opinione, varietà di criteri, di prassi di ricerca, ecc., sono fenomeni storicamente contingenti che nascondono un’essenziale stabilità, oggettività, universalità, ecc. Lo stesso fanno i teorici della legge naturale. Dopo aver separato i loro principi preferiti dalla storia, essi dichiarano che “la varietà sterminatamente grande delle nozioni di giustizia e ingiustizia è tanto poco incompatibile con l’idea di diritto naturale da costituire anzi la condizione essenziale per l’emergenza di quella idea” (L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, cit., p. 16). Secondo Finnis, “[c]i sarebbe molto da dire [su questa] considerazione di Leo Strauss” (J.M. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, cit., p. 32). Però non dice niente. E infatti, contrariamente a ciò che egli afferma con tanta inopinata baldanza, c’è ben poco da dire, a parte ripetere quanto già detto sulla strategia ‘platonizzante’ che sta dietro a tutte le considerazioni del genere. Lo stesso Finnis ci fornisce un esempio di questa strategia che rende del tutto esplicito il presupposto di simili presunzioni metastoriche. “Una prima distinzione essenziale”, egli dice, “è quella tra una teoria, dottrina o spiegazione e l’oggetto di quella teoria, dottrina o spiegazione. Ci può essere una storia di teorie, dottrine o spiegazioni di argomenti che non hanno storia” (ivi, p. 26). Ci può essere - certamente - soprattutto se l’essere ‘senza storia’ di questi argomenti è il risultato della loro rimozione dalle relative credenze a opera del principio cardine di ogni argomentazione oggettivista: l’assunto che è possibile separare oggetto e credenza o, per esprimerci in termini più generali, essere e storia.

55. Un *case-study* esemplare è G.H. Moore, *Zermelo’s Axiom of Choice. Its Origins, Development, and Influence*, New York, Springer-Verlag, 1982.

56. J.M.Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, cit., pp. 74-5.

57. Ivi, p. 75.

58. A. Baker, “[Simplicity](#)“, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

59. Questa differenza viene espressa anche come una distinzione fra semplicità (o parsimonia) qualitativa (numero di tipi di entità) e semplicità (o parsimonia) quantitativa (numero di entità individuali). In questo senso, l’ipotesi ad esempio che il danno al mio prato è stato causato da 12 conigli sarebbe quantitativamente meno, ma qualitativamente più semplice dell’ipotesi che è stato causato da 1 capriolo e 3 conigli (ivi).

60. Esiste un’ampia varietà di logiche ‘non classiche’ che limitano o sospendono la validità di uno o più principi fondamentali della logica classica (per esempio, la logica intuizionistica limita drasticamente la validità del principio del terzo escluso; le logiche paraconsistenti fanno a meno del principio di non contraddizione).

61. G.E.R. Lloyd, *Grecia e Cina*, cit, p. 93 (fra parentesi questo è il motivo per cui nessuna descrizione può mai essere *completa*). Si vedano anche le osservazioni al punto (iv) seguente nel testo.



62. Se non altro perché non si trova mai né una ‘pura’ descrizione di dati né dati senza descrizione (e come sarebbe possibile?). C’è da aggiungere che la situazione cambia notevolmente a seconda che si tratti di descrizioni quantitative o qualitative dei dati.

63. C. Truesdell, *Essays in the History of Mechanics*, Berlin, Heidelberg, New York, Springer-Verlag, 1968, p. 114.

64. “Gli argomenti sono resi ancora più difficili dal fatto di essere non interamente congetturali: qua e là si presentano poche righe o addirittura pagine di autentica dimostrazione matematica dei dettagli più semplici [...] per dare l’apparenza della logica a ciò che in effetti sembra congetturato” (*ibid.*)

65. S. Rozental (a cura di), *Niels Bohr: His life and Work as seen by his Friends and Colleagues*, Amsterdam, North-Holland, 1967, p. 11.

66. Ancora una volta il teorico della legge naturale rimarrebbe sorpreso di apprendere quante fra le più consolidate teorie scientifiche sfidano il più basilare dei principi logici. Ad esempio, l’elettrodinamica classica risulta incoerente entro il proprio campo di applicazione: si veda M. Frisch, *Inconsistency, Asymmetry, and Non-Locality: A Philosophical Investigation of Classical Electrodynamics*, Oxford, Oxford University Press, 2005. Commentando questo libro G. Belot, “Is Classical Electrodynamics an Inconsistent Theory?”, *Canadian Journal of Philosophy*, 37 (2007), pp. 263-82, ha argomentato che la questione dell’incoerenza dell’elettrodinamica classica dipende in ultima analisi da quale delle (due) versioni della legge della forza di Lorentz è considerata costitutiva della stessa elettrodinamica classica. Si noti che la versione della legge di Lorentz che rende la teoria incoerente è anche quella che consente di risolvere i problemi in maniera più semplice, e per questa ragione la maggior parte dei fisici la preferiscono alla sua alternativa coerente.

67. G.H. Moore, *Zermelo’s Axiom of Choice*, cit., p. 53.

68. *Ibid.*

69. Ivi, p. 265 a proposito del contributo di von Neumann all’assiomatizzazione della teoria degli insiemi.

70. T.S. Kuhn, *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1966; trad. it. *La rivoluzione copernicana. L’astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, Torino, Einaudi, 1972, pp.179-80.

71. “Ma, e i mutamenti nella natura umana?” ‘E l’uomo non è un essere storico?’, ‘Questa tesi deriva da una teoria delle essenze eterne o storiche?’, chiede Finnis (*Legge naturale e diritti naturali*, cit., p. 53) mettendosi nei panni di un ipotetico obiettore poco convinto della sua tesi della natura metastorica dei principi di legge naturale. E che cosa risponde? Risponde che “se qualcuno vuole sostenere che quelle che [...] io identifico come forme fondamentali della fioritura umana non sarebbero state tali per gli esseri umani di altre epoche [...] (a causa di qualche differenza tra la loro condizione e la nostra): sta a lui l’onere di mostrarci questi esseri e queste differenze” (*ibid.*). Ammettiamolo. Ma quanto al fatto di aver “letto innumerevoli proclami sulla storicità dell’uomo, ma nessun tentativo serio di affrontare questo problema” (*ibid.*) ciò significa soltanto che è stato molto selettivo nelle sue letture. Di tentativi del genere ne



sono stati fatti parecchi, e non soltanto dagli storici. Mi permetto di suggerirne uno (vecchio, fra l'altro, di quasi ormai mezzo secolo): J.H. Van Den Berg, *The Changing Nature of Man: Introduction to a Historical Psychology*, New York, Dell, 1961.

72. A. Cromer *L'eresia della scienza*, cit., pp. 6-7.

73. C'è bisogno di dire che si tratta di una concezione *conservatrice*? “I conservatori [...]”, scrive Jeanne Hersch, “traspongono l'’Io sono Colui che sono’, la formula che più ‘attualizza’ Dio, sul piano della realtà di fatto, senza diminuirne il prestigio: ‘Ecco Ciò che è’, essi dicono [...] ‘Ciò che è’ assume naturalmente un aspetto di ordine cosmico dal prestigio religioso agli occhi dei privilegiati, e l'’essere di fatto’ diventa così il criterio al tempo stesso della forma e del valore” (J. Hersch, *L'être et la forme*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1946; trad. it. *Essere e forma*, Milano, Bruno Mondadori, 2006, pp.44-5).

74. Questa affermazione si basa interamente sulle idee di Heisenberg. “La rappresentazione della realtà obiettiva”, egli scrive, “si è [...]sorprendentemente dissolta non nella nebbia di una qualche nuova, oscura o ancora poco compresa rappresentazione della realtà, ma nella trasparente chiarezza di una matematica che presenta non più il comportamento della particella elementare, bensì la nostra conoscenza di questo comportamento. Il fisico atomico ha dovuto quindi rassegnarsi a considerare la propria scienza soltanto come un anello dell'infinita catena delle contrapposizioni dell'essere umano con la natura, e a riconoscere che questa scienza non può parlare semplicemente della natura ‘in sé’ [...] Anche nella scienza della natura oggetto della ricerca non è più la natura in sé ma la natura esposta al modo umano di porre la questione; per questo l'uomo incontra di nuovo, anche in questo caso, solo se stesso [...] Se è possibile parlare di una immagine della natura propria alla scienza esatta della natura del nostro tempo, non si tratta più di un'immagine della natura ma di un'immagine delle nostre relazioni con la natura [...] *La scienza non sta più di fronte alla natura quale sua spettatrice, ma riconosce se stessa come parte di questo reciproco interscambio tra uomo e natura.* Il metodo scientifico che procede isolando, spiegando e ordinando diviene cosciente dei limiti che sono posti dal fatto che il suo intervento modifica e trasforma il suo oggetto, dal fatto che, dunque, il metodo non si può più distanziare dall'oggetto. L'immagine del mondo della scienza della natura cessa con ciò di essere scientifico-naturale in senso proprio” (W. Heisenberg, “L'immagine della natura nella fisica contemporanea”, cit., pp. 33, 37-9; corsivo mio).

75. H. Primas, *Chemistry, Quantum Mechanics and Reductionism*, cit., p. 253.

76. Ciò non implica che dobbiamo rinunciare completamente all'idea di una realtà oggettiva. Se le nostre astrazioni sono tali da permetterci (logicamente) di assumere che le entità che esse postulano hanno una realtà indipendente da esse, possiamo decidere di muoverci in questa direzione: ma non senza aver prima indagato “se e in quale forma è possibile adottare il realismo come principio regolativo” (ivi, p. 154); inoltre, sapendo che (come mostrano le ricorrenti controversie tra ‘realisti’ e ‘strumentalisti’) è possibile anche l'assunzione contraria, cercheremo di evitare che questa decisione si trasformi in un ostacolo ai nostri sforzi di “comprendere il mondo”.

77. Che si tratti di un errore categoriale o, come preferisce Charles Taylor, di “una sorta di contraddizione pragmatica” poco importa davanti al sospetto che possa trattarsi



comunque di un errore *interessato*. Per Taylor si veda C. Taylor, “The Politics of Recognition”, in C. Taylor, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994; trad. it. “La politica del riconoscimento”, in C. Taylor, J. Habermas, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 30.

78. I. Wallerstein, *La retorica del potere*, cit., p. 38.

79. Su questo punto si veda, in generale, il saggio di Feyerabend, “Realism and the Historicity of Knowledge”, in P.K. Feyerabend, *Conquest of Abundance*, cit.; trad. it. “Il realismo e la storicità della conoscenza”, in P.K. Feyerabend, *Conquista dell’abbondanza*, cit., pp. 155-74.

80. J. Finnis, “Natural Law: The Classical Tradition”, in J. Coleman, S. Shapiro (a cura di), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 4. Si veda anche a p. 25 l’immancabile riferimento a “caratteri reali della realtà umana”.

81. I. Wallerstein, *La retorica del potere*, cit., p. 39.

82. Ivi, pp. 104-5.

83. Naturalmente, gli scienziati ufficialmente impegnati sul fronte dei diritti umani evitano di mettere in discussione questo uso della scienza e si limitano per lo più alle solite moine edificanti. Per rendersene conto basta vedere il *Science and Human Rights Program* della [American Association for the Advancement of Science](#): una specie di programma baconiano riveduto e corretto con l’aggiunta dei diritti umani.

84. A Artosi, “Diritti umani: la scienza non è un argomento”, in S. Vida (a cura di), *Diritti umani. Trasformazioni e reazioni*, Bologna, Bononia University Press, 2008, pp. 141-55 (questa versione coincide, salvo diverse modifiche al testo e alle note, con i §§ 1, 2, 4 della presente versione). La nota in questione è a p. 155. La citazione entro la nota e da I. Wallerstein, *La retorica del potere*, cit., p. 91.

85. *Ibid.* Il riferimento è a uno dei libri che ha guidato la rivolta neotradizionalista contro i detrattori ‘postmodernisti’ della scienza: P.A. Boghossian, *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*, Oxford, Clarendon Press, 2006; trad. it. *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*, Roma, Carocci, 2006. Per alcune considerazioni su questo libro si veda A. Artosi, “Il relativismo è incoerente. E allora?”, *Discipline Filosofiche*, 16 (2007), pp. 91-108.

86. Il discorso è stato pronunciato il 4 giugno 2009 e ha suscitato i pii entusiasmi di tutti i quadri dell’Occidente. Unica voce dissonante quella del vecchio Chomsky che si è riservato una valutazione più prudente: N. Chomsky, [The Grim Picture of Obama’s Middle East](#).

Una riflessione sull'articolo 2 della Costituzione messicana: i "diritti indigeni"

Chiara Magneschi

I am large, I contain multitudes (W. W.)

Premessa

“La nazione messicana è unica e indivisibile”.

La dichiarazione di cui al primo comma dell'art. 2 della Costituzione degli Stati *Uniti* Messicani, riformata nel 2001, potrebbe destare qualche perplessità nel lettore multiculturalista che scontrasse il proprio orecchio con la sonorità unicista del suo tenore. A farlo ricredere parrebbero sufficienti i successivi commi, che assicurando tutela giuridica a voci care alla tradizione multiculturalista (popolo, popolazione, identità e tradizione, cultura, usi e costumi), potrebbe rasserenarlo sull'aver a tutti gli effetti dato conto della complessità della “questione indigena”. Ma avrebbe davvero, il lettore, ragione di rassicurarsi? In altre parole, quelle sintesi linguistiche si devono ritenere i legittimi referenti di una disciplina legislativa dagli intenti riformatori?

Il proposito di avanzare rilievi critici sulla scelta di linguaggio del legislatore costituzionale, nella prospettiva di indagare i contenuti di quella scelta, sembrerebbe animato dalla fiducia che il linguaggio stesso sia in grado di descrivere, ed in generale di esprimere, in maniera esauriente, la realtà, e che dunque analizzando il linguaggio si possano comprendere pienamente anche gli oggetti e i soggetti concreti cui esso si riferisce. Tuttavia, proprio valutando il prodotto del legislatore come frutto di un lavoro di traduzione delle realtà, sarà dato di mettere in luce se qualcosa resti escluso dalla traduzione. Una traduzione che, considerata la complessità del caleidoscopio “indigeno”, si presenta sicuramente difficile. L'intraducibilità può allora lecitamente costituire la consapevolezza cui il legislatore perviene come risultato del tentativo di traduzione (1).

Artículo 2o. La Nación Mexicana es única e indivisible.

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades



JURA GENTIUM



federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.

III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados.

IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.

V. Conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras en los términos establecidos en esta Constitución.

VI. Acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución. Para estos efectos las comunidades podrán asociarse en términos de ley.

VII. Elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos.

Las constituciones y leyes de las entidades federativas reconocerán y regularán estos derechos en los municipios, con el propósito de fortalecer la participación y representación política de conformidad con sus tradiciones y normas internas.

VIII. Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de esta Constitución. Los indígenas tienen en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura.

Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público.

B. La Federación, los Estados y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria,



JURA GENTIUM



establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.

Para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas, dichas autoridades, tienen la obligación de:

I. Impulsar el desarrollo regional de las zonas indígenas con el propósito de fortalecer las economías locales y mejorar las condiciones de vida de sus pueblos, mediante acciones coordinadas entre los tres órdenes de gobierno, con la participación de las comunidades. Las autoridades municipales determinarán equitativamente las asignaciones presupuestales que las comunidades administrarán directamente para fines específicos.

II. Garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, la capacitación productiva y la educación media superior y superior. Establecer un sistema de becas para los estudiantes indígenas en todos los niveles. Definir y desarrollar programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus pueblos, de acuerdo con las leyes de la materia y en consulta con las comunidades indígenas. Impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la nación.

III. Asegurar el acceso efectivo a los servicios de salud mediante la ampliación de la cobertura del sistema nacional, aprovechando debidamente la medicina tradicional, así como apoyar la nutrición de los indígenas mediante programas de alimentación, en especial para la población infantil.

IV. Mejorar las condiciones de las comunidades indígenas y de sus espacios para la convivencia y recreación, mediante acciones que faciliten el acceso al financiamiento público y privado para la construcción y mejoramiento de vivienda, así como ampliar la cobertura de los servicios sociales básicos.

V. Propiciar la incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo, mediante el apoyo a los proyectos productivos, la protección de su salud, el otorgamiento de estímulos para favorecer su educación y su participación en la toma de decisiones relacionadas con la vida comunitaria.

VI. Extender la red de comunicaciones que permita la integración de las comunidades, mediante la construcción y ampliación de vías de comunicación y telecomunicación. Establecer condiciones para que los pueblos y las comunidades indígenas puedan adquirir, operar y administrar medios de comunicación, en los términos que las leyes de la materia determinen.

VII. Apoyar las actividades productivas y el desarrollo sustentable de las comunidades indígenas mediante acciones que permitan alcanzar la suficiencia de sus ingresos económicos, la aplicación de estímulos para las inversiones públicas y privadas que propicien la creación de empleos, la incorporación de tecnologías para incrementar su propia capacidad productiva, así como para asegurar el acceso equitativo a los sistemas de abasto y comercialización.



VIII. Establecer políticas sociales para proteger a los migrantes de los pueblos indígenas, tanto en el territorio nacional como en el extranjero, mediante acciones para garantizar los derechos laborales de los jornaleros agrícolas; mejorar las condiciones de salud de las mujeres; apoyar con programas especiales de educación y nutrición a niños y jóvenes de familias migrantes; velar por el respeto de sus derechos humanos y promover la difusión de sus culturas.

IX. Consultar a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los estatales y municipales y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen.

Para garantizar el cumplimiento de las obligaciones señaladas en este apartado, la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, las legislaturas de las entidades federativas y los ayuntamientos, en el ámbito de sus respectivas competencias, establecerán las partidas específicas destinadas al cumplimiento de estas obligaciones en los presupuestos de egresos que aprueben, así como las formas y procedimientos para que las comunidades participen en el ejercicio y vigilancia de las mismas.

Sin perjuicio de los derechos aquí establecidos a favor de los indígenas, sus comunidades y pueblos, toda comunidad equiparable a aquéllos tendrá en lo conducente los mismos derechos tal y como lo establezca la ley.

1. Dall'arte all'epistemologia: un nuovo linguaggio da arcaiche rappresentazioni

Nella convinzione che il linguaggio dell'arte abbia un contenuto e una capacità esegetica particolarmente forti, richiamo alla mente una idea che mi ha suscitato la visita del Museo di Antropologia di Città del Messico, grembo ricco di espressioni delle civiltà precolombiane: l'idea che *il meticcio* preceda la colonizzazione, e costituisca la risorsa ideologica del suo superamento. Infatti, le espressioni artistiche che il museo espone tessono una rete di *sintesi complesse*: si tratta di creazioni, come l'urna funeraria costituita da un dio che si fa corolla di fiore, o la statua del dio-serpente-uccello, che non sono riconoscibili entro la tassonomia classica museale, quantomeno "occidentale", né tantomeno sono riconducibili esclusivamente ad una categoria empirica, ma che si presentano come la crasi di ciò che il mondo naturale rende disponibile agli occhi; una crasi che, composta di *definiti*, diviene, quasi alchimisticamente, prodotto *indefinibile*, e che dunque non cela la complessità, ma la esalta, rendendola liberamente visibile e definendone morbidamente i contorni. La sintesi complessa è il punto di partenza della conoscenza dei singoli elementi che la formano, che rimangono in essa perfettamente riconoscibili, non sacrificando il proprio ruolo in nome di una visione d'insieme, di una chiave di omologazione, o per l'effetto dell'attribuzione di un nuovo nome alla sintesi medesima. Di fronte alla particolarità di tali creazioni artistiche, così diverse da quelle della classicità "occidentale", avevo la percezione che esse sottendessero una visione del mondo, quella dei loro creatori, altrettanto diversa dalla mia. Il mio modello cognitivo mi si esplicitava per la prima volta come nettamente dicotomico: bianco e nero, uomo o donna, uomo o dio, bello o brutto; tuttavia, i prodotti artistici che nel museo si offrivano alla vista esorcizzavano la paura dello spingersi fuori da un



inquadramento antagonistico del reale, e scioglievano i nodi di attaccamento ad una identità fissa come modello di orientamento per la conoscenza.

Allo stesso tempo, queste suggestioni possono incoraggiare un approccio alla questione indigena in cui le definizioni legislative siano categorie sempre aperte, pronte ad essere complicate, contaminate, da una conoscenza della realtà sempre più approfondita.

È dunque proprio alla luce di queste riflessioni che mi volgo alla lettura della travagliata riforma costituzionale del 2001 (2), ed in particolare del suo art. 2. L'intento di questo scritto è infatti focalizzare l'analisi su tale norma, forse la più intensamente modificata, e quella che più interessa la "questione indigena". Il suo contenuto originario è stato trasferito all'art. 1, a formarne il secondo paragrafo, cosicché il lunghissimo art. 2 può dirsi creato dal niente.

2. Il problema delle definizioni. La complessità dell'inesistente

Il ricorso all'espressione "questione indigena", e più in generale al termine "indigeno", desta tuttavia qualche perplessità. "Indigeno", e, ancor prima, "indio" o "barbaro" (3), è difatti il termine con cui lo spettatore europeo riassunse la diversità, intorno al 1515 (e con cui continuano a riassumerla i discendenti degli europei), coniando una nuova *species*, a stento riconosciuta come *umana*. Richiamando quanto sopra osservato, potremmo dire che quegli appellativi furono i *nomina* con cui si cercò di formare e chiamare una sintesi, risolvendo la complessità dei contributi, in disarmonia con quella che, già a partire dall'arte precolombiana, sembra invece essere l'indole "indigena", affatto schiva della complessità.

Generalmente, la ragione che rende plausibile il ricorso ad un neologismo è l'urgenza di dare il nome a un'invenzione. Nel caso specifico del termine "indigeno" è dato però assistere ad una bizzarra inversione: il sostrato umano nominato preesisteva ai suoi inventori, gli artefici della colonizzazione (4). Che sia questo il motivo per cui i nominati non si ascrivono necessariamente a quella identità, per cui talvolta essi usano il termine "indigeno" (avendone interiorizzato la portata sprezzante e separatista) per appellare coloro che appartengono ad una comunità (in senso lato) altra dalla loro, ed altri ancora chiedono di essere considerati innanzitutto messicani (5)?

Probabilmente l'invenzione del termine "indigeno" serve a consegnare una veste più delicata alla tragicità impresentabile della condizione di chi è, sostanzialmente, scuro di pelle e ai limiti della sussistenza: la banalizzazione del male, che Hannah Arendt riconduceva al non parlarne, appare qui perpetrata proprio attraverso il parlarne, poiché nella scelta linguistica si condensa e si esprime una discriminazione ideologica.

Farebbe senz'altro più effetto chiamare i c.d. "indigeni" con l'appellativo, ad esempio, di messicani emarginati. Ma, pur concordando con Leo Strauss, circa quella sorta di viltà che è sottesa all'uso delle virgolette (che consentono di appropriarsi del potere evocativo di una parola, senza però prendersi la responsabilità del significato convenzionale che le è proprio), non eviterò di racchiudervi il termine "indigeno", così convalidando la tesi che gli stereotipi e le visioni coloniali si sono così profondamente insinuati nelle nostre capacità di pensare, che si fa fatica a trovare altri modi di esprimersi, a ridefinire il linguaggio giuridico. Essendo infatti assai arduo, se non



impossibile, usare un sinonimo neutrale, del termine indigeno, non si potrà infatti che marcare la sua non neutralità.

Per rendere un'idea della variegata articolazione del caleidoscopio "indigeno", ed al contempo della portata riduttiva di tale sintetica denominazione, consideriamo qualche dato: solo nello Stato di Oaxaca si contano 14 diverse lingue "indigene" (Amuzgo, Chatino, Chinantec, Chocho, Chontal, Cuicatec, Huave, Mazatec, Mixe, Mixtec, Nahuatl, Tridui, Zapotec e Zoque), parlate da circa un milione e mezzo di "indigeni", costituenti il 45% della popolazione complessiva (6), mentre quelle parlate nell'intero Messico ammontano a circa 62 (7), tante quante sono le etnie indigene messicane. Dall'indagine INEGI - Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática - del 1998 risultava che le persone parlanti una lingua indigena in tutto il Messico fossero quasi sette milioni, circa il 7% della popolazione nazionale. V'è però da rilevare che tali indagini censivano solamente coloro che parlavano una lingua indigena, ed escludevano dalla conta tutti i bambini al di sotto dei cinque anni, i quali da soli costituivano più di un milione di individui (8). Nel 2005, poi, il censimento degli "indigeni" si è ristretto ancor più: l'unica voce che dà conto della loro esistenza è rimessa ad un criterio binario, che non è più solo il saper parlare una lingua indigena, ma avere tra gli otto ed i quattordici anni di età e saper leggere e scrivere; poiché, però, in una cultura prevalentemente orale sono pochi coloro che soddisfano tali criteri, il numero degli "indigeni" censiti risulterà sensibilmente inferiore a quello reale. Tanto più che detta indagine non ha cura di pubblicare l'ammontare complessivo degli "indigeni" messicani su cui calcola la percentuale, né il corrispondente numerico della percentuale, limitandosi a riportare che l'86,4% della popolazione che parla lingua "indigena" tra gli 8 ed i 14 anni sa leggere e scrivere, contro l'83,4% del 2000.

Come si vede, anche in questa circostanza, che peraltro si riferisce ad una prassi già attuata, non ad un progetto teorico, c'è una forte contraddittorietà tra la dichiarata volontà di salvaguardia della peculiarità culturale indigena e la sua rappresentazione attraverso criteri ad essa estranei, o comunque non certo originariamente propri, quale il saper leggere e scrivere.

Tra progressismo e conservatorismo: i parametri di individuazione di un popolo

Proponendosi di dar riconoscimento a questo enorme caleidoscopio, la norma dell'art. 2 rivela le enormi difficoltà che tale lavoro presenta, ed in particolare proprio la difficoltà di definire con precisione l' "indigenità". Vediamo susseguirsi i criteri presunti e, nell'ottica riformatrice, pretesamente esaustivi, di tale identità: criteri spaziali, temporali, ed anche psicologici.

a) "La Nazione ha una composizione pluriculturale, sostenuta originariamente dai suoi popoli "indigeni", che sono quelli che discendono dalle popolazioni che abitavano nel territorio attuale del Paese all'inizio della colonizzazione e che conservano le proprie istituzioni sociali, economiche, culturali e politiche, o parte di esse".

Dopo aver proclamato, al primo comma, che la Nazione messicana è unica e indivisibile, la Costituzione afferma dunque che essa ha una composizione pluriculturale, dando così luogo ad una intersezione tra *unicità* e *pluriculturalità* che



lascia perplessi. A ben vedere, infatti, quella pluriculturalità non dettaglia o sviluppa la sbrigativa espressione di unicità, poiché è riferita allo *status quo* pre e para-coloniale. Si dice infatti che la pluriculturalità era *in origine* costituita dai popoli “indigeni”, ma il legislatore tace sulla pluriculturalità del presente. È agevole allora avvertire la volontaria riaffermazione di uno iato, tra ciò che era prima della colonizzazione, e ciò che è da essa in poi, esasperando una visione dicotomica del mondo con il prisma del colonizzatore.

La portata statica dell’art. 2 trova il suo corollario nella richiesta, ai fini del riconoscimento dello *status* di “indigeno”, del conservare la propria cultura, o parte di essa...: i popoli “indigeni” avranno il privilegio del riconoscimento a patto che svolgano bene il compito di conservatori della propria cultura. Ma chi stabilisce i tratti di quella cultura? Se fossero gli stessi “indigeni”, sussisterebbe il rischio di un’ eccessiva differenziazione e dinamicità, e diverrebbe difficile rispettare il *dictat* della conservazione. La scelta del requisito della “conservazione” è quindi tutt’altro che neutrale, poiché garantisce un potere di definizione in capo al potere “costituente”. È come se la Costituzione si destinasse a coloro che hanno gli occhi azzurri, ed ai loro figli a patto che anch’essi nascano con gli occhi azzurri, e così via.

Altrettanto impraticabile appare poi il requisito, valevole in via subordinata, di conservare, se non proprio *tutta* la propria cultura, almeno *parte di essa*. Viene naturale domandarsi quale parte interessi al legislatore, o all’interprete, o quale interesserà al giudice: probabilmente questa formulazione lascia aperto, alla cultura dominante, il potere di setacciare la *cultura accettabile*, secondo i propri canoni di ammissibilità (9). Si intuiscono i possibili abusi di una simile indicazione: qualcosa di *quella* cultura deve rimanere, dice il legislatore. Ma di quale? Egli sembra averne in mente una ben precisa. Una seria volontà di “riconoscimento” non dovrebbe obbligare una cultura a conservarsi, o a definirsi. Invece, l’ostinazione nel fare di questo concetto un referente immutabile, lo rende inservibile. La cultura sembra divenire un ricatto: ancor prima di essere requisito di riconoscibilità, è requisito di sopravvivenza (10).

Al contrario, la realtà “indigena” mostra di non essere predisposta alla compattazione in un unico blocco: è troppo vasta e variegata per prestarsi ad un tale operazione.

b) I popoli “indigeni” che in origine sostenevano la pluriculturalità “sono quelli che discendono dalle popolazioni che abitavano nel territorio attuale del Paese quando ebbe inizio la colonizzazione”. L’art. 2 nomina dunque le popolazioni, e con esse non fa riferimento ad una realtà odierna, quanto agli ascendenti remoti degli attuali popoli, ai corrispondenti “indigeni” pre-colonizzazione degli “indigeni” contemporanei. Anche qui sembriamo trovarci di fronte ad un riferimento anacronistico che poco contribuisce all’individuazione concreta di una realtà umana che di contro è estremamente urgente tutelare.

Il riconoscimento degli “indigeni” odierni avviene oggi tramite il rilievo assegnato ai *pueblos*, oltre che, come vedremo, alle comunità. Si tratta di un rilievo, tuttavia, che, sebbene sancito dalla Costituzione, pare presentare un significato più socio-antropologico che giuridico in senso stretto (11). Tale dubbio si insinua anche a causa del fatto che, come vedremo, le garanzie dei diritti accordate agli indigeni si prestano ad interpretazioni ed attuazioni pratiche tutt’altro che univoche, risultando alquanto vaghi i contenuti effettivi di quella libertà di autodeterminazione che *prima facie* parrebbe



riconosciuta ai *pueblos*, tanto che appare remota la possibilità stessa di considerarli soggetti di diritto (12). Riprova di tale complessiva “nebulosità” la si ha nelle sub-articolazioni dei *pueblos*, ovvero le comunità. Recita l’art. 2, 4° comma: “sono comunità integranti un popolo *indigeno*, quelle che formino un’ unità sociale, economica, culturale, stanziata in un territorio e che riconoscono autorità proprie, in accordo con gli usi e costumi”.

A questo proposito è importante rilevare che tali comunità dovranno, per legge, mantenersi entro estensioni spaziali, e quindi anche demografiche, molto ridotte, che non superino quelle del municipio: ciò a partire dalla considerazione che i municipi sono la forma organizzativa degli Stati federali di cui il Messico si compone, e che la Costituzione messicana (art. 115 C.) ed una serie di pronunce della Suprema Corte di Giustizia stabiliscono che “non può esistere nessun tipo di autorità intermedia tra il municipio e gli stati” (13). Inoltre, all’art. 2 C., *apartado* A, VIII, n. 2, è riconosciuta alle comunità la qualifica di mere “entità di interesse pubblico”. Non manca, in relazione a quest’ultimo proposito, chi ha lamentato la scarsa importanza giuridica che (anche) con tale scelta si accorda alle comunità “indigene”, importanza che, invece, nell’ottica della costruzione di un’ autonomia e nell’acquisizione di una tutela giuridica, anche e soprattutto giurisdizionale, è imprescindibile. Altrimenti, sarebbe come ignorare l’esistenza di una realtà umana che *attualmente* costituisce il Messico. Da questo punto di vista, i criteri della discendenza e della conservazione culturale, come detto, non sembrano contribuire all’assegnazione del rilievo meritato, essendo particolarmente riduttivi.

Peraltro, a voler agganciare la sopravvivenza degli “indigeni” alla possibilità di associarli *immediatamente* ad una cultura (o meglio, a segni di riconoscimento culturali, non solo decodificabili agli occhi del colonizzatore, ma provenienti dal codice di quest’ultimo), sorgono massicce lacune giuridiche: tra di esse, le difficoltà di ammettere uno *status* personale di “indigeno”.

Per colmare l’insufficienza di quelle regole si è fatto appello al criterio di riconoscimento di cui all’art. 2, 3° comma:

c) “La coscienza della propria identità “indigena” dovrà essere criterio fondamentale per determinare a chi si applicano le disposizioni sui popoli indigeni”. È come dire che la coscienza di essere “indigeno” dà il diritto di essere “indigeno”. Ma indigeno secondo quali parametri? Nuovamente, secondo quelli del Costituente che ha circoscritto una volta per tutte la cultura propria degli “indigeni”.

Di qui il paradosso: senza quella cultura, pur aridamente eteroimposta, che fa capo alla comunità, le tutele alle quali quest’ultima può aspirare si rivelano di fatto inaccessibili al singolo, all’ “indigeno” inurbato, per esempio. Questi potrebbe allora rischiare di far parte di quelle “persone estranee” (di cui parla l’art. 17 della *Convenzione sui popoli indigeni e tribali nei paesi indipendenti*, n. 168/1989, della Organizzazione Internazionale del Lavoro (14), ratificato dal Messico nel 1990) che illegittimamente cercano di “usare” i costumi propri dei *popoli* “indigeni” per godere delle prerogative che la legge concede loro, proprio in quanto popoli definiti (15).

Come si vede, tali sistemi di identificazione sembrano, da un lato, avere l’effetto di isolare gli “indigeni” (come aveva fatto il colonizzatore spagnolo, già a partire



dall'assegnazione di quel nome, e come fa ora il riformatore costituzionale come se vestisse i panni di un colonizzatore interno, messicano), ma dall'altro lato danno l'impressione che ciò che quei parametri intendono indicare scivoli loro via. E nel tentativo di raccogliarli, il legislatore incorre nelle ripetizioni: il comma quinto che, sotto il profilo dell'identificazione degli "indigeni", è norma di chiusura, aggiunge che "il riconoscimento dei popoli e comunità "indigene" si farà nelle costituzioni e leggi delle entità federative, che dovranno considerare, *oltre ai* principi generali stabiliti nei paragrafi precedenti, criteri etno-linguistici e di ubicazione fisica". Non erano forse già criteri etno-linguistici quelli del primo e del terzo comma? Non era già richiesto dal quarto comma il collocamento in un dato territorio?

Simili interventi appaiono come delle forzature che negano il *diritto alla cultura*, concepito come diritto di scegliere la propria cultura, e che in tal senso costituirebbe il sostrato irrinunciabile di una seria autonomia. L'attaccamento teorico, mostrato dal riformatore costituzionale, a determinati modelli culturali (che però non ha cura di tratteggiare concretamente), è foriero di fossilizzazioni giuridiche, nella misura in cui esso abbina le tutele con la conservazione di quei modelli. Tale attaccamento non deve perciò essere confuso con la difesa di un diritto alla cultura intesa come possibilità di autodefinizione, come processo di soggettivazione, necessariamente riflessivo, che costruisce i contorni, intesi anche come limiti, ed i contenuti della propria soggettività. Non si tratta, in altre parole, di escludere il ruolo *costituente* della cultura, ma di ammettere che un concetto mobile, ed aperto, quale la cultura, possa vedersi riconosciuta una capacità costituente, e, a ben vedere è solo pensando alla cultura come categoria *in itinere* che le si può attribuire una adeguatezza fondativa che altrimenti essa non avrebbe ragione di avere. In questo senso, la cultura ha conseguenze giuridiche, cioè attraverso una concezione che non la consideri oggetto di un diritto di ultima generazione, come se si riferisse ad aspetti secondari, ed ulteriori, rispetto all' essere uomo, ma che la contempra come diritto primordiale (16).

Invece, il trattamento che il Costituente dà alla cultura "indigena" lascia intuire che il diritto, così formulato, si lascia sfuggire molto della realtà, e si consolida l'impressione che la questione "indigena" abbia i tratti di una nebulosa che non vuole essere definita, o che, richiamando quanto all'inizio dicevo, non possa essere interamente *tradotta*. L'idea stessa di ricollocare popoli che sono già collocati da millenni indica l'attitudine a pensarli come un problema che va "risolto", come una bizzarra epifania, come minoranza, per di più straniera, ed il fallimento, di quell'intento, suggerisce invece come essi continuino ad essere la sostanza che pervade il Messico. Come osserva Bartolomé Clavero, anche *minoranza* è un'espressione che proviene dal periodo coloniale, ad indicare non un gruppo statisticamente minoritario, ma la componente maggioritaria che il colonialismo considera inferiore (17). L'uso di questo termine, più che avere una valenza tecnica, è un *cliché* molto presente nelle Carte dei diritti, e riveste una funzione culturale precisamente simbolica, a partire dal Patto sui Diritti Civili e Politici del 1966 (forse lo strumento di sviluppo principale della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani del 1948) (18). Tale concezione di minoranza non ne fa un referente quantitativo, ma qualitativo, o più semplicemente è un marcatore di separazione. Se per parlare di minoranze si dovessero contare davvero gli esseri umani che le compongono, si scoprirebbe che non di rado sono maggioranze, e verrebbe da domandarsi perché non esse, ma gli Stati, siano il parametro di misura.



Si consideri, ad esempio, il caso dello Stato messicano di Oaxaca: dal censimento del 2000 risultava che in esso vivessero 1.120,312 soggetti che parlavano lingua “indigena”, pertanto con riferimento ai soli soggetti parlanti (dell’età superiore a quattro anni); tale criterio, che potremmo non a torto ritenere quantitativamente riduttivo (poiché non censisce una larga fetta della popolazione), pur nella sua esasperata riduttività consente di constatare che in quello Stato, e in quell’anno, gli “indigeni” costituivano il 37% della popolazione totale. Includendo, come pare più obiettivo fare, anche i bambini da zero a quattro anni si arriva ad osservare che gli “indigeni” rappresentavano il 43% della popolazione (19). Non si può allora parlare di minoranza senza sottendere intenti, o abitudini, strategico-politici di esclusione ben precisi.

Come si è accennato, comunque, le formule del riformatore preesistono alla riforma stessa: il mutuamento di modelli usati dalle Carte dei Diritti è, nell’esempio messicano, così consistente da condurre alla riflessione che la portata innovatrice, il carattere originariamente messicano, della riforma costituzionale in oggetto, siano veramente scarsi; così, ad esempio, l’art. 2 ripete, pressoché pedissequamente, ciò che era già stato detto dal Convegno OIT 169/1989: identiche sono, solo per citare qualche esempio, la definizione di “pueblos indigenas” ed il “criterio della coscienza” che guida l’individuazione degli stessi *pueblos*, il che vale a dire che la Costituzione messicana, nel riformare sé stessa, attinge a quanto stabilito più di dieci anni prima da una Convenzione internazionale che, oltretutto, restringe il proprio campo di influenza, dichiarando meramente occasionale la definizione di *pueblos* su cui l’intero trattato dovrebbe reggersi. Difatti, il terzo comma dell’art. 1 precisa: “l’uso del termine ‘popoli’ in questa Convenzione non dovrà interpretarsi in un senso che possa avere implicazioni in ciò che afferisca ai diritti che possano conferirsi a questo termine nel diritto internazionale”: niente di più oscuro ed al contempo più chiaro, poiché significa che quella definizione non vale, o meglio non prevale, nel diritto internazionale. Però (o perciò...) è stata fatta trasmigrare nell’art. 2 della Costituzione messicana.

Per altri versi, invece, è da lamentare una scarsa fedeltà del Costituente del 2001 alle intuizioni della Convenzione, fedeltà che sarebbe stata del tutto auspicabile: esse miravano a dare il senso della profondità di un tale, ambizioso, lavoro di riforma, per ciò che attiene allo studio diretto dei “riformati” interessati. Si pensi in particolare agli articoli 7, 3° c., e 31: il primo focalizza l’importanza di condurre “studi, in cooperazione con i popoli interessati, al fine di valutare l’incidenza sociale, spirituale, culturale e ambientale che le attività di sviluppo previste possano avere su tali popoli. I risultati di questi studi dovranno essere considerati criteri fondamentali per l’esecuzione delle attività menzionate”.

Il secondo articolo ribadisce l’importanza dell’educazione “in tutti i settori della comunità nazionale, specialmente in quelli che siano a più diretto contatto con i popoli interessati, per eliminare i pregiudizi che abbiano nei confronti di questi. A tal fine, si dovrà cercare di fare in modo che i libri di storia ed il materiale didattico offrano una descrizione equilibrata, esatta e istruttiva delle società e culture dei popoli interessati” (20).



4. I 'pueblos indigenas' nelle Costituzioni dell'America latina: qualche esempio

Ritornando alla definizione di *pueblos*, e constatata l'insoddisfazione che suscitano le soluzioni di riforma, viene da pensare più in generale al contesto ibero-americano, e da domandarsi se le altre Costituzioni abbiano saputo trattare la questione con maggiore "efficacia". Ecco una rapida scorsa di alcune definizioni.

Argentina. La definizione è affidata alla L. 23.302/1985, art. 2: "si intenderanno come comunità 'indigene' gli insiemi delle famiglie che si riconoscano come tali per il fatto di discendere da popolazioni che abitavano nel territorio nazionale all'epoca della conquista o colonizzazione, e come *indigenas* o *indios* i membri di dette comunità".

Brasile. Definisce quali sono le terre "indigene" ma non gli "indigeni".

Cile. L. 19.253/1993, art. 1: "Lo Stato riconosce che gli 'indigeni' del Cile sono i *discendenti* dei raggruppamenti umani che esistono sul territorio nazionale dai tempi precolombiani, che *conservano* manifestazioni etniche e culturali proprie, e per le quali la terra è il fondamento principale della loro esistenza e cultura. Lo Stato riconosce come principali etnie indigene del Cile .. [segue elencazione] "; art. 2: "Si considereranno 'indigene', agli effetti di questa legge, le persone di nazionalità cilena che: a) siano figli di padre o di madre 'indigena' [...]; b) i discendenti delle etnie 'indigene' che abitavano il territorio nazionale, qualora posseggano almeno un cognome 'indigeno'; c) coloro che mantengano tratti culturali di una etnia 'indigena', ovvero lo stile di vita, i costumi o la religione di queste etnie in modo abituale o il cui coniuge sia indigeno. In questi casi sarà inoltre necessario che si autoidentifichino come 'indigeni' "; art. 3: "La qualità 'indigena' potrà essere accreditata tramite un certificato rilasciato dalla *Corporacion Nacional de Desarrollo 'indigena'* ".

Costa Rica. L. 6.172/1977, art. 1: "Sono 'indigene' le persone che fanno parte di gruppi etnici sono discendenti diretti di civiltà precolombiane e che *conservano* la propria identità".

Guatemala. art. 66 Cost.: "Il Guatemala è formato da differenti gruppi etnici tra i quali figurano gruppi 'indigeni' di ascendenza maya".

Nicaragua. art. 5 Cost.: "Lo Stato riconosce l'esistenza dei popoli 'indigeni', che godono dei diritti, doveri e garanzie della Costituzione, e specialmente il diritto di mantenere le forme comunitarie di proprietà delle sue terre [...]".

Quelli riportati sono solo alcuni accenni della legislazione in materia "indigena" nel resto dell'America latina, ma, se è vero che il linguaggio è un momento importante dell'analisi (anche) giuridica, meriterà sottolineare l'omologia delle definizioni riportate, che per definire si avvalgono del *nomen* da definire, e osservare che tutte le discipline giuridiche ruotano attorno a colonizzazione, riconoscimento, mantenimento. Queste osservazioni conducono alla considerazione che il linguaggio giuridico costituzionale abbia la velleità di *tradurre* nella propria lingua, e nella propria cultura, sistemi culturali *altri*. Ma l'intento mostrato dal legislatore, di voler tradurre i concetti, procedimenti e regole di una cultura nei concetti di un'altra, elevando un preciso e



contestualizzato “vocabolario giuridico” a *sistema di analisi* di un altro sistema culturale (21), non sembra porre le premesse per la creazione di un sistema di tutele adeguato.

Potremmo pensare allora di lasciare che siano gli stessi potenziali tutelati, ovvero gli “indigeni”, a definire sé stessi. Scopriremo allora, forse con stupore, che le loro rivendicazioni (per lo meno quelle che arrivano ad avere una visibilità al di fuori del loro ambito comunitario di appartenenza, o al di fuori dello Stato messicano) sono assai simili a quelle che lo Stato dichiara di volere per loro.

5. Il riconoscimento degli “indigeni”: tra autonomia e assoggettamento ai diritti individuali costituenti

In effetti, nell’art. 2 il legislatore lascia un margine all’autodefinizione: dopo aver cercato di individuare l’indigeno, la norma riconosce il diritto di questi alla libera determinazione ed autonomia: “il diritto dei popoli indigeni alla libera determinazione si eserciterà nel quadro costituzionale di un’autonomia che assicuri l’unità nazionale”. Così recita la norma del quinto comma, e, *ictu oculi*, sembra lasciare molto spazio all’autonomia “indigena”, concedendo agli “indigeni” ciò che essi vorranno per sé stessi. Ma i tratti di quella autonomia si rivelano, ad un’analisi più attenta, assai poco autonomi. *Libera determinazione nel quadro costituzionale di un’autonomia che assicuri l’unità nazionale*: l’oscuro tenore della lettera dell’articolo non impedisce di udire l’eco di quello stridente temperamento che già al paragrafo 1 e 2 voleva conciliare l’unicità della nazione messicana con la sua pluriculturalità. Viene naturale chiedersi quali obblighi di astensione sottenda questo quinto comma, e quale ulteriore senso può avere l’indicazione del limite dell’unità all’autonomia. Ciò anche considerando che la stessa Costituzione provvede già a tutelare l’unità della Nazione attraverso il divieto di secessione. Nasce così il sentore che quel *rispetto* di cui si parla possa piuttosto necessitare delle prescrizioni positive, nella forma proprio di quelle sottili e profonde uniformazioni *culturali* (ad esempio l’alfabetizzazione) che sopra abbiamo veduto.

I successivi paragrafi valgono a svelare ancor di più questa sorta di controllo dell’autonomia del Costituente sulle comunità “indigene”: più oltre si legge che il contenuto della libera determinazione e dell’autonomia è “applicare i propri sistemi normativi nella gestione e risoluzione dei conflitti interni, *assoggettandosi ai principi generali della Costituzione, rispettando le garanzie individuali, i diritti umani e, in particolare, la dignità e integrità delle donne*”. Ecco che allora il significato del quinto comma si chiarifica: il riconoscimento di autonomia è precario, in quanto subordinato al rispetto, da parte delle comunità autoctone, dei diritti individuali, ovvero di qualcosa che agli occhi *binari* del legislatore appare come estraneo ad esse. Riepilogando i passaggi del legislatore, si vede dunque che egli ha dapprima definito i soggetti di diritto indigeni come coloro che conservano una certa cultura (in buona sostanza consuetudinaria); in secondo luogo ha riconosciuto loro l’autonomia di esercitare il proprio modello giuridico consuetudinario; ed infine ha subordinato tale facoltà al rispetto preventivo dei diritti umani. Sorgono a questo punto più ordini di considerazioni, prima fra tutte l’ambigua conformazione di quello che nella riforma vorrebbe essere il modello del pluralismo giuridico, ovvero un modello che contempla



più sistemi normativi ed un criterio di prevalenza tra di essi. In questo caso, invece, per ottenere le garanzie del sistema normativo costituzionale, gli “indigeni” devono mantenere il sistema normativo consuetudinario, ma, d’altro canto, per poter esercitare quest’ultimo essi devono preliminarmente aver aderito ai principi generali della Costituzione, garanzie individuali e diritti umani. I due sistemi normativi, “indigeno” e costituzionale, giungono così a presupporre reciprocamente. Tuttavia, è difficile immaginare che gli “indigeni” possano garantire l’adesione preliminare a quei diritti che proprio la Costituzione dovrebbe aiutare ad ottenere... Si svela così, sempre più nettamente, l’attitudine meno dichiarata del legislatore, ovvero quella di plasmare l’autonomia, di influenzarla fino a renderla a propria immagine e somiglianza, tanto che risulta assai difficoltoso ritenere prospettato un modello di pluralismo normativo, posto che esso dovrebbe garantire un margine di scelta per il singolo individuo, in merito a quale ordinamento aderire, mentre in questo caso la scelta è unica, a meno che non si voglia rinunciare ai diritti fondamentali...

Il riconoscimento dell’autonomia “indigena” (“replicata”, o “replicante”) consiste, in teoria, nella legittimazione a “decidere le proprie forme interne di convivenza e organizzazione sociale, economica, politica e culturale”, ribadita dal successivo *apartado* a), n. IV: “*preservare* ed arricchire la propria lingua, conoscenza e tutti gli elementi che costituiscano cultura e identità”. Una permissività, però, in parte illusoria, posto che, come abbiamo appena visto, le stesse comunità sono obbligate ad assoggettarsi ad un tipo di organizzazione e ad un sistema normativo che il Costituente percepisce come nettamente *diversi* dai suoi.

Diversi, si è detto. Ma quanto diversi? Questo è un quesito che avrebbe dovuto trovare risposta senz’altro prima della riforma, seguendo le indicazioni di quella Convenzione OIL, cui per altri versi il Riformatore nel 2001 si è molto attenuto (22). Non banalmente, andando ben oltre quello scarno invito (del n. VIII *apartado* b) a “*consultare* i popoli “indigeni” nell’elaborazione dei piani di sviluppo statali, nazionali e municipali, e [...] incorporare le raccomandazioni e le proposte che realizzino”, anche detta Convenzione, n. 169/1989, negli articoli citati (7 e 31), aveva ritenuto prioritario un cambiamento di sensibilità, nei confronti della realtà “indigena”, favorito da una conoscenza approfondita a fianco dei *pueblos indigenas*.

Invece, ciò che è discutibile, dell’intervento di riforma, è proprio la scarsa profondità, che ancora una volta dicotomizza aspramente gli *habitat* umani: quello Costituente (messicano), e quello costituito (indigeno), servendosi però di strumenti genericamente culturali, che per niente giovano alla *questione indigena* (23) (24).

Alla luce di questa riflessione, ha allora poco senso, e poca utilità, rimproverare al legislatore di non aver, ad esempio, enucleato costituzionalmente la categoria dei diritti collettivi come peculiarità identitaria “indigena”, o di aver trascurato di far risaltare la contrapposizione che esisterebbe tra i diritti collettivi ed i diritti umani di matrice “occidentale” (anche se in questo caso, vista la geografia, bisognerebbe piuttosto dire “orientale”) (25). Analogamente, l’osservazione per la quale gli “indigeni” si avvalgono di sistemi giuridici distanti dai nostri non deve condurre ad auspicare la preservazione di quegli unici sistemi normativi comunitari, nell’intento di rafforzare le rivendicazioni autonomiste “indigene”, con l’affermazione di un linguaggio esclusivo dei diritti, totalmente *altro* (rispetto a quello del Costituente); da questo punto di vista non pare né



fondata, né feconda, quella concentrazione sulla categoria del diritto collettivo (26) quale tratto distintivo esemplare delle comunità. In effetti, si è spesso teso a contrapporre la nozione di autonomia “indigena” al discorso sui diritti soggettivi individuali, con il risultato di rendere le due categorie reciprocamente incommensurabili ed incomunicabili: si è così ritenuto che ognuna di esse avesse la propria tradizione, e che fosse impossibile o dannosa ogni forma di negoziazione con l’altra, soprattutto nel senso che l’associazione o l’attribuzione dei *rights* agli “indigeni” condurrebbe ad uno snaturamento della loro *essenza* “indigena”, se non alla loro estinzione. Ad un’attenta analisi, tuttavia, la realtà “indigena” rende spesso anacronistici quei timori, o ancora una volta mostra di aver inglobato entrambi i “sistemi” giuridici.

6. Un caso di negoziazione tra diritti collettivi e diritti umani: la Comunità di Teotitlán del Valle - Stato di Oaxaca

Uno studio antropologico (dell’Università dell’Oregon) che ha posto al centro gli istituti del *cargo* e del *tequio*, emblemi tradizionali di quella dimensione giuridica collettiva che costituirebbe il marchio ineludibile dell’ “indigenità”, è di particolare interesse per la nostra tematica. Questa ricerca ha infatti messo in rilievo la circostanza per cui in una comunità “indigena”, quale quella di Teotitlán del Valle, con una organizzazione saldamente strutturata sul *sistema dei doveri* di ciascun membro verso la comunità, coesistono istanze che si discostano da tale modalità di governo. La *governance* tradizionale si avvale appunto di istituti quali i *cargos* ed il *tequio*. Il *cargo* è il dovere specifico che ciascun membro della comunità deve svolgere, a titolo gratuito. Esistono circa 250 tipi di mansioni diverse, che vanno dal sindaco al giudice, dal poliziotto al pompiere, al curatore di cerimonie religiose. Il *tequio* consiste nell’obbligazione di compiere un lavoro per uno specifico numero di giorni e per un contingente progetto della comunità, come ad esempio scavare un fossato e sfamare gli uomini che scavano il fossato. Opera poi un sistema di contribuzione economica collettiva, per la quale tutti gli uomini e le donne adulte pagano una quota o una somma di danaro per sostenere i progetti della comunità, per esempio la realizzazione di un’infrastruttura o la celebrazione di festività religiose.

Il caso studiato si concentra sulla presenza, entro la Comunità di Teotitlán, di un gruppo di protestanti che, nel 1993, è arrivato a costruire una Chiesa. Da allora, tale gruppo, nell’arco di circa un decennio, è giunto ad esprimere la volontà di sottrarsi a quei *cargos* e *tequios* inerenti alla religione cattolica, rifiutando così di lavorare o pagare per le festività tradizionali cattoliche. Di qui, esso è arrivato addirittura a rifiutare il sistema comunitario *tout court*, asserendo che esso avesse in generale una matrice religiosa a loro estranea, e che pertanto non era giusto trovarsi sottoposto alle obbligazioni di tale sistema.

Già da questi primi elementi spiccano tre ordini di dati: in primo luogo la compresenza, nell’ambito di una medesima comunità “indigena”, di compagini sociali alquanto eterogenee dal punto di vista non solo religioso, ma anche più in generale filosofico, valoriale (è naturale che l’apparato di concezioni e valori di una chiesa protestante si discosti anche notevolmente da quelli della religione cattolica, o cattolico-sincretica); in secondo luogo, l’affermazione, anche formale, di una messa in discussione dei valori



tradizionali della comunità; in terzo luogo l'accettazione, o quantomeno la non espulsione dalla comunità dei dissidenti da parte della maggioranza.

Queste considerazioni ci portano a pensare che non è opportuno concepire la comunità come un monolite definitivamente caratterizzato, ma come essa sia aperta ad istanze innovatrici, in alcuni casi al limite della sovversività dei valori tradizionali. Ciò non deve d'altro canto portare a trascurare la tendenza, comunque sentita dalle comunità indigene, alla conservazione della propria cultura, tendenza che, anche nel caso esaminato, si armonizza con la gestione dell'evento che stiamo narrando. Infatti, quando nel 2000 morì un importante esponente religioso del gruppo protestante, la sua famiglia rifiutò di compiere la cerimonia cattolico-"indigena", e non la celebrò secondo quel rito. Al momento dell'entrata del feretro al cimitero, però, l'ingresso fu negato, dalle autorità comunitarie, che ordinarono ai protestanti di procurarsi il permesso, alla sepoltura, del presidente municipale. Quest'ultimo, alla visita della famiglia del defunto, rispose che avrebbe prima dovuto consultare la comunità. La ragione del diniego era che essi si erano sempre sottratti ai doveri comunitari. La discussione che ne seguì fu "incentrata sul conflitto tra i diritti garantiti ai membri della comunità che compiono i propri doveri ed il diritto umano di avere la propria religione". I protestanti, cui nel corso del confronto continuava ad essere negato il diritto di sepoltura presso il cimitero della comunità, ed ai quali veniva addirittura intimato di lasciare la comunità, si recarono ad Oaxaca per invitare a partecipare alla discussione dei rappresentanti dell'ufficio governativo dei diritti umani. Una volta giunti *in loco*, però, la comunità disconobbe la legittimazione di tali rappresentanti ad intervenire nella questione, ed essi furono cacciati, proprio in quanto non erano "in carica" nella comunità, cioè non erano parte del sistema di doveri e diritti propri di essa.

Ora, è importante osservare come, nell'ottica "indigena", il diniego del permesso di sepoltura non violava un diritto umano, poiché i protestanti si erano sottratti alle responsabilità comunitarie, e così facendo erano privi di quella condizione giuridica (comunitaria) che era la base per il riconoscimento di diritti ulteriori, nella fattispecie del diritto umano di professare il proprio credo religioso. Si assiste così ad una bizzarra reciprocità: se da un lato, come abbiamo sopra visto, l'autorità federale, con la voce della Costituzione, riconosce gli "indigeni" *a patto che* essi rispettino i diritti individuali costituzionale ed umani, gli "indigeni", in questa circostanza, riconoscono i diritti umani *a patto che* non ci si sottragga al sistema normativo comunitario. Così, nel caso in esame, prendeva forma una vera e propria negoziazione tra due diverse concezioni di diritti, ed al termine veniva raggiunto un accordo per cui il gruppo protestante si impegnava a pagare i contributi arretrati per le feste comunitarie, e ad accollarsi i *cargos* ed i *tequios* di contenuto non religioso; in cambio otteneva, oltre naturalmente alla libertà di culto, la possibilità di seppellire i propri defunti nel cimitero comunitario.

È pur vero che simili conciliazioni tra concezioni del diritto, ove le autorità statali svolgano peraltro un ruolo marginale (anche se attivo), non rappresentano ancora la modalità generalizzabile di risoluzione di un conflitto interno, ed è verosimile pensare che questa forma articolata di composizione dei conflitti sia agevolata in una situazione di forza della comunità, dove essa mantiene il proprio "potere contrattuale" rispetto agli *input* extracomunitari, e possiamo immaginare che ciò avvenga in costanza di una certa floridità economica o quantomeno di una capacità di autosufficienza del gruppo stesso.



Altre volte, invece, è la comunità stessa ad essere costretta a dare ai propri disperati appelli la veste dei diritti umani. Pensiamo ad esempio alle Comunità sfaldate dei *desplazados* (27).

7. I “diritti umani”: una scelta obbligata?

Con il termine *desplazados* si intendono coloro che (circa 12.000 in Messico) sono stati obbligati, spesso con la forza, ad abbandonare le proprie comunità per vari motivi: conflitti armati, specie con gli eserciti paramilitari a seguito del *Levantamiento* del 1994, espropriazioni terriere per mano di imprese, pubbliche e private, disastri naturali, conflitti intracomunitari, soprattutto religiosi. Sradicati dalle proprie cose, vivono in contesti di (s)fortuna, adattandosi ai lavori più umili. Anche, e soprattutto, questi “indigeni” cercano di far udire la propria voce, che reclama gli stessi diritti e libertà di tutti gli altri esseri umani (il diritto ad un livello di vita e ad una alimentazione adeguati, alla salute, alla educazione, al lavoro, alla cultura, alla sicurezza sociale, all’uguaglianza), ed è proprio il linguaggio dei diritti umani che ad essi “permette di esprimere e formalizzare giuridicamente le istanze di emancipazione” (28).

Ciò dà l’occasione per due ordini di considerazioni: la prima è che taluni documenti di rivendicazione, soprattutto quelli che riescono ad avere una conoscibilità e risonanza al di fuori della comunità, dello Stato e della nazione, per la maggior parte non escono dalla penna degli uomini e delle donne che vivono una condizione di *desplazamiento*, una penna che essi non sono nemmeno in grado di impugnare (29). Dall’altro lato, però, è pur vero che il contenuto di quelle rivendicazioni non olografe sono i diritti per la sopravvivenza e per la vita, innanzitutto, e per l’autonomia, secondariamente.

Non pare, peraltro, che l’aspirazione a godere dei diritti umani sia intrinsecamente lesiva dell’identità “indigena”. Certamente l’appello ad essi mostra l’urgenza di conferire maggiore forza e possibilità di attualizzazione a quei bisogni primari dell’uomo che insieme vanno a formare la sua stessa dignità. E per questo divengono forse l’unica fessura comunicativa in cui gli “indigeni” vedono la possibilità di inserirsi per “dialogare” con chi deve far sì che essi vivano dignitosamente, *id est* autonomamente (30). Pertanto, non è il caso di guardare con ostilità a tali appelli ai diritti umani o universali (31). Ciò che invece deve senz’altro rimanere escluso è l’uso strumentale che le autorità politiche federali fanno del rispetto dei diritti umani, poiché esse talora vigilano su di essi con estrema severità, per disinteressarsene invece in altre circostanze, a seconda degli interessi politici in gioco. Anche per questo si può pensare che il caso di Teotitlán del Valle sia un esempio non generalizzabile di partecipazione imparziale delle autorità statali “garanti” dei diritti umani alla composizione di un conflitto interno. Sono numerosi, infatti, anche i casi in cui esse si frappongono marcatamente tra il problema e la risoluzione, tanto da sostituirsi alla prassi giuridica locale, sia nel senso di adottare la soluzione opposta a quella che scaturirebbe dalla comunità, sia nel senso di incoraggiare la gestione delle crisi secondo il modello comunitario cui, per interessi “superiori” e di certo non comunitari, si guarda con simpatia (32).

Alcuni studi, come quello sopra citato, dimostrano come la categoria di diritto umano, o diritto soggettivo, non sia necessariamente una forzatura, o una imposizione, e che non



sia fedele alla realtà delle cose sostenere un antagonismo ontologico tra comunità “indigene” e potere costituente, sulla base dell’ulteriore, e presupposto, antagonismo diritti umani-diritti soggettivi / diritti collettivi (33). Tale tendenza pare piuttosto il portato di quel modello cognitivo binario bisognoso di ridurre a sintesi gli *input* della realtà, in questo caso giuridica, ascrivendo la categoria giuridica di diritti collettivi all’essenza stessa delle comunità. Peraltro, v’è da dar conto di come non di rado siano proprio i teorici partecipi delle rivendicazioni “indigene” a compiere simili operazioni, e non c’è da stupirsi: lo slancio solidale verso questa realtà umana negletta e disperata, nell’intento di reclamarne la soggettività e la dignità, può essere così sentito da radicalizzare, o unicizzare, le proprie vedute. Gli esiti consistono, dunque, in riduzionismi, settoriali (ad esempio giuridici), ma anche culturali *tout court* che, sebbene siano ben diversi da quelli operati dal Costituente, come abbiamo veduto, con essi hanno in comune una evidente cedevolezza: appare immediatamente ambiguo sostenere che “i diritti collettivi dei popoli originari sono diritti *storici, cioè imprescrittibili*, non si estinguono con il passare del tempo né con la subordinazione politica alla quale siano sottomessi” (34); ciò in quanto la storicità pare difficilmente compatibile con l’imprescrittibilità, mentre si sincronizza agevolmente con la possibilità che l’augurata autonomia “indigena” decida per sé i diritti collettivi che intende continuare a rivendicare e quelli che invece ritiene giusto abbandonare, anche sullo stimolo di un confronto con alcuni diritti *umani*.

8. L’autonomia indigena...

D’altro canto, come si è visto, nella pratica le comunità sembrano muoversi ed organizzarsi incorporando la categoria “diritti umani” nei modelli tradizionali dei diritti collettivi, degli usi e costumi. Nel caso esposto, ad esempio, la comunità ha convogliato in una discussione interna, in cui erano in gioco tematiche cruciali per la sua stessa vita, differenti concezioni di “diritto”: contemperando i diritti e i doveri collettivi comunitari, con il diritto di libertà di culto, essa ha “reinterpretato e trasformato il modello giuridico occidentale accordandolo con la propria concezione legale”, dando vita ad “un’amalgama multigiuridica” (35), e realizzando una propria forma di pluralismo giuridico (36). Con ciò stesso, quella comunità ha dimostrato anche una articolata e “sostanziosa concezione del concetto di cultura come contenitore di repertori di significati ed azioni dinamici ed in competizione tra di loro” (37), è adatta ad accogliere la complessità, la mescolanza, il *mestizaje*, in grado di gestire le varie e diverse “pressioni normative” (38) cui è sottoposta, capace di scegliere tra vari ordinamenti normativi. Probabilmente, allora, pensare al *meticcio* come categoria di disturbo dell’integrità culturale “indigena” può divenire, in ultima analisi, il presupposto di una logica conservatrice, che svilisce le capacità che gli “indigeni” hanno di costruire la propria autonomia. E ciò del tutto paradossalmente, posto che l’anelito che anima quel pensiero è spesso la rivendicazione della dignità indigena. Il risultato che sembra scaturirne è, però, non dissimile, ed anzi forse ancor più estremo, di quello di un legislatore che esige di fissare alcuni tratti necessariamente distintivi alle comunità “indigene”, per fare di essi il presupposto delle tutele giuridiche che concede.



9. ...e quella del Costituente

Per l'intento di dare dignità a contesti di vita marginalizzati, rivendicandone un'autonomia, più che concentrarsi sulla portata caratterizzante e distintiva dei diritti collettivi, allora, occorre analizzare i contenuti concretamente possibili, di quella autonomia, e pensare quest'ultima come lo spazio in cui gli "indigeni" stessi scelgano di far convivere istanze apparentemente incomunicabili come diritti della comunità e diritti umani. Viceversa, il legislatore, arrogandosi, già *ex antea*, il diritto di stabilire i termini della conciliazione, smentisce la propria apertura e riduce le possibilità di un'autonomia che è obbligata ad attenersi ad un modello precostituito, passando attraverso un processo di assimilazione imposto alla cultura "indigena". Del resto, a fronte di una identità che come abbiamo visto sembra imposta, eteronoma, potrebbe condurre a delusioni il credere in una autonomia che realmente garantisca i contenuti che formalmente l'art. 2 riconosce. Riassumendo le lunghissime disposizioni in proposito, possiamo ripetere che la Costituzione messicana, al citato articolo, sancisce per gli indigeni l'autonomia di:

- decidere le proprie forme interne di organizzazione, sociale, economica, politica e culturale;
- applicare i propri sistemi normativi per dirimere i conflitti interni, rispettando però i principi costituzionali, i diritti umani e le garanzie individuali (sarà poi la legge a stabilire i casi ed i procedimenti per la convalida dai tribunali statali o federali corrispondenti);
- eleggere le proprie autorità ed i propri rappresentanti secondo i propri usi;
- preservare lingua, cultura, identità e territorio;
- accedere all'uso delle risorse naturali delle loro terre secondo le regole dell'ordinamento costituzionale, tranne si tratti di aree strategiche;
- eleggere, nei municipi, propri rappresentanti;
- accedere alla giurisdizione statale, individualmente o collettivamente, vedendo riconosciuti, quali parametri di giudizio, i costumi e le specificità culturali, compatibilmente con il quadro dei principi costituzionali, e potendo sempre contare su interpreti e difensori che parlino il loro idioma;

Orbene, se queste sono le prerogative, riconosciute ai popoli indigeni, sufficienti, almeno astrattamente, a costituire una loro autonomia, sarà interessante osservare, di contro, i contenuti di quelle azioni positive che le autorità statali, federali e municipali devono compiere per dare attuazione a quell'autonomia, che quindi dovrebbe esaltare, quell'autonomia medesima. Ancora sintetizzando, esse dovranno in particolare:

- promuovere lo sviluppo dell'economia delle zone indigene;
- incrementare i livelli di scolarizzazione e di educazione bilingue ed interculturale; sviluppando il rispetto e la conoscenza delle diverse culture compresenti nella nazione;
- garantire il diritto alla salute riconoscendo l'apporto della medicina tradizionale;
- facilitare l'accesso al finanziamento pubblico e privato;
- migliorare la condizione delle donne;
- estendere la rete di comunicazioni.



Queste intenzioni rischiano spesso, però, di rimanere lettera morta, con un conseguente vertiginoso divario tra la Costituzione formale e quella materiale, ed in tal caso non vi sarebbero tutele azionabili.

10. Cosa resta di autonomo all'autonomia. La teoria...

Viene allora da chiedersi, alla luce di tutte le considerazioni svolte, visti i limiti espliciti e, soprattutto, quelli meno dichiarati, o più impliciti del legislatore, se la riforma costituzionale in oggetto possa contribuire in maniera significativa al godimento di una maggiore partecipazione ed autonomia per i popoli indigeni messicani. Viene da chiedersi cosa davvero resti di autonomo all'autonomia, una volta valutate criticamente le proclamazioni cartacee e pensata la possibilità attuativa di quelle che, così sfrondate, restano. Pare allora imprescindibile passare ad un livello di analisi più prettamente giuridico, di diritto positivo, vedendo in particolare due aspetti: quale potere giuridico positivo, quale *status* giuridico, abbiano poi questi "indigeni", ovvero quali soggetti esercitino l'autonomia, e come gli Stati (il riferimento specifico è allo Stato di Oaxaca) abbiano risposto alle prescrizioni del Costituente.

Abbiamo visto sopra come i *pueblos* e le *comunidades* rivestano, a ben vedere, più il ruolo di referenti socio-antropologici che giuridici: se i primi riescono a malapena ad essere individuati, attraverso i criteri del legislatore, alle seconde è riservato l'inconsistente *status* di entità di interesse pubblico. Ma c'è un soggetto giuridico che, preesistente alla riforma ed ai suoi riconoscimenti, pare godere di una collocazione ordinamentale idonea a configurarsi, almeno potenzialmente, come il luogo ideale di messa alla prova delle complesse istanze riformatrici: il municipio, che trova una considerazione centrale già negli accordi di San Andrés (39).

Il municipio "si costruisce come un ordine giuridico stabilito su di un ordine territoriale e applicato da un complesso di organi (40)". A differenza del *pueblo*, il cui ordine normativo è vigente unicamente per gli appartenenti ad esso, il municipio ha le potenzialità giuridiche per offrirsi come luogo di ricezione di due ordini normativi di diversa provenienza, l'indigeno e il non indigeno, per realizzare, secondo i nuovi dettami costituzionali, una compenetrazione del non indigeno nell'indigeno che, più che un processo di pluralismo giuridico, attua un processo di "mestizaje jurídico nel quale il dualismo tende a dissolversi" (41).

Per i municipi con popolazione indigena, la Costituzione (Apartado A, nn. III e VII) prevede che la popolazione potrà eleggere i propri rappresentanti "con procedimenti e pratiche tradizionali": la normatività "indigena" sembra pertanto essere determinante per il procedimento di integrazione della titolarità degli organi di governo, e formerà parte del sistema di fonti del municipio.

Da questo quadro potrebbero scaturire una serie di combinazioni: funzionari non necessariamente indigeni nominati mediante usi e costumi, frazioni di ordinamento municipale di origine consuetudinaria, suscettibili di applicarsi a non indigeni. Qualunque sia la combinazione considerata, il sistema normativo "indigeno" eccede i limiti del *pueblo*, che è il suo ricettacolo iniziale. Essa si converte in diritto positivo, riceve il principio di supremazia costituzionale, il principio di legalità, si sottomette al controllo costituzionale, e il diritto "occidentale" riceve un ordine consuetudinario,



trovando assegnato uno spazio nel sistema delle fonti: in ciò consiste quello che potremmo chiamare l'ordine giuridico municipale.

Un ordine che tuttavia non elude, ma enfatizza, la problematica questione della compatibilità tra concezioni giuridiche, e per esempio tra sistemi di rappresentazione politica differenti: è immaginabile che siano positivizzati solo quei procedimenti consuetudinari ritenuti democratici, e che quelli che non lo sono lo debbano necessariamente diventare (42).

Si noti che le concessioni che un sistema normativo fa all'altro non sono del tutto paritarie, ma avvengono su piani sfalsati: il sistema già positivizzato, statale o federale che sia, accetta l'ingresso, entro il proprio alveo, di una nuova fonte del diritto; la nuova fonte, di contro, non solo cessa di essere diritto consuetudinario, ma si modifica nei contenuti, per ottenere l'ingresso nel sistema delle fonti ufficiali: così, mentre nel primo caso si realizza una mutazione formale, nel secondo se ne avverte una materiale, ontologica. Questo conduce a dedurre che la creazione di un nuovo sistema delle fonti richieda una valutazione di opportunità costituzionale delle (sole) fonti indigene, ovvero che il *mestizaje* assuma, in definitiva, la natura di un *dibattito* per la interpretazione della Costituzione, di un'unica Costituzione.

Meno teoricamente, almeno al momento attuale, il *dibattito* si combatte, dando luogo a puntuali scontri, spesso fisici, come vedremo di seguito nell'esempio relativo agli episodi elettorali nello Stato di Oaxaca, che mostra come l'*obbligo di costituzionalità* possa essere usato come *passepertout* di pregnanti ingerenze ed eteronomie.

11...e la pratica: un esempio concreto di attuazione della Riforma in tema di autonomia indigena: il sistema giuridico di Oaxaca

Già a partire dagli anni '90, lo Stato di Oaxaca si è particolarmente distinto per l'aver intrapreso, in risposta ai dettami del Costituente, il disegno di un ordine giuridico municipale, portando avanti un fitto lavoro di riforme, modificando non solo la propria Costituzione, ma altresì varie leggi secondarie (la legge elettorale, la legge di educazione pubblica, il codice penale e quello di procedura penale), ed approvando una nuova Legge dei Diritti dei Popoli e delle Comunità indigene, con risultati spesso apprezzati anche dai filosofi del diritto, tanto che tra di essi non manca chi ha ritenuto che quello Stato abbia finalmente mosso i primi passi per un processo di decolonizzazione (interna) (43). Nonostante ciò, permangono problemi di organizzazione e di funzionamento molto gravi, soprattutto in materia elettorale: si calcola che, per ogni periodo elettorale, una media di 50 dei 418 municipi che in quello Stato sono retti da fonti di diritto consuetudinario, siano interessati da controversie di varia specie (legali, violente, discusse etc...) (44). I motivi di tali conflitti sono in parte riconducibili proprio alla violazione, da parte delle autorità governative dello Stato, di quell'autonomia di cui esso dovrebbe invece essere il garante, come abbiamo visto *supra*.

Il reale perimetro del diritto di "eleggere, nei municipi, propri rappresentanti" è di fatto assai limitato. Troppo sistematicamente intervengono a modificare il corso della gestione indigena organi estranei alla materia dell'autonomia: la Camera dei Deputati, partiti politici (in un sistema, qual è quello elettorale indigeno, a-partitico...), e delegati



regionali, scalzando l'autorità che da sempre riveste l'assemblea comunitaria, come spazio collettivo decisionale, scioglimento dei conflitti e con ciò l'autorità dell'intero sistema politico-amministrativo comunitario-municipale.

A ben vedere, tuttavia, la constatazione svilente delle compressioni dell'autonomia non costituiscono niente di diverso dal fisiologico svolgimento pratico delle premesse teoriche che il legislatore ha posto: alquanto verosimilmente, un formulazione tanto dettagliata quanto vaga, come è quella che accompagna sia la definizione di "indigeni", o l'ambigua delimitazione dei perimetri della loro autonomia, non sarà, all'atto pratico, all'altezza delle aspettative che *ictu oculi* crea. Più auspicabile, allora, sarebbe una previsione costituzionale, in tema, più chiara e circoscritta, cui discenda più direttamente il godimento di tutele. Certo è che la sorte di queste ultime è, e sarà, in gran parte affidata alle possibilità di accesso, per gli indigeni, ad una *giustizia giurisdizionale* effettiva.

12. Autonomia e giurisdizione

Ed a questo proposito abbiamo visto come l'art. 2 riconosca il diritto di "accedere alla giurisdizione statale, individualmente o collettivamente, vedendo riconosciuti, quali parametri di giudizio, i costumi e le specificità culturali, compatibilmente con il quadro dei principi costituzionali, e potendo sempre contare su interpreti e difensori che parlino il loro idioma"

È lo stesso legislatore del 2001 a insegnarci che l'autonomia indigena passa attraverso la possibilità di accedere alla giurisdizione in condizioni di parità con qualsiasi altro cittadino messicano, e che per realizzare tale parità sia necessario garantire agli "indigeni" una serie di misure specifiche. Tuttavia, l'attuazione di tutte queste tutele si fa ancora attendere. Ciò è quanto emerge, tra l'altro, dalle indagini delle Commissioni giuridiche dell'ONU (45), da cui si evince che "è proprio nel campo dell'accesso e amministrazione della giustizia che si esplica maggiormente la vulnerabilità dei popoli indigeni, che denunciano di essere vittime di discriminazioni, vessazioni e abusi" (46). Infatti, molto spesso essi si trovano indifesi davanti al giudice poiché non parlano e/o non capiscono l'idioma castigliano, non hanno un interprete nella propria lingua, assai raramente trovano un avvocato d'ufficio, e che conduca una difesa accurata, oppure i giudici ignorano i costumi indigeni che, come abbiamo visto, in virtù del dettame costituzionale, dovrebbe costituire il parametro del loro giudizio ed addirittura una fonte di diritto positivo.

Conclusioni

La lettura critica dell'articolo 2, fin qui condotta, fa emergere come sia difficile ritenere avviato un processo di decolonizzazione interna. Viceversa, l'abitudine a concepire gli indigeni come minoranze da arginare sembra talmente strutturale da costituire una caratteristica essenziale del potere dominante; potere espresso nel 2001 attraverso una nuova legiferazione che, sebbene costituisca un momento fondamentale nella storia del popolo indigeno messicano, non sembra porre i presupposti per lo sviluppo di serie tutele. Dall'analisi del linguaggio del Costituente, fino all'esame di casi di pratica vita *giuridica*, indigena, pare quantomeno lecito mettere in discussione che sia ravvisabile



quel cambiamento di sensibilità che avrebbe dovuto accompagnare un intervento del genere). Riprova di ciò si trova, a mio avviso, confermata e conclamata nell'ultimo comma dell'art. 2, ovvero il comma di chiusura dell'amplissima disciplina in cui il Costituente si è impegnato a creare, prima ancora di tutelare, una specificità indigena, separandola per la sua peculiarità da tutto il resto del Messico. Ebbene, tale citato comma così si esprime: “*senza pregiudizio dei diritti qui stabiliti a favore degli indigeni, le loro comunità ed i loro popoli, ogni comunità equiparabile a quelli avrà (...) gli stessi diritti, così come stabilisca la legge*”.

Equiparazione, dunque. Se potessero ancora esserci dubbi sulle contraddizioni in cui è incorso il riformatore, qui si placherebbero: dopo essersi esso adoperato per costruire, rimarcare, le peculiarità che rendono gli indigeni diversi dai messicani, attua una generica assimilazione tra gli indigeni e che ad essi è equiparabile, creando praticamente una norma in bianco che sembra porsi in linea con l'attitudine, in chi fa le leggi, a sentirsi maggioranza in grado di colonizzare.

Note

1. “Nel tradurre, dobbiamo giungere quasi all'intraducibile”, così J. Herrera Flores, *Los derechos humanos como productos culturales*, Madrid 2005, p. 17, citando la *Lettera a Streckfuss* di Goethe, 1827.

2. A dare l'idea delle difficoltà del cammino che ha condotto alla predetta riforma, potrebbero contribuire anche solo due date: 1° gennaio 1994 e 14 agosto 2001. La prima segna l'esplosione delle rivendicazioni degli “indigeni” che, riuniti nell'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale (EZLN), fanno sentire la propria voce al Messico e al resto del mondo anche con azioni concrete quali l'occupazione di alcuni municipi; la seconda data coincide con la pubblicazione nel *Diario Oficial de la Federación* della riforma in materia “indigena”, attesa come la risposta ai reclami del decennio precedente. Sette anni intercorrono tra la “causa” e l'“effetto”, o meglio tra l'effetto e la causa...Sette anni di repressione violenta dei ribelli per mano dei gruppi paramilitari, sette lunghi anni per la modifica di cinque (artt. 1, 2, 4, 18, 115) dei 136 articoli di cui si compone la Costituzione. Tuttavia, vedremo oltre come vi sia ben poco di originale in queste riforme, che si nutrono in buona sostanza di contributi giuridici già in altre sedi scritti.

3. Cfr. J. G. de Sepúlveda, *Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, Madrid 1984.

4. L. Bárcenas, “Territorios, tierras y recursos naturales de los pueblos indígenas en México”, in J. A. González Galván (a cura di), *Constitución y derechos indígenas*, UNAM, México 2002, p. 122 ss., ove si legge che “L'indio o indigeno è un concetto inventato dagli stessi spagnoli con propositi molto chiari. In primo luogo, cercavano di differenziarsi da coloro che con ogni diritto abitavano queste terre [...]. Sotto un altro profilo, tentavano di inglobare in un'unica categoria tutte le culture che lì fiorivano, senza badare alle differenze esistenti tra i diversi gradi di sviluppo di ognuna”.

5. Questo è il messaggio che sembra emergere, ad esempio, dalle rivendicazioni EZLN: “Il Messico che vogliamo è un Messico dove noi indigeni siamo indigeni e messicani,



dove il rispetto della differenza si bilanci con il rispetto di ciò che ci rende uguali...Un Messico dove nei momenti che definiscono la nostra storia, tutte e tutti mettiamo sopra a ciò che ci distingue ciò che abbiamo in comune, ovvero l'essere messicani". "Discorso della comandante Esther, pronunciato nel Palazzo Legislativo di San Lazzaro il 28 marzo del 2001", *Perfil, La Jornada*, 29 marzo 2001, p. II.

6. L. Stephen, "Negotiating Global, National and Local "Rights" in a Zapotec Community", in *Political and Legal Anthropology Review*, Vol. 28, No. 1 2005, pp. 133-150, p. 133. Stephen trae i dati statistici relativi ai censimenti dal *XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Oaxaca*, [Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática](#).

7. Dato tratto da F. Calzolari, *La tutela dei popoli indigeni nel diritto internazionale. Il caso delle comunità autoctone in Messico*, Università di Pisa, 2001, p. 160.

8. Ivi, p. 158.

9. Osserva ad es. K. P. Portilla che "la maggior parte - se non tutti - dei sistemi normativi di usi e costumi dei popoli indigeni non sono quelli originali delle culture preispaniche, ma la proiezione di forme coloniali di dominazione", in "La nación mexicana y los pueblos indígenas", in *Comentarios a la reforma constitucional en materia indígena*, UNAM, México, 2002, p. 63, citando a sua volta Roger Bartra, "Violencias indígenas", in *La Jornada Semanal*, 31/8/1999.

10. Pare ripetibile quanto ha osservato Alessandra Facchi a proposito delle politiche britanniche rispetto alle minoranze, la cui "apertura comunitaria sembra finalizzata più al controllo sociale che al miglioramento della vita degli immigrati e dei loro discendenti", ciò in quanto, passando il riconoscimento necessariamente soltanto attraverso le comunità che compongono tali minoranze, si dà luogo ad una separazione tra comunità (A. Facchi, *I diritti nell'Europa multiculturale. Pluralismo normativo e immigrazione*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 17).

11. Serge Gruzinski notava che "non è da sottovalutare la foga con cui i Titoli dichiarano il rango di *pueblo* e sostengono un'antichità che la storia sembra loro negare: dietro questa premura si nascondono forse le ambizioni di "forze nuove" dalla dubbia legittimità?" (S. Gruzinski, *La colonizzazione dell'immaginario*, Einaudi, Torino, 1994, pp. 168-169).

12. Non stupisce, allora, che la distinzione tra i termini *pueblos* e *poblaciones* sia stata focalizzata proprio dagli indigeni stessi che si esprimono per reclamare la propria dignità: come alla vigilia dell'approvazione degli Atti del Convegno dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro (OIL), quando hanno fortemente osteggiato il ricorso alla parola *poblaciones*, con la quale si voleva designarli, e voluto l'appellativo di *pueblos*, che in effetti fu poi utilizzato, e che pare corrispondere al riconoscimento di una soggettività più forte.

13. R. M. Mejía, *Grupos Desaventajados y Reforma Indígena. Una Aproximación Institucional*, p. 4.

14. L'art. 17 di detta Convenzione così recita (traduzione mia): "Si dovrà impedire che persone estranee a questi popoli possano approfittare dei costumi di quei popoli, o



dell'ignoranza delle leggi che questi ultimi hanno, per ottenere la proprietà, il possesso o l'uso delle terre ad essi appartenenti”.

15. Sottolinea simili rischi M. Carbonell, “Constitución y Derechos Indígenas: Introducción a la Reforma Constitucional del 14 Agosto de 2001”, in *Comentarios a la Reforma Constitucional* cit.

16. Tale è il suggerimento di B. Clavero, “Multiculturalismo, Derechos Humanos y Constitución”, in *Emergencia de los Movimientos Sociales en la Region Andina*, Boletín n° 5, Marzo 2003, e “[Derecho y cultura: el derecho humano a la cultura propia](#)”, in *Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas*.

17. Ivi, p. 4.

18. “Negli Stati ove siano presenti minoranze etniche, religiose o linguistiche, non si negherà alle persone che appartengano a tali minoranze il diritto, in comune con gli altri membri dello stesso gruppo, ad avere la propria vita culturale, a professare e praticare la propria religione e a parlare la propria lingua”.

19. L. Stephen, op. cit..

20. Sono moltissimi coloro che insistono sull'importanza, anche e soprattutto per gli interventi giuridici in materia, di considerare le distinte visioni del mondo che animano in generale “l'Occidente” e la realtà indigena messicana, e dalle quali deriverebbero due altrettante distinte filosofie del diritto. Così J. A. Gonzalez Galvan, “Una filosofia del derecho indigena: desde una historia presente de las mentalidades juridicas”, in *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, n. 89. Vedi inoltre *infra*, nota 23.

21. Si veda ad es. P. Bohannan, citato da M. Gluckman, il quale gli contesta però che negare la possibilità di analisi attraverso il proprio sistema giuridico significa aver la pretesa di essere dei “solipsisti culturali”, *Politica, ley y ritual en la sociedad tribal*, Akal, Barcelona 1978.

22. Tra coloro che ritengono un fallimento la riforma costituzionale messicana del 2001, L. Korsbaek e F. Mercado Vivanco (“La sociedad plural y el pluralismo juridico, un acercamiento desde la antropología del derecho”, in J. E. R. Ordonez y Fuentes (a cura di), *Pluralismo juridico y pueblos indígenas. XIII Jornads Lascasians Internacionales*, UNAM, Mexico 2005, p. 153) fanno notare come essa derivi dall'aver il riformatore ignorato lo spessore politico-amministrativo delle comunità e ridimensionato le loro stesse capacità di armonizzare gli ordini giuridici proprie di esse, come ad esempio l'autonomia, che in realtà costituiscono per gli indigeni esperienze affatto innovative. A questo proposito c'è chi apertamente mette in relazione l'insuccesso con l'aver ignorato la visione del mondo indigena, con il mancato approfondimento “antropologico”, sulla filosofia e sulla religione, ed in particolare sulla sacralità della terra: conoscenze imprescindibili per l'attribuzione di un assetto giuridico (J. E. R. Ordonez Cifuentes, *Economia, Sociedad y derecho indigena en el marco de una formacion social pluriethnica y pluricultural de economia abigarrada y dependiente*, ivi, pp. 193-218, e F. Lipens, “Hacia el aprecio de las diferencias”, in J. E. Ordonez Cifuentes (a cura di), *La problematica del racismo en los umbrales del siglo XXI*, VI Jornadas Lascasianas, UNAM, Instituto del Investigaciones Juridicas, 1997, pp. 409-428).



23. Per un'analisi dell'idea che tali rigide suddivisioni alimentino la tensione sociale si veda E. Vitale, "Taylor, Habermas, Sen: multiculturalismo, stato di diritto e disuguaglianza", in *Teoria politica*, 1995, 3.

24. A questo proposito è interessante la posizione di Y. Zunigo Añazco ("El derecho como representacion-deformacion. Un analisis de su construccion adversarial en clave de genero y derechos fundamentales", in *Revista de Derecho* (Valdivia) Vol. XIX n°. 1, Luglio 2006, pp. 35-59), per la quale il diritto ricostruirebbe la realtà servendosi di relazioni antagoniste, come ad es. il binomio universalità-particolarismo, e quello individualismo-collettivismo, uguaglianza-differenza.

25. Questa tendenza può considerarsi, più in generale, una derivazione di quel "pensiero della differenza" che si è speso per la rivalutazione delle identità collettive minoritarie, e che ha costituito il tratto caratterizzante delle prime formulazioni del multiculturalismo e del comunitarismo, operate da autori quali C. Taylor (*Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994) e A. MacIntyre (*Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1998). Tale corrente riteneva le politiche liberali, ed in particolare i modelli di diritti da esse prodotti, che si rivolgerebbero ad un individuo neutro sotto ogni aspetto, assolutamente inidonei, ed anzi lesivi, per dette identità minoritarie, la cui urgenza è invece quella di veder riconosciuti i propri caratteri differenziali. Va tuttavia ricordato come gli sviluppi successivi di tale pensiero stemperino il netto rifiuto aprioristico dei modelli giuridici "occidentali", giungendo da parte di alcuni, anche se per vie differenti, ad auspicare una sorta di mutuo appoggio tra liberalismo e comunitarismo, vedi ad es. lo stesso C. Taylor, "La politica del riconoscimento", in *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998.

26. La definizione di riferimento è quella di diritti riconoscibili ed esercitabili da collettività (A. Facchi, op. cit., p. 23). Nella letteratura sudamericana può dirsi assente una linea teorica che nega o pone in dubbio la configurabilità della categoria, e sembra prevalente la tendenza a non contrapporli seccamente ai diritti individuali, vedi *infra*, note 33 e 34. Nella penisola iberica, invece, l'esistenza dei diritti collettivi è al centro di un costante dibattito dove, sebbene non manchi chi pare ritenere tale categoria una invenzione teorico-giuridica priva di referente sostanziale (J. A. Garcia Amado, "Sobre derechos colectivos. Dilemas, enigmas, quimeras", in F. J. Ansuátegui Roig (a cura di), *Una discusion sobre derechos colectivos*, Dialnet 2001, p. 177-194), sembra prevalere l'orientamento che la ammette e ne ravvisa un legame, anche se differentemente caratterizzato, con i diritti individuali; si veda sul tema N. M. Lopez Calera, "¿Hay derechos colectivos. Individualidad y socialidad en la teoria de los derechos?", in R. Escudero, J. Rodriguez-Toubes Muniz (a cura di), *Una discusion sobre derechos colectivos*, Dykinson, 2001. Analogamente, come abbiamo visto, nel dibattito più in generale "occidentale" l'"affezione teorica" alla categoria del diritto collettivo è variabile. Tra le varie posizioni pare particolarmente sensata quella che concepisce la comunità come valore non *ex se* ma strumentale alla dignità dell'individuo, ed utili tutti quei modelli giuridici, sia diritti individuali che collettivi, che a tal fine possano contribuire (A. Facchi, op. cit. p. 22).

27. Il materiale è tratto da *Desplazados internos en Chiapas*, a cura del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas A. C., San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 2004.



28. L. Baccelli, [“What Are they Fighting for? Diritti umani, valori americani e interesse nazionale nella politica estera degli Stati Uniti”](#), *Il Ponte*, a. LXI, nn. 2-3, febbraio-marzo 2005.

29. Ad esempio la stessa “definizione” di *desplazados* la si trae, ed essi stessi la traggono, dal documento dei “Principi del *desplazamiento* interno” redatti dal relatore per il *desplazamiento* interno dell’ ONU, Francis Manding Deng, che ha visitato il Chiapas nel 2002.

30. L. Baccelli, *What Are they fighting for?* cit.

31. Come notorio, la categoria dei diritti umani universali ha incontrato, fin dalla sua prima apparizione (1789), la critica di non rappresentare la naturalizzazione del dominio della classe dominante, attraverso l’elezione a modello di un particolare soggetto di diritto. A tali critiche sono associabili quelle di coloro che, individuando la *quiddità* di tali diritti nella funzione rivendicativa che espletano, li ritengono inservibili per quei soggetti così deboli da non poter neppure esprimere una rivendicazione. Interessante e condivisibile appare una ulteriore posizione critica la quale ritiene che l’efficacia della *activity of claiming* dei diritti umani sia legata al concepirli come diritti profondamente contestualizzati nella storia, ovvero come l’esito di un processo sociale di conquista piuttosto che proprietà universalmente fondate, di cui l’individuo gode *a priori*. Si veda sul punto L. Baccelli, “In a Plurality of Voices. Il genere dei diritti, fra universalismo e multiculturalismo”, in *Ragion Pratica*

32. Si veda L. Milazzo, “La decolonizzazione incompiuta. Diritti indigeni, autonomia, diritti individuali: il caso messicano”, in F. Bonsignori - T. Greco (a cura di), *Un solo mondo, un solo diritto?*, SEU, Pisa, 2006, pp. 23 ss., ove si riportano due distinti episodi, da cui emerge come sia elastica l’esigenza del rispetto dei diritti fondamentali proprio per quelle autorità che ne fanno un carattere imprescindibile della soggettività.

33. D’accordo con il ritenere l’inconsistenza di simili ricostruzioni pare essere F. López Barcenas, “La reforma constitucional en materia de derechos indígenas: los discursos y los hechos”, in *Alegatos*, n. 36, México, maggio-agosto 1997, il quale, da “indigeno”, precisa che “i diritti individuali sono uguali per tutti i messicani, indigeni e non indigeni, così come per gli stranieri in territorio messicano” e che “i diritti collettivi sono il quadro entro il quale vanno esercitati i diritti individuali”, p. 227. Così anche J. A. Gonzalez Galvan, *op. cit.*, per il quale i diritti individuali esistono e non sono in contrapposizione con i diritti collettivi, piuttosto discendono da questi ultimi, dal fatto cioè di esser membri della comunità.

34. Così J. A. Gonzalez Galvan, “Validez del derecho indígena en el derecho nacional”, in *Comentarios a la reforma constitucional en materia indígena* cit., p. 41.

35. Merry, Sally Engle, “Legal pluralism ad Transnational Culture”, in *Anthropological Perspective*, a cura di Richard A. Wilson, London, 1997, p. 27.

36. Da questo punto di vista, è la stessa realtà indigena a suggerire di guardare al pluralismo giuridico innanzitutto come “modello di conoscenza” (A. Facchi, *op. cit.* p. 39), che superi il modello “binomico-oppositivo” con cui normalmente decodifichiamo il reale.



37. S. E. Merry, “Human-Rights, Law and the Demonization of Culture”, *Anthropology News* 44(2): 4-5.

38. La felice espressione è di A. Facchi, op. cit., p. 46, ad indicare che il significato di pluralismo giuridico, oggi, non è tanto quello di una pluralità di ordinamenti completi ed autonomi, quanto piuttosto quello di un pluralismo normativo, ovvero di una pluralità di norme, provenienti dalle origini più disparate, per cui ogni individuo è attraversato da un proprio, irripetibile, fascio di norme: come suggeriva Walt Whitman, l’uomo è moltitudine..; sotto questa luce, peraltro, anche la categoria dei diritti collettivi appare troppo angusta, per dar voce alle molteplici appartenenze dell’uomo, e dell’indigeno.

39. Come noto, si tratta degli accordi firmati nel Febbraio del 1996 tra l’EZLN ed il governo messicano, che dovevano preludere alla creazione congiunta di una Legge indigena.

40. J. R. Xopa, “Municipio y pueblos indigenas: ¿Hacia un mestizaje juridico?”, in AA. VV., *Constitución y derechos indígenas* cit., p. 248.

41. *ivi*, p. 251.

42. Così, ad esempio, l’art. 16 della Costituzione di Oaxaca prevede che “la legge proteggerà le tradizioni e le pratiche democratiche delle comunità indigene, che fino ad ora hanno utilizzato per l’elezione delle sue giunte”.

43. S. N. Sitton, “Autonomia indigena y la soberania nacional. El caso de la ley indigena de Oaxaca”, in *Consistucion y derechos indigenas* cit., p. 200.

44. A. M. Garcia Arreola, *Autonomia*: “El reconocimiento de los pueblos indigenas en las leyes del estrado de Oaxaca”, in *Derechos Humanos de los Pueblos Indigenas*, Mexico 2006.

45. Prendo qui a riferimento “Derechos de los pueblos indígenas”, in *Diagnostico sobre la situacion de los derechos humanos en México*, a cura della Officina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en México, p. 153

46. “ Informe del Relator especial para la Independencia de los Jueces de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU ”, 2007.

Cultura e traduzione

Leonardo Marchettoni

Cultura e culture: un tentativo archeologico

Per capire se il linguaggio dei diritti può diventare un linguaggio universale, se può stabilirsi un'intesa completa intorno al loro contenuto e alla loro applicazione, dobbiamo identificare quali problemi comporti questa idea. Sotto questo aspetto la difficoltà più rilevante sembra essere quella del relativismo culturale, ovvero della dottrina che asserisce che culture diverse determinano "forme di vita" fra loro incommensurabili. Ovviamente, se il relativismo culturale dovesse rivelarsi fondato, la possibilità di una comunicazione tra culture differenti risulterebbe pregiudicata e con essa la prospettiva di un'intesa globale intorno ai diritti.

Dal momento che l'ipotesi del relativismo culturale richiede che la cultura rivesta il ruolo di fattore differenziante all'interno di un modello di spiegazione del pluralismo connotato secondo il paradigma comunitario, dobbiamo cercare di capire a quali condizioni la cultura può soddisfare questa richiesta, valutando quale conformazione assumono le diverse strategie di spiegazione del pluralismo quando vengono trasposte sul terreno della teoria della cultura. Questo significa porsi una serie di interrogativi intorno alle teorie della cultura per vedere in che modo ciascuna di esse definisce il proprio oggetto: se identifica le culture come elementi oggettivamente esistenti e perfettamente individuati, ma anche se le caratterizza come omogenee al loro interno, dotate di una seppur minima stabilità nel tempo. Di conseguenza, se vogliamo continuare ad analizzare il problema della riducibilità delle differenze culturali dobbiamo andare a indagare più da vicino il modo in cui è stato impiegato quel complesso di strumenti concettuali che orbita intorno all'idea di cultura come mezzo per distinguere comunità umane separate nello spazio e/o nel tempo.

L'aspetto probabilmente più significativo nella storia del concetto di cultura (*culture*, ingl. e franc., *Kultur* o *Cultur*, ted.) consiste nel fatto che la duplicazione moderna del significato di "cultura" - "cultura" come sinonimo di "formazione intellettuale" e "cultura" come "complesso delle conoscenze, credenze, modi di comportamento, convenzioni, aspettative proprie di una certa comunità umana" - deriva da una torsione semantica di un vocabolo che in origine era impiegato solo nel primo dei due sensi indicati. Questa origine "eteronoma" della seconda accezione, quella antropologica, di "cultura" condiziona sin dall'inizio la storia successiva del vocabolo e del concetto (1).

In effetti, fino al diciottesimo secolo il significato esclusivo di "cultura" fu quello classico: cultura come educazione dell'uomo in base alle discipline che sono proprie solo dell'essere umano e che possono svilupparne pienamente le potenzialità. Questo senso di "cultura" è strettamente connesso al greco "παιδεία" e al latino "*humanitas*" (2): designa un modello normativo di "coltivazione" - secondo una metafora agricola che si trova già in Cicerone (3) e che segnerà l'etimologia del vocabolo nelle lingue moderne - della personalità incentrato sull'esercizio delle sette arti liberali - le arti del Trivio (grammatica, retorica, dialettica) e del Quadrivio (aritmetica, geometria,



astronomia, musica) - e soprattutto della filosofia, finalizzata al raggiungimento di una condizione di perfetta realizzazione delle capacità intellettuali.

Il concetto classico di cultura si caratterizza dunque per essere un concetto *prescrittivo*: è colto chi attua un certo modello imposto dalla tradizione; *aristocratico*: dal momento che esclude le attività manuali e si rivolge soltanto agli uomini liberi che possono disporre del proprio tempo; *universalistico*: nel senso che il processo formativo, immettendo l'individuo nella comunità universale dei dotti, lo sottrae ai *mores* locali e lo affranca da essi.

Questa concezione complessiva si conserva grossomodo fino alle soglie dell'illuminismo quando inizia a essere rivendicata l'idea che la cultura può appartenere a tutti, indipendentemente dalla posizione sociale, e anzi può costituire uno strumento di rinnovamento della vita sociale e individuale. Questo capovolgimento concettuale rappresenta indubbiamente l'esito di un processo graduale di allargamento del modello normativo compendiato nel lemma "cultura" in direzione di una maggiore integrazione della figura del dotto nel contesto sociale. L'esito è una riformulazione del concetto: "cultura" smette di designare soltanto un processo, un'attività che viene esercitata su un individuo per indurre su di esso una modificazione ma inizia a indicare anche un oggetto, o meglio un *corpus* di dottrine, conoscenze, valori, usanze che costituiscono il "prodotto" del processo di educazione.

Un passo della *Critica del giudizio* esemplifica chiaramente questa svolta.

La *cultura* [*Cultur*] è il produrre l'idoneità di un essere razionale a scopi arbitrari in genere (di conseguenza nella sua libertà). Dunque solo la cultura può essere lo scopo ultimo che si ha motivo di attribuire alla natura rispetto al genere umano (4).

Secondo Kant la cultura consiste nella capacità di un essere razionale di scegliere i propri fini. In quanto tale "cultura" rinvia immediatamente all'apprendimento progressivo attraverso il quale gli individui arrivano a modellare le proprie inclinazioni. Tuttavia, la cultura è più di questo processo: tende a fare corpo con le "scienze e le arti", e con le altre discipline, usanze e regole di condotta per mezzo delle quali si attua "lo sviluppo dell'umanità". Questa trasformazione semantica è collegata con l'idea illuministica di un progresso spirituale del genere umano: dal momento che la specie umana è in costante progresso morale, l'identificazione classica della cultura con la piena formazione dell'individuo diventa arbitraria. Al contrario, siccome le disposizioni razionali dell'uomo "hanno il loro completo svolgimento solo nella specie, non nell'individuo" (5), la cultura inizia a essere assimilata al risultato del processo di educazione morale del genere umano nel suo complesso e, per questo tramite, all'insieme dei modelli di comportamento che si stabiliscono nel corso di questo processo.

Ne risulta un rovesciamento quasi completo delle caratteristiche del concetto classico di cultura (6). Questa nuova accezione del termine non è strettamente normativa, perché tende a raggruppare sotto una denominazione comune un insieme eterogeneo di conoscenze, regole e convenzioni piuttosto che prescrivere un modello educativo; non è neanche aristocratica perché strettamente connessa all'idea che la cultura sia una



prerogativa della società nel suo complesso e non di individui isolati - da qui l'impulso verso *l'enciclopedismo* e la diffusione della cultura.

Si conserva invece l'aspetto universalistico, legato all'enfasi razionalista sulla comune natura umana. Ma anche questo profilo è destinato a essere ribaltato rapidamente nel suo opposto. Di lì a pochi anni, infatti, la rivalutazione romantica dei caratteri specifici delle tradizioni nazionali, l'enfasi sul legame genetico tra lingua, usanze e visioni del mondo condurranno a una potente relativizzazione del concetto di cultura. Negli stessi anni in cui Kant stava lavorando alla terza *Critica* Herder scrive:

[l]'educazione del genere umano quindi è duplice, genetica e organica: genetica, mediante la comunicazione; organica, mediante la ricezione e l'applicazione di ciò che viene comunicato. Se vogliamo chiamare questa seconda genesi dell'uomo, che dura per tutta la sua vita, *cultura*, prendendo l'immagine dalla coltivazione dei campi, o *lumi*, valendosi dell'immagine della luce non ha importanza; ma la catena della cultura e dei lumi si estende fino alla fine della terra. Anche gli abitanti della California e della Terra del fuoco hanno imparato a fare e usare archi e frecce; hanno linguaggio e concetti, esercizi e arti che hanno imparato come li abbiamo imparati noi, e pertanto anch'essi sono veramente inculturati e illuminati, sia pure in misura minima. [...] Se noi prendiamo come base il concetto della cultura europea, allora la si trova certamente solo in Europa; [...]. Ma se rimaniamo sulla terra e consideriamo nel suo ambito più ampio quello che la natura ci presenta come formazione dell'uomo [...] allora è chiaro che questa formazione non consiste in altro che *nella tradizione di un'educazione per una qualche forma di felicità e di modo di vita umana* (7).

Non solo "cultura" per Herder ha acquistato ormai un significato pienamente descrittivo, che ricomprende non solo la filosofia, le scienze e le arti ma tutto l'insieme di conoscenze che informano il nostro abitare il mondo; non solo la cultura è vista come un fenomeno che coinvolge indistintamente tutti gli individui, indipendentemente dal loro status sociale; la novità decisiva che compare nel discorso di Herder consiste nel riconoscimento dell'esistenza di una *pluralità* - diacronica e sincronica - *di culture* che, se da un lato sono strutturalmente simili - tutti i popoli costruiscono archi e frecce, tutti adoperano parole e concetti - dall'altro sono anche, almeno in una certa misura, fra loro alternative (8).

Vero è che la riflessione di Herder appare ancora connotata da un teleologismo non troppo dissimile da quello kantiano: Herder non può fare a meno di notare, alla fine del periodo citato, che se i popoli della California e della Terra del fuoco sono "inculturati" lo sono pur sempre in una "misura minima", come se potesse esistere una "metrica comune" fra tipi di cultura diversi (9). E tuttavia, sotto questo profilo, il concetto di cultura continuerà a rimanere a lungo caratterizzato in senso marcatamente etnocentrico.

Le *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* di Herder costituiscono il primo esempio di un filone di studi che fiorirà nella prima metà del diciannovesimo secolo in cui la storia dell'umanità viene ripercorsa accumulando un ricco materiale etnografico. Attraverso questi lavori, che culminano nella monumentale *Allgemeine*



Culturgeschichte der Menschheit (1843-52) in dieci volumi di Gustav Klemm (10), si costruisce un nuovo concetto pluralistico di cultura, in opposizione alla nozione filosofica, saldamente ancorata a una concezione monistica e universalistica (11). Questo concetto prelude ormai direttamente alla prima definizione antropologica di “cultura” che viene universalmente attribuita a Edward Tylor e che segna la nascita di una nuova scienza, l’antropologia culturale appunto:

[1]a cultura, o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell’insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l’arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra abitudine acquisita dall’uomo come membro di una società (12).

Gli elementi essenziali di questa definizione sono quelli che condizioneranno tutta l’elaborazione antropologica successiva intorno alla categoria “cultura”: a) fanno parte della cultura le *abitudini acquisite* che governano il comportamento degli individui. L’ambito della cultura è l’ambito dei comportamenti che non sono innati ma che sono frutto di apprendimento; b) ogni cultura è connessa a una struttura sociale. Sussiste una sorta di corrispondenza fra culture e società, nel senso che, come ciascuna società possiede una propria cultura, allo stesso modo ciascuna cultura è cultura di qualche società.

Con la definizione di Tylor giunge a compimento un processo di unificazione sotto il concetto comune di cultura di un insieme di elementi differenzianti che in precedenza si declinavano autonomamente. A partire dalla fine del diciannovesimo secolo le scienze sociali trovano nella categoria organica di cultura un nuovo e potentissimo strumento di classificazione che permette di creare uno spazio unitario, alternativo alle tassonomie razziste, entro il quale collocare le differenze identificabili al livello del comportamento sociale di individui appartenenti a comunità umane distinte.

Ora, è importante comprendere esattamente in che modo questa novità concettuale segni una discontinuità rispetto alla riflessione precedente intorno alle stesse tematiche. Per operare questo raffronto è necessario domandarsi in quali termini la diversità umana era articolata prima dell’introduzione del concetto antropologico di cultura. Una risposta generale è, credo, abbastanza agevole. La categoria che serve da classificatore principale prima di “cultura”, da Erodoto a Montaigne fino a Voltaire, è quella di “costume” o “consuetudine” (νομός, *mos*, *coutume*).

Anche “costume”, non diversamente da “cultura”, è una categoria eterogenea, comprendendo non solo le consuetudini o le usanze in senso proprio, ma anche, se assunta in un senso più lato, la religione, le credenze, il diritto, ecc. Anche il costume, come la cultura, consiste in un insieme di modelli di comportamento sociale che possono essere comparati in modo da consentire un giudizio complessivo sulle comunità umane che li hanno prodotti. Un esempio paradigmatico è costituito dal celeberrimo saggio *I cannibali* in cui Montaigne mette a confronto le usanze dei nativi americani con quelle degli europei del tempo (13). Qual è allora la differenza che intercorre tra parlare di diversità di costumi e diversità di culture? Anche se per molti aspetti il concetto di costume anticipa il concetto moderno di cultura, tra le due nozioni esiste però una differenza essenziale. Il richiamo ai costumi come elementi differenzianti tra due società umane contiene una *contingenza* che la declinazione delle differenze in termini culturali non possiede. I costumi sono abitudini, sono regole di



condotta che si sono stabilizzate con il trascorrere del tempo ma che non possiedono una necessità autonoma: allo stesso modo in cui si sono consolidate potrebbero in futuro modificarsi. Ciascun singolo costume non possiede, in generale, una propria ragion d'essere che lo renda oggettivamente preferibile rispetto all'insieme delle alternative disponibili. Da qui la varietà diacronica e sincronica delle usanze e il sentimento di meraviglia con il quale i viaggiatori di ogni tempo riportano le strane abitudini nelle quali si sono imbattuti.

Quando le stesse differenze vengono espresse in termini culturali il risultato è diverso. Al di là dei mutamenti di significato, nel concetto moderno di cultura agisce in profondità una traccia della nozione classica. Come sostiene Ugo Fabietti, nel concetto antropologico di cultura continua a echeggiare “il significato peculiare di crescita e di cumulatività già presente nella accezione individualistica del termine” (14). Le culture umane sono “oggetti” che si estendono temporalmente, che hanno una propria origine e un proprio accrescimento secondo tappe riconoscibili. Inoltre, secondo Francesco Remotti, l'aver dato a quei contenuti che in precedenza venivano rubricati sotto l'etichetta del costume la forma della cultura “ha significato il riconoscimento, almeno preliminare e ipotetico, dell'esistenza di un senso, di un ordine, di un fondamento, alla luce dei quali si dovrebbe considerare tanto la variabilità quanto la regolarità di costumi e abitudini” (15). Parlare di cultura invece che di costumi sembra comportare un cambiamento di prospettiva per cui, al posto della considerazione dei fattori di superficie, si punta lo sguardo direttamente su quegli elementi strutturali che forniscono le ragioni più profonde dei fenomeni che si stanno osservando.

In definitiva parlare di cultura e di diversità culturali introduce uno scarto rispetto alla declinazione delle differenze in termini di costumi, nella misura in cui ai tratti culturali si attribuisce una certa “organicità” che i costumi non possiedono. Questo carattere organico è probabilmente da riconnettere alla genesi del concetto moderno di cultura attraverso l'oggettivazione comunitaria del processo di formazione individuale. E d'altra parte il fatto che sia stato proprio il concetto tradizionale di cultura, con le sue ipoteche semantiche, a prestarsi per questa elaborazione concettuale è, a suo modo, significativo. Secondo alcuni autori, per esempio, fu una particolare congiuntura ideologica legata agli sviluppi tecnico-produttivi di un certo momento della storia europea a far sì che il concetto di cultura, impiegato nella sua accezione oggettiva, potesse essere assunto come idea centrale nello studio della diversità umana. L'adozione antropologica della categoria “cultura” rifletterebbe, secondo questa ricostruzione, gli orientamenti di una certa filosofia della storia, di matrice evoluzionista, imperniata sull'idea di progresso che raggiunge il suo acme nella seconda metà del diciannovesimo secolo. La circostanza che l'antropologia come disciplina autonoma sia sorta in questa temperie culturale ha determinato la costruzione di categorie capaci di rispecchiare la convinzione che lo sviluppo del genere umano sia (fosse) riconducibile allo svolgimento di un percorso unitario, all'interno del quale “incasellare” le diverse strutture sociali e le diverse forme di civiltà (16).

Nel complesso, dunque, la preistoria del concetto antropologico di cultura si presenta caratterizzata, da una parte, dai significati precedenti del vocabolo e dal carico di implicazioni che questo portava con sé, e dall'altra, simmetricamente, dalle assunzioni ideologiche che erano implicite nel lavoro dei primi antropologi e che hanno



condizionato non solo lo sviluppo successivo della disciplina ma anche le categorie di cui questa si sarebbe servita. Il risultato di questo duplice condizionamento è stato la creazione di una prospettiva sul fenomeno della diversità umana marcatamente connotata in un senso essenzialistico e organicistico. In un certo senso l'itinerario intellettuale dell'antropologia culturale del novecento può essere letto come un prolungato tentativo di gestire questa eredità teorica.

L'oggetto dell'antropologia, come scrive Mondher Kilani è la descrizione dell'altro, del diverso, di chi "non è uno di noi": l'antropologia in quanto sapere della differenza, assume istituzionalmente come suo oggetto il "confronto con l'Altro" (17). L'aver impostato, al suo primo apparire, la questione della diversità in termini di cultura, vale dire nei termini di quella "cosa" - la cultura, appunto - che rende oggettivamente diverse due società umane ma che, tuttavia, è presente in ciascuna di esse, ha fissato immediatamente la tonalità fondamentale attorno alla quale si sarebbe giocata la persuasività della spiegazione antropologica. A partire dalle sue origini, il problema fondamentale dell'antropologia è diventato quello di trovare un compromesso accettabile tra differenza e identità, tra riconoscimento che le società umane sono diverse fra loro perché esprimono culture diverse e individuazione di un piano a livello del quale le differenze, in quanto differenze *culturali* sono ricomponibili in unità per il fatto di predicarsi di un fenomeno - la cultura - per ipotesi comune.

Dal relativismo allo strutturalismo e ritorno

Non è ovviamente possibile seguire nel dettaglio le vicende subite dal concetto di cultura nel dibattito antropologico del ventesimo secolo perché questo dibattito, con le sue pause e le sue riprese, ha attraversato tutto il secolo e sembra ancora lontano dall'essersi esaurito. Sarà sufficiente allora cercare di delineare le articolazioni più evidenti della discussione esaminando alcune posizioni esemplari per comprendere i problemi in gioco e i tentativi che sono stati fatti per risolverli.

Il concetto antropologico di cultura si precisa, come si è visto, nei suoi tratti fondamentali nell'ultimo scorcio del diciannovesimo secolo. La cultura è costituita, secondo la definizione di Tylor, dal complesso dei comportamenti sociali di una determinata popolazione che sono frutto di apprendimento. Da questo punto di vista la definizione tyloriana è una definizione *descrittiva*: dice in cosa consiste la cultura ma non specifica con precisione cosa essa sia. Tylor, in effetti, non si poneva il problema di determinare la natura della cultura perché nella sua prospettiva, che è quella dell'evoluzionismo positivista, quella natura era sufficientemente chiara: la cultura è lo stesso che la civiltà, ovvero si identifica con il processo di educazione del genere umano che lo eleva dalla barbarie alla civilizzazione e, metonimicamente, con i "prodotti" - il linguaggio, le usanze, le credenze - di questa vicenda evolutiva.

Il concetto di cultura di Tylor è sufficientemente aperto da ricomprendere una molteplicità di culture diverse, tra cui anche le culture cosiddette "primitive". Al pari degli europei anche i popoli selvaggi hanno una propria cultura che include lingua, religione, conoscenze, tradizioni. Tuttavia, questo patrimonio di saperi non è altro che uno stadio preliminare rispetto alla "vera" cultura che è quella dei popoli civilizzati. Le culture primitive, nell'ottica dell'evoluzionismo tyloriano, costituiscono solamente degli



stadi di passaggio nel percorso che conduce dalla barbarie alle forme più elevate di civiltà: il loro contenuto non è comprensibile al di fuori di questo schema evolutivo. Perciò Tylor, pur ammettendo l'esistenza di una pluralità di "culture", rimane fortemente ancorato all'idea di una fondamentale unità della cultura come processo complessivo di evoluzione dello spirito umano (18).

Il modello tyrioriano era riuscito a conciliare l'unitarietà del concetto di cultura con l'ammissione dell'esistenza di culture primitive per mezzo del paradigma evolucionistico. Individuando nella varie culture umane documentate dall'osservazione etnografica altrettanti stadi di un unico processo evolutivo, Tylor era in grado di affermare la sostanziale unità della cultura come processo. Questo tipo di spiegazione poteva apparire adeguato quando la conoscenza delle culture primitive era limitata e risultava relativamente semplice raggruppare culture diverse in un unico stadio della vicenda evolutiva. Ma con il passare del tempo e con l'accumularsi dei dati osservativi, incominciò a essere evidente che il percorso lineare di sviluppo della civiltà delineato dagli evolucionisti era insostenibile. Quando infine l'evoluzionismo, tra la fine dell'ottocento e l'inizio del novecento, entra in crisi anche l'unitarietà del concetto di cultura viene meno, perché viene a mancare improvvisamente la cornice teorica entro cui sistemare il quadro delle differenze culturali. Il risultato sarà l'affermazione di un nuovo concetto di cultura che rinuncia a proporre un modello unico di ciò in cui ogni cultura consiste. "Cultura" diventa un concetto necessariamente pluralistico che raggruppa insieme una molteplicità non riducibile di "forme di cultura" differenti.

Tuttavia, questa ristrutturazione del concetto di cultura seguirà due strade diverse, esemplificate dalle due scuole, americana e inglese che, nella prima metà del novecento, si contendono il primato nel campo degli studi antropologici. Pur partendo da premesse teoriche del tutto diverse, entrambe le scuole concordano nel rifiuto del modello evolucionista, introducendo, per vie differenti, una nozione pluralistica di cultura. Da una parte la scuola americana, che ha in Franz Boas il suo capostipite, concepisce l'antropologia come una scienza storica che ha come oggetto la cultura. Dall'altra, la scuola inglese vede nell'antropologia una scienza sociale impegnata a identificare la funzione delle istituzioni che caratterizzano ciascuna cultura. Questa duplicazione concettuale corrisponde, in un certo modo, alle due opzioni che si rendono disponibili una volta liberato il concetto di cultura dalle ipoteche dell'evoluzionismo: assumere come primitivo il "fatto del pluralismo", l'esistenza di culture radicalmente diverse e apparentemente incommensurabili fra loro e conseguentemente teorizzare la necessità di una comprensione interna, partecipante del culturale; oppure ricercare un nuovo punto di vista sulla diversità, tale da garantire quella profondità di sguardo e quelle capacità di sistemazione dei dati osservativi che l'evoluzionismo non era stato in grado di offrire.

Ma procediamo con ordine, analizzando in primo luogo le trasformazioni che il concetto di cultura subisce nell'elaborazione di Franz Boas e degli altri autori della scuola americana. Come si è visto, Tylor, nell'ottica evolucionista, utilizzava il riferimento alla cultura come uno strumento descrittivo. La cultura era vista essenzialmente in quanto "complesso delle differenze culturali", vale a dire come insieme delle "abitudini" comportamentali, plasmate dall'interazione con l'ambiente, che contraddistinguono i membri di un certo sistema sociale. La cultura non possiede una dimensione propria come totalità. Continua a essere, sotto questo aspetto, qualcosa di molto simile al



costume: una categoria eterogenea che serve come contenitore per raggruppare un insieme di fattori più specifici. In definitiva nel discorso di Tylor non sono ancora attivi tutti i nessi semantici che legano la declinazione delle differenze in termini culturali al riconoscimento che la cultura possiede una dimensione specifica. Questi nessi troveranno una risonanza decisamente maggiore nel lavoro teorico di Boas.

L'opera di Franz Boas, autentico fondatore degli studi antropologici in Nord America, ha un impatto assolutamente rivoluzionario sulla storia del concetto moderno di cultura (19). Boas, che era tedesco di nascita e che in Germania era stato influenzato da Dilthey, Windelband e Rickert e dal dibattito intorno alla distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito, concepisce la cultura in una maniera che, da un lato è più vicina di quella di Tylor alla matrice classica del termine, dall'altro è però assai più moderna rispetto a quella dei suoi predecessori evolucionisti. In primo luogo, secondo Boas il metodo privilegiato per lo studio della cultura - e delle culture - è il metodo storico, basato sulla ricostruzione delle singole tradizioni culturali e sulla loro successiva comparazione. Lo studio della cultura non può essere condotto impiegando i metodi - osservazione di regolarità ed elaborazione di leggi generali - che contraddistinguono le scienze della natura perché ciascuna cultura costituisce una totalità che deve essere analizzata a partire dalle sue proprietà specifiche. Solo quando si è raggiunta una articolata comprensione dei tratti di una cultura diventa possibile impiegare il metodo comparativo per approdare a una generalizzazione induttiva dei risultati raggiunti (20).

L'opzione a favore del metodo storico si accompagna alla convinzione che la cultura non può essere analizzata dall'"esterno". L'antropologo deve cercare piuttosto di immergersi nella cultura che intende studiare per riportarne una comprensione diretta. L'opera etnografica deve rispecchiare fedelmente il mondo degli indigeni, come lo vedono gli indigeni. Perciò all'antropologo è richiesto in primo luogo uno sforzo costante di comprensione linguistica dei nativi - esemplari sono a questo proposito le lunghe ricerche di Boas intorno alle grammatiche degli indiani americani che inaugureranno un filone di studi autonomo - che costituisce il primo passo nel processo di ricostruzione del mondo culturale dei soggetti che si vogliono studiare, e più in generale l'adozione di un atteggiamento simpatetico nei confronti dei soggetti che si intendono studiare.

L'insistenza sull'importanza delle scelte metodologiche è collegata direttamente alla concezione della cultura che Boas fa valere. Per Boas la cultura è una dimensione specifica dell'essere umano: è irriducibile all'azione di fattori extraculturali, perciò non può essere spiegata in base all'adattamento ambientale, alle caratteristiche biologiche dei popoli o al sistema economico. La cultura è l'ambito specifico dei tratti comportamentali che vengono acquisiti per apprendimento (21). In questo senso il modo in cui Boas intende la dimensione culturale risente della nozione classica di cultura come processo di formazione sociale dell'individuo. Boas vede nella cultura un tutto organico: parlare di cultura non rappresenta soltanto un espediente descrittivo per sintetizzare gli elementi che differenziano una certa comunità umana. La cultura è, prima di tutto, qualcosa in cui gli individui sono immersi, qualcosa che costituisce parte essenziale della loro umanità in quanto appartenenti a un gruppo sociale.

La cultura può esser definita come la totalità delle reazioni e delle attività psichiche e fisiche che caratterizzano, collettivamente e



individualmente, il comportamento degli individui componenti un gruppo sociale in relazione all'ambiente naturale, ad altri gruppi, ai membri del proprio gruppo, nonché di ogni individuo in relazione a se stesso. Include anche i prodotti di queste attività e il loro ruolo nella vita dei gruppi (22).

Questa accezione sostanzialistica di "cultura" si accompagna però al riconoscimento del fatto che la cultura è essenzialmente plurale: non esiste una cultura unica, esistono tante culture quante sono le società umane e l'oggetto dell'antropologia è rappresentato precisamente dal loro studio. Sotto questo aspetto il lavoro di Boas segna realmente una svolta decisiva nella storia dell'antropologia culturale. Si tratta della prima affermazione del fatto che non esiste un sistema organizzante comune entro cui le diverse manifestazioni culturali possono essere disposte.

Dunque, la cultura secondo Boas è un sistema concreto che delimita con evidenza i confini di ciascun gruppo sociale, ma al tempo stesso è qualcosa che si dà in una pluralità di forme. Il problema che questa posizione lascia emergere è il seguente: se la cultura è per essenza plurale e se ciascuna cultura va studiata individualmente, adottando un'ottica particolarista, in che senso le singole espressioni del fenomeno "cultura" sono unificate dall'essere appunto "manifestazioni culturali"? In che senso ciascuna cultura appartiene al *genus* "cultura"?

La risposta di Boas a questo interrogativo è una risposta "antiriduzionista": il tratto distintivo del culturale consiste nel raggruppare quell'insieme di fattori che condizionano il comportamento di persone che integrano un gruppo sociale. La cultura è alla base delle manifestazioni comportamentali di una collettività, è espressione della comunità stessa. Come tale la cultura investe naturalmente un certo numero di ambiti: riguarda i comportamenti da adottare in relazione all'ambiente naturale, agli altri gruppi, ai membri del gruppo stesso. Ricomprende persino i prodotti generati per effetto di questi comportamenti. E tuttavia, non esiste una chiave d'accesso alla cultura che non passi attraverso l'approccio diretto alle singole espressioni culturali. Ciò significa che non esiste una cornice teorica entro cui sistematizzare le diverse manifestazioni del culturale.

Una risposta di questo tipo, che rivendica l'autonomia e l'irriducibilità della cultura e del suo studio, tende facilmente a scivolare verso esiti relativisti. Secondo Boas, infatti, esiste un legame immediato tra cultura e linguaggio: la cultura, in quanto ricomprende le forme della vita mentale degli individui, è condizionata dagli strumenti linguistici che vengono impiegati per esprimere i contenuti dell'"esperienza personale". Ma siccome

l'intera gamma dell'esperienza personale da esprimersi mediante la parole è infinitamente varia e deve essere espressa in tutta la sua ampiezza da un numero limitato di radici nominali, *ogni linguaggio articolato deve implicare una vasta classificazione delle esperienze* (23).

Inoltre, dal momento che queste classificazioni linguistiche non hanno un'origine cosciente e possono basarsi, in culture diverse, su principi fondamentalmente distinti e arbitrari, ne segue la relatività delle "forme di pensiero" alle categorie per mezzo delle quali, nella varie culture, viene classificata l'esperienza. L'idea che la dimensione



culturale non sia comprensibile se non per mezzo di un'immersione diretta in essa rischia così di tradursi nell'affermazione dell'incommensurabilità delle culture, del legame necessario tra gli orizzonti culturali e le visioni del mondo. Non è un caso, d'altra parte, che l'ipotesi della relatività linguistica sia stata formulata da due autori come Sapir e Whorf che si richiamavano all'insegnamento di Boas (24).

La concezione antiriduzionista della cultura introdotta da Boas ha esercitato un'influenza durevole sull'antropologia americana. La teoria di Alfred Kroeber della cultura come "superorganico", per esempio, ne discende in maniera diretta. Secondo Kroeber la dimensione culturale è comprensibile solo invocando una distinzione tra livelli evolutivi di complessità crescente del tipo di quella tracciata da Herbert Spencer tra evoluzione inorganica, organica e superorganica. Il sorgere della cultura presuppone l'evoluzione organica, l'individuo, l'organizzazione sociale ma non è riducibile a nessuna di queste tappe intermedie. Nella sua essenza la cultura è non solo superorganica ma anche superindividuale e supersociale. Ne segue che i fenomeni culturali, essendo caratterizzati da un grado superiore di organizzazione - e quindi anche di individuazione e di complessità - rispetto ai fenomeni dei livelli precedenti, non possono essere studiati con i metodi propri di questi ultimi ma richiedono un approccio metodologico caratteristico (25).

Anche la teoria kroeberiana del superorganico conferma la preoccupazione principale della scuola di Boas: quella di definire la cultura come una realtà specifica e di stabilire un'equivalenza tra cultura e mondo umano. Da questo punto di vista la cultura è vista soprattutto come *differenza*. La cultura come *luogo della differenza*. Come la differenza non può essere interamente assimilata, a pena di cessare di essere differenza, così anche la cultura non può essere afferrata del tutto, perché se ciò fosse possibile verrebbe a mancare quel *quid* che rende ragione della distinzione tra culture diverse.

L'enfasi dell'antropologia particolarista, di ascendenza boasiana, sulla necessità di un avvicinamento idiografico alle singole culture corrisponde a un atteggiamento teorico che privilegia, come si è visto, la spiegazione che procede dal rilevamento delle differenze. In questo senso, ho sostenuto, la teoria di Boas esibisce un atteggiamento antiriduzionista rispetto al fatto della differenza culturale. È possibile tuttavia immaginare di compiere il percorso inverso, cercando di spiegare il dato del pluralismo culturale in base a fattori più fondamentali. In questo caso si cercherà di individuare un insieme di elementi comuni che determinano il contenuto di tutte le culture e che spiegano, attraverso le loro variazioni, le differenze fra sistemi culturali. Questa tendenza si manifesta per la prima volta nell'antropologia del novecento con il funzionalismo della scuola inglese di Bronislaw Malinowski e Alfred Radcliffe-Brown.

L'approccio funzionalista in antropologia propone di abbandonare recisamente i tentativi di spiegare le strutture sociali con la loro origine storica e nella loro particolarità geografica ed epocale, cercando di comprendere invece le funzioni che tali strutture svolgono a favore della società o di parti di essa. Soprattutto nell'opera di Malinowski questo metodo d'indagine si traduce in un nuovo atteggiamento verso il fenomeno della cultura (26). Anche Malinowski identifica la cultura con l'eredità sociale: culturale è ciò che si trasmette socialmente, vale a dire ciò che è oggetto di apprendimento. A partire da questo assunto l'antropologo britannico argomenta a favore dell'esistenza di una corrispondenza perfetta tra cultura e società. L'organizzazione



sociale rientra nella cultura così come la cultura costituisce il patrimonio del gruppo. La novità decisiva concerne però il modo in cui viene concepito il nesso che lega cultura e società. Questo nesso viene caratterizzato da Malinowski guardando al significato pratico della cultura: la cultura è un mezzo attraverso il quale si provvede all'assolvimento di certi bisogni naturali. Da questo punto di vista la cultura si presenta come un sistema di istituzioni preposte all'esercizio di funzioni e l'analisi dei compiti assolti dalle istituzioni culturali, "in cui tentiamo di definire la relazione tra un'azione culturale e un bisogno umano, [...], può essere chiamata funzionale" (27).

La "funzione" della cultura nel suo complesso è quella di soddisfare i bisogni che si presentano agli individui, perciò essa varia in relazione alle caratteristiche del nucleo sociale e del rapporto che esso intrattiene con l'ambiente. Tuttavia, ciascuna cultura è accomunata a tutte le altre dalla fondamentale unità dei bisogni dell'uomo.

Nessuna cultura può continuare se il gruppo non viene reintegrato normalmente e continuamente. [...] Certe condizioni minime sono così imposte a tutti i gruppi di esseri umani, e a tutti gli organismi individuali all'interno del gruppo. [...] Per natura umana, perciò, noi intendiamo il determinismo biologico che impone a ogni civiltà e a tutti i suoi individui l'esecuzione di funzioni corporali come la respirazione, il sonno, il riposo, la nutrizione, l'escrezione e la riproduzione (28).

Per Malinowski le culture posseggono un significato fondamentale come determinanti del comportamento umano, tanto a livello collettivo che individuale, coordinando i bisogni primari umani, che provengono dall'organismo fisico-biologico sotto forma di stimoli e istinti. A questi bisogni la cultura risponde creando "un nuovo ambiente" che genera, a propria volta, nuovi bisogni.

In primo luogo, è chiaro che il soddisfacimento dei bisogni organici o fondamentali dell'uomo e della razza è una serie minima di condizioni imposte a ciascuna cultura. Si devono risolvere i problemi avanzati dai bisogni nutritivi, riproduttivi e igienici dell'uomo. Essi sono risolti con la costruzione di un ambiente nuovo, secondario o artificiale. Questo ambiente che non è né più né meno che la cultura stessa, deve essere continuamente riprodotto mantenuto diretto. Ne consegue ciò che potrebbe essere descritto nel senso più generale del termine come un nuovo livello di vita, che dipende dal livello culturale della comunità, dall'ambiente e dall'efficienza del gruppo (29).

La cultura consiste allora nell'organizzazione dei bisogni "secondari", che si sviluppano dalla trasformazione di bisogni primari in vista di una loro soddisfazione armonica e significativa. Muovendo da tale impostazione diventa possibile elaborare una "teoria scientifica della cultura", fondata sulla classificazione sistematica dei bisogni primari, delle risposte dirette a questi, dei bisogni derivati e delle risposte a questi ultimi.

Sotto questo aspetto la teoria funzionalista esemplifica perfettamente l'idea che sia possibile una riduzione del senso di cui sono portatrici le culture "altre" a un sistema di fattori - i bisogni - autenticamente universali, poiché correlati alle caratteristiche



invarianti della costituzione psicofisica dell'uomo. Se il particolarismo boasiano rappresenta l'istanza antiriduzionista all'interno del dibattito antropologico, la teoria della cultura di Malinowski rappresenta invece l'impulso verso una riduzione del culturale come pluralità a una sfera di elementi anteriori a esso.

Tuttavia, è importante notare che nella prospettiva di Malinowski l'adozione dell'approccio funzionalista non conduce a una ricostruzione impersonale delle culture altre. Il risultato finale non è una descrizione totalmente irrelata con la vita soggettiva degli individui che si intende studiare. Al contrario: riduzione scientifica del culturale e comprensione soggettiva sono profondamente interconnesse. Se da un lato il successo dell'analisi funzionale è condizionato all'abilità dell'antropologo di entrare in sintonia con i nativi, dall'altro il paradigma funzionalista è visto come un mezzo per realizzare una comprensione più profonda dell'altro, per afferrare, come scrive Malinowski in un passaggio celeberrimo, "il punto di vista del nativo, il suo rapporto con la vita, rendersi conto della *sua* visione del *suo* mondo".

Studiare le istituzioni, i costumi e i codici o studiare il comportamento e la mentalità senza il desiderio soggettivo di provare di cosa vive questa gente, di rendersi conto della sostanza della loro felicità è, a mio avviso, perdere la più grande ricompensa che possiamo sperare di ottenere dallo studio dell'uomo (30).

Secondo Malinowski il processo di comprensione etnografica richiede prima di tutto che lo studioso si impegni nella raccolta di tutti gli elementi costitutivi del sistema culturale della popolazione studiata. L'obiettivo è quello di elaborare una rappresentazione olistica delle culture che si intende studiare, nella quale i vari elementi della descrizione siano connessi tra loro sistematicamente.

Una delle prime condizioni di un lavoro etnografico accettabile è che esso tratti dell'insieme di tutti gli aspetti - sociali, culturali, psicologici - della comunità, poiché questi sono così strettamente collegati che nessuno di essi può essere compreso senza prendere in considerazione tutti gli altri (31).

Ma la raccolta dei dati non è sufficiente se non viene corroborata dall'esperienza diretta dell'antropologo sul campo. Lo studioso deve seguire il metodo dell'"osservazione partecipante": deve cioè trascorrere in prima persona un lungo periodo di tempo a contatto con le popolazioni che sta studiando, immergendosi nelle loro attività quotidiane (32). Lo scopo della lunga permanenza consiste nel minimizzare l'effetto distortente della partecipazione dell'antropologo, dissolvendo la presenza dell'osservatore fra gli osservati. Il fatto di prendere parte alla vita del villaggio azzera ogni possibilità "di essere un elemento di disturbo nella vita tribale", in modo da poter osservare il coinvolgimento diretto dei nativi nelle usanze o negli avvenimenti che si intendono studiare. L'obiettivo finale è quello di porre l'etnografo in condizione cogliere "il punto di vista del nativo", ricorrendo alla propria esperienza empatica e soggettiva. Se l'identificazione riesce l'antropologo sarà anche in grado di intuire i nessi funzionali che legano fra loro i dati raccolti.

Dunque, tra teoria funzionalista e metodo dell'osservazione partecipante, tra organizzazione dei dati in vista della ricerca delle connessioni funzionali e



identificazione empatica con il nativo, non esiste alcuna antinomia. Si può dire, anzi, che fra la dimensione teorica e quella pratica del lavoro antropologico esiste un legame di doppia implicazione, dal momento che il successo dell'osservazione partecipante, per un verso è reso possibile dal *background* di informazioni acquisite, per un altro deve permettere all'antropologo di "catalizzare" quei dati, introducendo delle connessioni sistematiche fra di essi. In questo senso la riduzione del culturale a sistema di funzioni e di bisogni è, al tempo stesso, possibile solo a condizione che si realizzi una comprensione - per certi versi mistica - dell'universo sociale, simbolico e psicologico dei soggetti studiati e, insieme, finalizzato al raggiungimento di quest'ultima.

Questa circostanza impone una certa cautela nel ricostruire il dualismo tra l'approccio della scuola americana di Boas e quello del funzionalismo malinowskiano. Sarebbe sbagliato, per esempio, sostenere che, mentre il particolarismo di Boas e dei suoi allievi ricerca una comprensione delle specificità culturali, l'impostazione funzionalista si accontenta di inquadrare i dati raccolti in un sistema predeterminato a tavolino. Non esiste un'antinomia tra teorie "soggettive" e "oggettive": il dualismo teorico sottende una fondamentale unità di intenti. La comprensione dell'altro è l'obiettivo che accomuna Boas e Malinowski: le diversità insorgono quando si tratta di costruire una teoria della cultura e della differenza.

Per questo motivo l'opposizione tra le due scuole americana e britannica, che ho compendiato a prezzo di grandi semplificazioni nelle figure di Boas e Malinowski, va vista soprattutto come un'opposizione tra due epistemologie della cultura e del culturale. Da una parte l'antropologia boasiana conduce a un atteggiamento antiriduzionista riguardo alla cultura, sottolineando come la cultura non sia comprensibile a partire da fattori biologici e ambientali. Dall'altra la scuola funzionalista compie esattamente il percorso inverso, cercando di definire la cultura in relazione alla natura umana come sistema deterministico dei bisogni biologici fondamentali.

Per Boas la conoscenza della cultura non è riducibile a conoscenza della natura umana, dell'ambiente o del sistema sociale: non esiste un orizzonte di conoscenza oggettiva da proiettare sul culturale per illuminarne la conformazione. La cultura, in quanto *differenza originaria*, ipostatizza la radicale alterità fra le forme di vita. Un'alterità che richiede, per essere avvicinata, uno sforzo di ricostruzione del percorso evolutivo attraverso il quale quel particolare sistema culturale ha assunto la sua fisionomia odierna. Intraprendere questa opera di ricostruzione significa al tempo stesso entrare nell'universo cognitivo dei nativi: l'antropologo che vuole comprendere la vita dei nativi deve imparare a parlare e a pensare come loro, deve abbandonare le forme di pensiero consuete per acquistare dei meccanismi mentali nuovi. Ma questo significa riuscire a rimodellare le proprie reazioni di fronte all'ambiente adottando le categorie mentali dei nativi, classificare il mondo come i soggetti che si stanno studiando. Fino al paradosso: perché se un'effettiva comprensione dell'universo mentale dell'indigeno si dimostra possibile, allora non si capisce più in che cosa l'asserita alterità radicale tra il suo sistema di pensiero e il nostro debba consistere.

Secondo Malinowski, invece, *la natura spiega la cultura*: ciò significa che esiste un insieme di conoscenze oggettive e universali intorno all'uomo "in quanto natura" che possiamo assumere come livello di riferimento nella spiegazione dell'uomo "in quanto



cultura”. Ma la semplice conoscenza della natura umana non è sufficiente per conoscere la cultura, nella misura in cui la cultura è altro rispetto alla natura. La conoscenza dei bisogni organici non spiega immediatamente la cultura: è necessario introdurre un anello di raccordo che colleghi natura e cultura, bisogni e istituzioni. Questo anello, nella prospettiva di Malinowski, è rappresentato dal concetto di “funzione”. La cultura è spiegabile e conoscibile, nella pluralità delle sue manifestazioni, a partire dalla conoscenza oggettiva della natura dell’uomo e delle relazioni teleologiche che collegano istituzioni culturali e bisogni naturali. In questo senso si può sostenere che la teoria malinowskiana della cultura assume un punto di vista realista riguardo sia alla natura umana sia per quanto concerne la possibilità di stabilire “nessi funzionali” tra usanze e caratteri organici.

Da questo punto di vista il funzionalismo malinowskiano sembra approdare a una teorizzazione dell’universale funzionamento della mente umana. L’insistenza dell’antropologo polacco sull’importanza dell’adozione del metodo empatico dell’osservazione partecipante, ai fini di una corretta comprensione dei nessi funzionali che regolano i sistemi sociali dei nativi, infatti, sembra riflettere l’idea che, per mezzo dell’osservazione partecipante e dell’identificazione con il nativo, si attivi una sorta di facoltà universale che sola permette una comprensione corretta della cultura degli indigeni. Con l’effetto di confermare ulteriormente il legame di mutua implicazione che sussiste tra la novità teorica e quella più strettamente metodologica dell’opera di Malinowski.

In definitiva nel dualismo tra particolarismo boasiano e funzionalismo malinowskiano si può cogliere *in nuce* l’alternativa tra due percorsi divergenti nella spiegazione della cultura: l’uno che assume come proprio oggetto la cultura nelle sue manifestazioni e procede da essa, l’altro che arriva alla cultura attraverso un percorso esplicativo che si dipana da un diverso punto di partenza. Potremmo essere tentati, a questo punto, di sovrapporre direttamente a questa classificazione la dicotomia tra relativismo culturale e antirelativismo. In questa ottica le teorie particolariste del genere di quella di Boas verrebbero classificate come teorie “relativiste” mentre le teorie universalizzanti come quella di Malinowski sarebbero facilmente etichettate come “antirelativiste”. Una tassonomia di questo tipo non sarebbe probabilmente priva di ragioni - abbiamo visto del resto in che modo una parte significativa della riflessione di Boas abbia costituito l’antecedente diretto di un certo tipo di relativismo novecentesco (33). Tuttavia, indicando in che modo teorici di ispirazione realista e relativista tendono a mediare tra i due estremi, così credo che si debba riconoscere che, anche per quanto concerne l’ambito della riflessione antropologica, l’opposizione astratta tra teorie realiste e teorie relativiste vada confrontata con una realtà nella quale teorie e posizioni identificabili di volta in volta come relativiste o antirelativiste sono costantemente suscettibili di venire ribaltate nel loro opposto teorico.

L’esempio della teoria antropologica di Claude Lévi-Strauss risulta illuminante a questo proposito. Se seguiamo la griglia interpretativa che distingue tra “teorie relativiste” della cultura e teorie “antirelativiste” risulta quasi inevitabile collocare la teoria dell’antropologo francese nel secondo gruppo. D’altra parte una simile classificazione risulterebbe indubbiamente limitativa rispetto alla ricchezza della riflessione condotta da Lévi-Strauss in oltre cinquanta anni di attività. Tanto più che, nonostante il loro



consolidato impianto realista, le teorizzazioni di Lévi-Strauss sono approdate, in alcuni casi, a esiti apertamente relativisti (34).

Come è noto, Lévi-Strauss ha elaborato la sua teoria antropologica fondendo tra loro suggestioni e influssi disparati, dalla sociologia di Durkheim e di Mauss, alla linguistica di Trubeckoj, Jakobson e Benveniste, dall'antropologia di Boas e Malinowski alla teoria psicoanalitica di Lacan, fino agli studi sulla mitologia indoeuropea di Dumézil e di Vernant. Tuttavia è indiscutibile come, al di là di questi incroci fecondi, l'obbiettivo che Lévi-Strauss pone alla propria indagine sia profondamente realista: scoprire quelle leggi universali che consentono di comprendere a un tempo l'unitarietà del genere umano e la molteplicità delle sue manifestazioni concrete.

L'approccio con il quale Lévi-Strauss affronta i problemi antropologici è indirizzato all'elaborazione di una *teoria oggettiva della natura umana*, vale a dire di una teoria che si proponga di spiegare la differenza a partire dall'individuazione di un piano comune, in relazione al quale le asimmetrie siano interpretabili come variazioni all'interno di un insieme di possibilità prestabilite. Il cammino verso questa teoria è concepito come una sorta di percorso che conduce dalla constatazione superficiale dell'apparenza delle cose al riconoscimento della loro natura profonda; dall'orizzonte del vissuto soggettivo, del particolare, del temporale e del contingente a quello della dimensione scientifica del sapere, dell'universale, dell'atemporale e del necessario:

[s]ono un teologo in quanto ritengo che l'importante non sia il punto di vista dell'uomo ma quello di Dio, ovvero cerco di capire gli uomini e il mondo come se fossi completamente fuori gioco, come se fossi un osservatore di un altro pianeta e avessi una prospettiva assolutamente oggettiva e completa (35).

Questa impostazione epistemologica è evidente sin dalla prima grande opera di Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, uno dei testi fondamentali dell'antropologia del novecento (36). In questo lavoro Lévi-Strauss si propone di determinare gli elementi comuni a tutti i sistemi di parentela conosciuti, in modo da svelarne l'uniformità al di sotto dell'eterogeneità apparente. Il punto di partenza della ricerca dell'antropologo francese è l'osservazione dell'universalità della norma che proibisce l'incesto. Presso tutte le società note esistono leggi che vietano l'unione dei consanguinei. Tuttavia, rimane da spiegare perché in concreto questa regola assuma formulazioni diverse da società a società e, in particolare, come mai l'elenco dei gradi di parentela fra i quali è interdetto il matrimonio muti sensibilmente in rapporto alle culture. Si rende necessario, in altre parole, individuare il principio esplicativo che chiarisce la logica alla quale fanno capo tutte le diverse prescrizioni in materia di incesto e dimostrare in che modo tutti i sistemi di parentela siano riconducibili a esso.

Questo principio cardine viene ritrovato nel meccanismo di reciprocità, già enunciato da Marcel Mauss nel suo *Saggio sul dono* (37). La proibizione dell'incesto è collegata infatti, secondo Lévi-Strauss, alle modalità in cui si esprime l'integrazione sociale presso le società tradizionali. E queste modalità sono direttamente informate dall'azione della regola di reciprocità. Semplificando drasticamente, possiamo chiarire in questo modo il punto in questione. Nelle società tradizionali, organizzate in gruppi familiari patrilineari e patrilocali (38), il legame sociale è cementato da vincoli matrimoniali esogamici, contratti tra membri appartenenti a gruppi diversi. Questi vincoli sono



governati dalla legge di reciprocità, dal momento che, per ciascun matrimonio contratto con una donna appartenente a un altro gruppo familiare, si produce un “debito” nel gruppo da cui proviene lo sposo che può essere estinto solo per mezzo di un vincolo matrimoniale inverso. In questo modo la dazione reciproca di donne appartenenti al proprio gruppo agli uomini di altri gruppi costituisce un legame stabile che unisce i membri dei due nuclei familiari. Al tempo stesso, ecco che l’obbligo di restituzione delle donne ricevute dai gruppi estranei genera una norma sociale che prescrive quali unioni matrimoniali sono permesse e quali non lo sono.

A partire da questa semplice regola di reciprocità fra scambi matrimoniali Lévi-Strauss riesce a ricostruire un apparato di variazioni estremamente complesso, capace di estendersi potenzialmente a ricomprendere tutti i sistemi di parentela conosciuti. Attraverso le sue molteplici possibilità di declinazione la legge di reciprocità domina le strutture della parentela decretando la necessità di imporre un ordine alla casualità delle contingenze naturali, un ordine specificamente culturale e simbolico, creato dall’esogamia, cioè da una serie di regole di scambio fra i gruppi. In questa prospettiva la reciprocità costituisce veramente il principio fondamentale della possibilità di una organizzazione sociale. Non è la società che fonda e determina la reciprocità fra i suoi membri, ma è la regola della reciprocità che apre la strada alla possibilità di costruire un insieme di norme sociali, perché rende possibili le diverse modalità dello scambio. Come scrive Marcel Hénaff,

la relazione iniziale e fondatrice è quella del dono reciproco: essa è in essenza agonistica, atto di riconoscimento del gruppo come tale, uscita dal cerchio naturale della consanguineità, manifestazione dell’ordine simbolico dell’alleanza (39).

La “scoperta” del principio di reciprocità permette di individuare la soglia che divide natura e cultura attraverso l’analisi del fenomeno del divieto dell’incesto. La proibizione dell’unione tra consanguinei, infatti, possiede tutte le caratteristiche per porsi come autentico spartiacque tra natura e cultura, essendo connotata sia dall’universalità - che per Lévi-Strauss è il contrassegno della genesi naturale - che dalla dimensione normativa - che invece denota i prodotti della cultura (40). Sotto questo aspetto, il principio di reciprocità emerge in tutto il suo significato di norma fondamentale che presiede all’istituzione del vincolo sociale. La regola dello scambio delle mogli esemplifica un meccanismo più vasto e più pervasivo intorno al quale si costruisce tutto il sistema sociale. In un certo senso, la reciprocità arriva a porsi come “*forma pura dell’intersoggettività* [...] come condizione di ogni pensiero o comportamento umano che voglia essere sociale, cioè comprensibile e comunicabile” (41).

In questo modo la ricerca attorno alle strutture della parentela ha condotto Lévi-Strauss, attraverso la spiegazione del divieto dell’incesto, a individuare una legge che ricorre presso tutte le società e tutte le epoche. Il principio di reciprocità, in quanto forma a priori della socialità, rappresenta una norma universale del comportamento sociale dell’uomo; in quanto tale costituisce, allo stesso tempo, una caratteristica naturale, nel senso che esprime un connotato fondamentale della natura umana. Ma sotto questo aspetto le strutture della parentela rivelano una sostanziale affinità con i sistemi linguistici. Come le regole matrimoniali, anche le norme del linguaggio sono, al tempo stesso, naturali e culturali. Questa affinità tra fenomeni sociali e linguistici appare a



Lévi-Strauss paradigmatica di tutta una serie di analogie che è possibile stabilire tra le istituzioni sociali e il linguaggio. Analogie che è possibile spingere fino al punto di ipotizzare che, nello stesso modo in cui la fonologia ha cercato di determinare il sistema delle relazioni tra i costituenti fondamentali del linguaggio, a partire dal quale è possibile ricostruire la diversità linguistica, anche l'antropologia debba porsi l'obiettivo di individuare un livello di analisi che lasci emergere le caratteristiche comuni alle diverse istituzioni sociali.

Siamo portati, infatti, a chiederci se diversi aspetti della vita sociale (comprese, l'arte e la religione) [...] non consistano per caso in fenomeni la cui natura si ricollega a quella stessa del linguaggio. Come verificare questa ipotesi? Che si limiti l'esame a una sola società o che lo si estenda a più società, bisognerà spingere le analisi dei differenti aspetti della vita sociale abbastanza a fondo da cogliere un livello in cui diventerà possibile il passaggio da un ambito all'altro; ossia elaborare una specie di codice universale, capace di esprimere le proprietà comuni alle strutture specifiche desunte da ogni aspetto. L'impiego di questo codice dovrà essere legittimo, oltre che per ogni sistema preso isolatamente, per tutti i sistemi quando si tratterà di paragonarli. Si sarà così in grado di sapere se si è raggiunta la loro più profonda natura e se la realtà sia o no dello stesso tipo (42).

Lo studio dell'antropologo non può arrestarsi alla superficie dei fenomeni sociali, in cui essi si presentano nella loro individualità e differenza. La ricognizione di ciò che contraddistingue le varie istituzioni deve servire da premessa per un'analisi di segno diverso, mirata alla ricostruzione dei meccanismi universali di funzionamento della mente che sottendono le molteplici manifestazioni della cultura dell'uomo. Questa direzione di ricerca si esprime soprattutto attraverso un'originale appropriazione e rielaborazione in chiave trascendentale della nozione freudiana di "inconscio" (43). Con il termine "inconscio" Lévi-Strauss designa l'orizzonte comune a livello del quale si collocano i fenomeni fondamentali delle vite dello spirito. Kantianamente l'antropologo francese concepisce questo orizzonte come una sfera deputata alla produzione e applicazione di regole formali: "l'attività inconscia dello spirito consiste nell'imporre delle forme a un contenuto" e "queste forme sono fundamentalmente le stesse per tutti gli individui, antichi e moderni, primitivi e civili" (44). L'immagine complessiva che ne emerge è quella di un dispositivo comune a tutti gli individui - l'inconscio, appunto, oppure, come scrive Lévi-Strauss in altri casi, lo "spirito umano" - che opera ordinando i contenuti materiali della vita mentale dei singoli soggetti e "trova il suo fondamento nelle proprietà funzionali del cervello, ma che si manifesta empiricamente soprattutto nelle creazioni sociali e culturali, nelle forme collettive, nell'esplicarsi di meccanismi comuni e generali" (45).

Le affinità con il criticismo kantiano sono evidenti, ma sono evidenti anche le differenze: il progetto di Lévi-Strauss mette capo, come ha sintetizzato felicemente Paul Ricoeur, a una sorta di "kantismo senza soggetto trascendentale", che al posto dell'io penso prevede una semplice organizzazione di strutture formali (46). Lo stesso Lévi-Strauss ha precisato in questo modo affinità e differenze:



[i]n che consiste in fondo la rivoluzione filosofica kantiana? Nel tentativo [...] di far poggiare tutta la filosofia sull'inventario delle *costrizioni* mentali. Ora, è proprio quello che intendo fare anch'io. Io cerco appunto di individuare un certo numero di "costrizioni" che si applicano alla mente umana nel suo complesso, ma, anziché muovere - come faceva Kant - da una riflessione intima, o magari da uno studio dello sviluppo del pensiero scientifico nella società e nella civiltà in cui sono nato, cerco invece di situarmi *al limite*, il più possibile, nelle società più diverse, e di cercare di enucleare una sorta di comune denominatore di ogni pensiero e di ogni riflessione (47).

Le opere successive di Lévi-Strauss testimoniano direttamente l'evoluzione di questo programma teorico. In particolare, nel volume *Il pensiero selvaggio* e nei saggi dedicati all'analisi dei miti l'antropologo francese si propone di dimostrare la fondamentale unità che si cela dietro alle differenze apparenti fra il pensiero dei popoli cosiddetti "primitivi" e quello proprio delle società moderne (48). Questo scopo è perseguito nel *Pensiero selvaggio* attraverso l'analisi dei sistemi di classificazione del mondo naturale. La comparazione dei modi nei quali i popoli "primitivi" ordinano i fenomeni naturali con i sistemi di classificazione scientifica elaborati dalla razionalità occidentale viene utilizzata per confutare l'opinione che "il pensiero selvaggio" rappresenti una fase anteriore o preliminare rispetto al completo dispiegamento delle possibilità di comprensione razionale del mondo incarnato dalla scienza occidentale. Esso costituisce piuttosto un modo alternativo di fare fronte alla stessa esigenza di costruzione e attribuzione di significati.

Pensiero selvaggio e scienza moderna non si collocano sullo stesso asse, nel quale l'uno sarebbe l'antenato dell'altra, ma si dispongono su due assi paralleli e svolgono due compiti comparabili al livello formale anche se profondamente divergenti nei loro presupposti per quanto concerne il mondo naturale (49).

In questo senso, il "pensiero selvaggio" è, allo stesso tempo, identico e diverso rispetto alla razionalità occidentale: identico perché costituisce l'istanziamento di un'unica facoltà, lo spirito umano; diverso, perché comunque questa istanziazione avviene nei due casi secondo modalità diverse, che corrispondono allo spettro delle possibili trasformazioni cui il sistema delle categorie dello spirito può andare incontro.

Questa doppia prospettiva si ritrova anche nelle lunghe indagini intorno alle origini dei miti amerindi condotte a partire dagli anni cinquanta. Ciò che preme sottolineare a Lévi-Strauss a proposito dei miti non concerne tanto il loro *contenuto*, la narrazione che essi riportano, quanto il modo in cui questa narrazione viene svolta. Non è la storia che viene raccontata nel mito che è importante ma la modalità specifica in cui questa storia è narrata. La semplice analisi del contenuto narrativo dei miti, infatti, non è in grado di fornirci alcuna informazione essenziale, né intorno alla natura dell'uomo, né intorno ai contesti culturali in cui il mito è stato prodotto. Invece se passiamo a considerare la forma in cui la storia viene raccontata, mettendola in relazione alle forme di altri miti che contengono elementi narrativi comuni, possiamo ricavarne delle informazioni importanti riguardo ai meccanismi fondamentali attraverso i quali opera la mente umana. Questi meccanismi agiscono secondo Lévi-Strauss organizzando le unità



costitutive del racconto mitico, o “mitemi” (50). Il tratto caratteristico del mito consiste allora proprio in questa possibilità di riorganizzazione dei suoi elementi fondamentali secondo schemi di trasformazioni che rivelano il funzionamento della mente umana.

Nel tentativo di descrivere queste trasformazioni Lévi-Strauss si spinge fino a ideare una formula pseudomatematica che dovrebbe catturare i modi in cui i mitemi vengono ricombinati e a suggerire che il complesso delle variazioni possibili definisca una struttura di gruppo (51). L’obbiettivo è quello di mostrare come i racconti mitici vadano letti non singolarmente ma nel loro complesso, come illustrazione delle possibilità di articolazione di una logica unitaria che obbedisce a leggi oggettive. Per questa via l’analisi strutturale del mito si trasforma in una chiave d’accesso alla dimensione inconscia del pensiero e alle categorie mediante le quali esso opera.

La rivendicazione dell’origine inconscia e metasoggettiva dei miti si accompagna alla tesi della loro rigorosa autonomia e alla polemica contro quelle concezioni che tentano di ridurli a espressioni di sentimenti fondamentali, oppure a tentativi di spiegazione di fenomeni naturali, oppure ancora a un riflesso della struttura sociale e dei rapporti fra gli individui. A tutti questi schemi di lettura Lévi-Strauss contrappone l’idea secondo cui i miti significano sé medesimi, in quanto “ogni mito significa solo i suoi riferimenti ad altri miti, indefinitamente, in un circolare gioco di specchi” (52). In altre parole, i miti sono operazioni combinatorie di rilettura di quanto circonda l’uomo, in cui i termini della combinazione si collocano sul piano inconscio.

Questo modo di caratterizzare la natura dei racconti mitici appare connotato in maniera ambivalente. Da una parte, il radicamento dei miti nella dimensione inconscia dello spirito umano garantisce che la loro “essenza” sia afferrabile in modo oggettivo; dall’altra, Lévi-Strauss riconosce che, nella misura in cui attraverso il mito l’uomo instaura un rapporto con il mondo naturale che lo circonda, questo rapporto è sempre unico e irripetibile. Per quanto analizzabile e spiegabile per mezzo dell’analisi strutturale, il mito conserva il privilegio di “saper dire quello che non può essere detto in nessun altro modo”, una significazione segreta carica di “sortilegi grazie ai quali può commuovere” (53).

A ben vedere, la situazione non differisce da quella che abbiamo incontrato a proposito dei sistemi di parentela e delle classificazioni del mondo naturale. In questi ambiti, così come avviene a proposito della riflessione intorno ai miti, il discorso di Lévi-Strauss si svolge sottolineando la compresenza di due dimensioni alternative. Tutte queste manifestazioni della vita sociale dell’uomo si fondano su certe strutture oggettive dello spirito umano, strutture che si presentano come conoscibili oggettivamente. E d’altra parte, ciascuna di queste caratteristiche si traduce, dal lato soggettivo, in un modo particolare e irripetibile di porsi in relazione con il mondo.

Più in generale, questo doppio profilo sembra costituire uno dei caratteri essenziali della dimensione culturale. Nell’ottica di Lévi-Strauss una cultura va concepita come un modo particolare di risolvere certi problemi generali connessi alla vita sociale:

[o]gni cultura può essere considerata come un insieme di sistemi simbolici in cui, al primo posto, si collocano il linguaggio, le regole matrimoniali, i rapporti economici, l’arte, la scienza, la religione. Tutti questi sistemi tendono a esprimere taluni aspetti della realtà



fisica e della realtà sociale e, ancora di più, le relazioni che intercorrono tra questi due tipi di realtà e quelle che intercorrono fra gli stessi sistemi simbolici (54).

In questa accezione “cultura” riassume, in un certo modo, il complesso di tutte le manifestazioni in cui si esplica lo spirito umano in quanto depositario delle possibilità di organizzazione e disciplinamento dell’esistenza dell’uomo come “animale sociale”. Inoltre, dato che l’insieme dei possibili sistemi simbolici disponibili è finito e corrisponde alle possibilità offerte dallo spirito umano, ciascuna cultura rappresenta in un certo modo una selezione e combinazione di possibilità predeterminate. Ne segue che la differenza culturale consiste in una differenza oggettiva a livello dei sistemi di organizzazione simbolica, cui corrisponde una difformità tra istituzioni sociali e una parallela divergenza nella definizione delle relazioni intercorrenti tra queste ultime e la “realtà fisica”.

Per questa strada, lo strutturalismo di Lévi-Strauss, pur prendendo le mosse da premesse epistemologiche indubbiamente realiste, approda a una parziale limitazione del realismo. Certamente, il punto di partenza della riflessione dell’antropologo francese è dato dalla convinzione che gli schemi di funzionamento della mente siano accessibili all’indagine antropologica a partire dall’analisi comparata delle forme concrete - sistemi di parentela, classificazioni del mondo naturale, racconti mitici - in cui si esprime la sfera culturale. Così ciascun particolare mito o sistema di parentela riflette una sorta di selezione inconscia entro un insieme di possibilità perfettamente definito. Tuttavia, l’adozione di una possibilità piuttosto che di un’altra comporta delle differenze: i vari miti non sono completamente equivalenti e interscambiabili fra loro, nel senso che ciascuno di essi possiede una propria identità e un proprio significato esclusivo che differisce da quello di tutti gli altri; lo stesso si può affermare dei diversi sistemi di parentela o delle tassonomie del mondo naturale. Una volta che i membri di una certa comunità si siano orientati inconsapevolmente verso una delle possibilità di organizzazione della vita sociale, questa scelta, investendo tutto l’ambito più vasto delle relazioni che intercorrono tra ciascun membro della comunità e la “realtà fisica”, determina l’insorgere di una differenza cui è associata una modalità di esistenza specifica. Ciascuna di queste possibilità è equivalente a tutte le altre, di cui costituisce una trasformazione ricavata per mezzo dell’applicazione di una legge oggettiva, ma al tempo stesso ciascuna è anche diversa da tutte le altre, perché realizza una forma unica di esperienza del mondo.

Torna qui a manifestarsi quella distinzione di orizzonti nel pensiero di Lévi-Strauss cui ho fatto cenno in precedenza: al di là del sapere, atemporale, universale e necessario, che consiste nel riconoscimento delle strutture immanenti dello spirito umano, esiste un orizzonte di sapere più vasto che ricomprende tutta la sfera di ciò che si colloca nel tempo e si manifesta come particolare e contingente. A seguirlo negli sviluppi della sua riflessione Lévi-Strauss sembra suggerire che, mentre il primo tipo di conoscenza è oggettivo, l’orizzonte del secondo genere di sapere si rivela, a un’analisi più accurata, come modellato dall’intervento di quelle stesse strutture - eminentemente culturali - che l’indagine “trascendentale” dell’inconscio era stata capace di enucleare.

Si riproduce, attraverso questa distinzione, un tipo di assetto strutturato su due livelli come punto di convergenza degli approcci realisti e relativisti alla questione del



pluralismo. Per Lévi-Strauss questi due livelli sono identificati rispettivamente dal piano dei meccanismi di funzionamento dello spirito umano e dal piano delle differenze che la selezione concreta all'interno delle possibilità aperte da quei meccanismi comporta. Il primo costituisce il livello dell'oggettività, perché i suoi elementi esistono in maniera oggettiva e sono completamente conoscibili e descrivibili. Il secondo, per contrasto, rappresenta il livello della relatività: a questo livello non esiste una metrica comune che fornisca un criterio generale di comparazione, nel senso che la scelta di una possibilità piuttosto che di un'altra comporta l'emergenza di differenze non riducibili rispetto all'esperienza del mondo.

Questo chiarimento dovrebbe spiegare anche come sia possibile che Lévi-Strauss, nonostante le sue inclinazioni verso un'epistemologia di impronta realista, abbia legato il proprio nome a un'originale ripresa del relativismo culturale. La venatura relativista del pensiero di Lévi-Strauss, più ancora che nel *Pensiero selvaggio* e negli studi sui miti, emerge con chiarezza in un breve testo, il saggio *Razza e storia*, commissionato dall'Unesco negli anni immediatamente successivi alla conclusione del secondo conflitto mondiale (55). In questa sede Lévi-Strauss si sofferma sul significato della nozione di progresso: quali basi si possono invocare a sostegno dell'idea che la civiltà occidentale sia molto più progredita delle culture tradizionali? Perché certi meccanismi economici - il sistema di produzione capitalista - e scientifici - il sorgere della scienza sperimentale - si sono innescati solo in Occidente? Forse questa differenza permette di formulare dei giudizi di valore da cui emerga la "superiorità" delle culture occidentali sui popoli "primitivi"?

La risposta di Lévi-Strauss è collegata direttamente alla tesi della dimensione culturale della costruzione delle immagini del mondo. Denunciando i limiti etnocentrici delle abituali classificazioni "evoluzionistiche", Lévi-Strauss afferma che le culture, nel loro complesso, non costituiscono un'unica linea evolutiva culminante nella cultura occidentale (esattamente come l'evoluzione biologica, di tappa in tappa, culmina nell'uomo). Infatti, la classificazione delle culture è un fatto relativo, che varia a seconda dei parametri valutativi prescelti, come dimostra la possibilità di "costruire più evoluzioni", almeno quanti sono i criteri adottati. E gli stessi criteri che vengono adottati come indici per la misurazione del progresso non possono che essere radicalmente contestuali, dal momento che si fondano sull'ipostatizzazione di valori dipendenti, in ultima analisi, dall'organizzazione culturale.

Per questo motivo sarebbe sbagliato sostenere che le altre culture sono tappe "arretrate" della nostra stessa cultura. Esse hanno quasi sempre la stessa età delle culture occidentali, pur avendo impiegato diversamente il tempo a disposizione: "non esistono popoli bambini, tutti sono adulti, anche quelli che non hanno tenuto il diario della loro infanzia e della loro adolescenza" (56). In realtà, ogni cultura realizza soltanto talune potenzialità della natura umana, generando un inevitabile senso di frustrazione e di sofferenza nostalgica per le possibilità perdute - nostalgia di cui la figura dell'antropologo si fa carico in maniera emblematica. Né potrebbe essere altrimenti, dal momento che l'essenza di ciascuna cultura è collegata a un'operazione di selezione entro un campo già dato, e dunque nessuna cultura da sola può esaurire tutte le possibilità dello "spirito umano". In questa ottica, la teoria "realista" della cultura



formulata da Lévi-Strauss conduce direttamente all'elogio relativista del pluralismo culturale e della molteplicità di percorsi racchiusi nell'idea di progresso (57).

Questa conclusione, che sintetizza in un certo modo il lungo itinerario scientifico di Lévi-Strauss, può essere assunta come epitome del cammino compiuto dall'antropologia culturale dalla sua nascita fino al secondo dopoguerra. Si tratta di un percorso che significativamente procede dalla rilevazione di una differenza, della distanza che intercorre tra "noi" e "loro", e dalla oggettivazione di questa differenza in un nuovo ente teorico - la "cultura" -, per poi ricondurla all'operato di un termine comune - la natura umana, lo spirito umano - che appare modellato diversamente nei vari casi. Il dato che colpisce maggiormente in questo paradigma di spiegazione è costituito significativamente, da un lato nell'esigenza di reificazione cui la differenza, in quanto cultura, va soggetta: la cultura, termine che tende a compendiare lo spettro delle disuguaglianze non meramente fisiche fra le comunità umane, viene concepita come un "oggetto", ovvero come un qualcosa realmente esistente, di volta in volta riducibile o non riducibile a fattori più elementari; dall'altro, l'oggetto "cultura" possiede una controparte soggettiva che si esprime come divergenza nelle modalità di esperienza delle cose, per cui appartenere a culture diverse comporta una differenza in ciò che il mondo "è per me".

Diventa chiaro allora che per sottrarsi a questo paradigma teorico occorre mettere in questione uno dei due assunti su cui questo modo di riflettere intorno alla cultura si fonda: l'oggettivazione della cultura e l'associazione tra culture diverse ed esperienze del mondo divergenti. In pratica, tuttavia, dal momento che l'elemento corrispondente alla rilevazione delle differenze soggettive appare difficilmente contestabile - per il fatto stesso che il discorso antropologico ambisce a presentarsi come "sapere dell'Altro", nel duplice senso, oggettivo e soggettivo, di "sapere che concerne il diverso da noi" e di "restituzione del punto di vista del diverso" -, la revisione della teoria tradizionale della cultura passa attraverso la negazione della reificazione della cultura, ovvero conduce, da una teoria della cultura come "ente", a una concezione che tende a decostruire il culturale. Su questa strada il risultato più significativo sarà rappresentato dalle nuove teorie antropologiche elaborate a partire dagli anni sessanta, *in primis* dall'antropologia interpretativa di Clifford Geertz.

Dall'antropologia interpretativa alla decostruzione postmoderna della cultura

Secondo un punto di vista ingenuo una cultura consiste in un certo insieme di saperi, tradizioni, abitudini e istituzioni che permettono di determinare, in maniera abbastanza precisa, l'appartenenza di un individuo a una certa comunità umana. Una cultura, secondo questo punto di vista, è un qualcosa che identifica un soggetto come appartenente a un certo gruppo. Questo modo di riflettere intorno alla cultura sembra comportare alcune conseguenze: in primo luogo, che una cultura non sia unicamente un costrutto teorico ma possieda qualche sorta di correlato ontologico. Una cultura deve essere un oggetto esistente "in natura", dal momento che produce una demarcazione così netta tra individui diversi. In secondo luogo che sia possibile stabilire, almeno in generale, una corrispondenza biunivoca tra individui e culture, di modo che la cultura



costituisca una risorsa per la ripartizione in gruppi umani tali che a ciascuno venga assegnata la “propria cultura”.

Per quanto questa caratterizzazione possa apparire semplificatrice, il concetto di cultura utilizzato dall’antropologia culturale almeno fino agli anni sessanta si è mantenuto assai vicino a questo paradigma teorico. Pur nell’inevitabile episodicità del percorso che ho delineato, dovrebbe risultare infatti evidente come né l’originaria impostazione dell’evoluzionismo, né la scuola storica di Boas, né il funzionalismo di Malinowski, né, infine, l’approccio strutturalista di Lévi-Strauss tentino di sottrarsi a questo modello di spiegazione. In effetti, il discorso antropologico in questi autori, in quanto ambisce a proporsi come scienza della cultura e del culturale, finisce quasi inevitabilmente per incorrere in un processo di reificazione del proprio oggetto di studio, per cui, quando si parla di una certa cultura, si tende a ricercarne le manifestazioni tangibili, siano esse una certa strutturazione degli assetti sociali oppure un certo modo di categorizzare i dati dell’esperienza.

È chiaro che questo cortocircuito epistemologico poteva essere evitato solo rivedendo i paradigmi di scientificità dominanti all’interno dell’antropologia. In altre parole, per combattere la reificazione del culturale era necessario dismettere i presupposti epistemologici di derivazione neopositivista, chiaramente operanti in autori come Malinowski o Lévi-Strauss (58), per abbracciare dei paradigmi teorici maggiormente aperti alla rivendicazione della specificità delle scienze umane.

D’altra parte, questo non significava necessariamente, per le nuove generazioni di antropologi che nel secondo dopoguerra ambivano a contrapporsi al *main stream* della ricerca sociale, il recupero dell’impostazione boasiana, ancora pesantemente condizionata da un sostanzialismo di matrice idealistica che conduce, per vie diverse, a un’analogia reificazione del culturale. Una possibilità alternativa era offerta, in parallelo con le analoghe rivoluzioni di Berger e Luckmann, di Goffman e degli etnometodologi in sociologia, dalla rivalutazione della dimensione linguistica e comunicativa delle relazioni sociali e da una nuova attenzione per la sfera simbolica e la pratica interpretativa.

Questi elementi si ritrovano puntualmente sin dai primi lavori teorici di Clifford Geertz, i saggi successivamente confluiti nel suo epocale *Interpretazione di culture* (59). Geertz, che al tempo dell’uscita di questo volume aveva già alle spalle un’esperienza ventennale di ricerca sul campo, condotta prima in Indonesia e quindi in Marocco (60), così esordisce programmaticamente nel testo di apertura:

[i]l concetto di cultura che esporrò, e di cui i saggi seguenti cercheranno di dimostrare l’utilità, è essenzialmente un *concetto semiotico*. Ritenendo, con Max Weber, che l’uomo sia un animale impigliato nelle reti di significati che egli stesso ha tessuto, affermo che la cultura consiste in queste reti e che perciò la loro analisi è, *non una scienza sperimentale in cerca di leggi, ma una scienza interpretativa in cerca di significato* (61).

La rottura con i paradigmi epistemologici dell’antropologia precedente non potrebbe essere più netta. La cultura consiste in una rete di simboli e di significati. Con ciò viene esclusa la pertinenza delle analisi tradizionali incentrate sulla formulazione di leggi



sperimentali. In altre parole, questo significa che la comprensione di una cultura non passa attraverso - o almeno non passa esclusivamente attraverso - l'osservazione di fenomeni misurabili e la correlazione di questi fenomeni con le caratteristiche fondamentali della natura umana.

Per capire più esattamente in che modo Geertz approdi al concetto semiotico di cultura è opportuno però partire dalla sua critica alla teoria tradizionale. Il punto di avvio del discorso di Geertz è la critica a un corollario della nozione abituale, "reificata", di cultura. Se si accetta questa nozione, ovvero se si è disposti a ritenere che le culture "esistano oggettivamente", bisogna trovare per esse una collocazione ontologica appropriata. Per sostenere che una certa comunità possiede una propria cultura e che questa cultura non costituisce soltanto un'astrazione, un utile modo di descrivere certe "somialtanze di famiglia", ma rappresenta qualcosa di reale, si deve essere in grado di spiegare in che modo la cultura si relaziona con gli aspetti invarianti della costituzione psicofisica dell'uomo.

Ora, la risposta ordinaria della riflessione antropologica consiste nel suggerire che la sfera culturale occupa un livello distinto rispetto a quello in cui si colloca la dimensione psicofisica. Al di sopra della costituzione biologica comune gli esseri umani presentano identità culturali diverse che si sovrappongono a quella costituzione e da essa risultano, in tutto o in parte, determinate. La cultura che sopravviene sulla natura. Possiamo ritrovare questo tipo di risposta al problema della "collocazione della cultura" in autori per il resto completamente diversi fra loro come Kroeber - in cui, come si è visto, la metafisica dei livelli di realtà viene esplicitamente teorizzata -, Malinowski e Lévi-Strauss - che, per parte sua, non ha mai fatto mistero di ritenere che i meccanismi trasformativi attribuiti allo spirito umano trovino un preciso corrispettivo nell'ambito dei processi neurali (62).

Secondo Geertz il problema con questa teoria del rapporto tra natura e cultura, che egli chiama teoria "stratigrafica" (63), consiste nel fatto che è manifestamente insoddisfacente. La concezione "stratigrafica" della cultura, da una parte richiede che sia possibile rintracciare una serie di "universali culturali", vale a dire di attitudini, comportamenti, istituzioni che sono universalmente diffusi perché riflettono le caratteristiche fondamentali della natura umana, dall'altra, si arena di fronte alla difficoltà di fornire una ricostruzione appropriata del "dualismo tra gli aspetti della cultura empiricamente universali radicati nelle realtà subculturali e gli aspetti empiricamente variabili non così radicati" (64). E le ragioni di questo fallimento possono essere utilmente compendiate in tre punti: a) non si è mai riusciti a caratterizzare gli universali culturali in maniera sufficientemente determinata da sopire l'impressione che si trattasse di categorie vuote, costruite per astrazione. Questa richiesta in realtà, continua Geertz, non è mai stata soddisfatta perché di fatto non può esserlo.

C'è un conflitto logico tra asserire, per esempio, che la "religione", il "matrimonio" o la "proprietà" sono universali empirici e conferire a essi un contenuto determinato, perché dire che sono universali empirici è dire che hanno lo stesso contenuto, e questo significa scontrarsi con il fatto innegabile che non è vero. [...] Che dappertutto le persone si uniscano e facciano dei figli, abbiano un certo senso del



mio e del tuo, si proteggano dalla pioggia e dal sole in un modo o in un altro, non sono né idee false né, da un certo punto di vista, poco importanti, ma ci aiutano poco a tracciare un ritratto dell'uomo che abbia una vera e onesta somiglianza e non sia una specie di generico cartone animato (65).

La conclusione è che intorno all'uomo non ci sono molte generalizzazioni utili da fare, “tranne che è un animale molto vario”. E questa conclusione si riflette naturalmente sulla seconda esigenza che la teoria stratigrafica non riesce a evadere: *b)* quella di fondare gli universali culturali su particolari processi biologici, psicologici o sociologici. In questo caso il motivo del fallimento consiste nel fatto che qualsiasi tipo di coerenza che si riesca a stabilire tra aspetti universali della cultura ed esigenze fondamentali della natura umana, non può che risultare vaga e indeterminata.

Non solo quasi ogni istituzione soddisfa una molteplicità di bisogni sociali, psicologici e organici [...], ma non c'è modo di stabilire in modo preciso e dimostrabile i rapporti che sono supposti esistere tra i vari livelli. Nonostante l'apparenza, non c'è qui nessun serio tentativo di applicare i concetti e le teorie della biologia, della psicologia e neppure della sociologia all'analisi della cultura [...], ma soltanto si giustappongono dei fatti dedotti dai diversi livelli subculturali e culturali, così da indurre la vaga sensazione che vi sia un certo rapporto fra di loro - un'oscura specie di “confezionamento” (66).

In altre parole, secondo Geertz, la concezione stratigrafica della cultura e la metafisica dei livelli da essa incorporata, sono incompatibili con l'idea di un fondamento degli universali culturali sul sostrato invariante della costituzione psicofisica dell'uomo, perché una volta che si è compiuto il passo di distinguere fra ciò che rientra nel dominio del culturale e ciò che invece è anteriore a esso, l'operazione di individuare delle leggi di transizione tra un livello e l'altro richiederebbe che fosse possibile compiere anche il percorso inverso, individuando un orizzonte sinottico capace di abbracciare i due domini in un unico sguardo, proprio quanto la concezione stratigrafica implicitamente nega.

Prese insieme, la critica delle generalizzazioni universali inconsistenti e quella delle connessioni generiche tra i livelli mettono capo a una piccola rivoluzione - siamo così giunti al terzo punto in questione, *c)* - nel modo in cui le discipline antropologiche si confrontano con il loro oggetto di indagine, l'uomo (67). Questa rivoluzione riguarda il problema se “l'essenza di ciò che significa essere umani” consista maggiormente negli aspetti della cultura umana che sono universali, oppure in quelli che sono specifici di un popolo. Naturalmente, i sostenitori della teoria stratigrafica, che sottolineano l'esistenza di categorie genuinamente universali, inclinano verso la prima risposta. Ma se le critiche di Geertz all'universalismo della concezione stratigrafica sono corrette, anche lo spazio teorico per individuare gli elementi costitutivi di una definizione generale di umanità tende a ridursi. Queste critiche producono così l'effetto di rivalutare, contro le generalizzazioni universali dell'antropologia tradizionale, l'importanza delle particolarità secondarie, dei tratti endemici, delle forme peculiari che i fenomeni più comuni assumono lontano da noi. Come scrive Geertz,



è forse nelle peculiarità culturali dei popoli - nelle loro bizzarrie - che si possono ritrovare alcune delle rivelazioni più istruttive su che cosa significa essere genericamente umani; e forse il maggiore contributo della scienza dell'antropologia alla costruzione - o ricostruzione - di un concetto di uomo può consistere nel mostrarci come trovarle (68).

E questo elogio del particolare e del bizzarro richiede, per essere convertito in dottrina, una parallela rivoluzione epistemologica. Da qui il rifiuto dell'antropologo americano dei paradigmi di scientificità neopositivisti e dell'idea che lo studio delle culture debba consistere in una serie di osservazioni che culminano nella formulazione di leggi generali. Al contrario, la comprensione di *una* cultura è un processo essenzialmente ermeneutico, connesso alla decifrazione di un universo simbolico estraneo e alla *costruzione* di significati. Questo indica che l'antropologo non deve proporsi di scoprire un insieme di leggi empiriche ma deve piuttosto impegnarsi in un'opera di traduzione, così da rendere accessibili i simboli che incontra a un pubblico di persone cui quei simboli non sono ancora familiari. Per questo motivo Geertz ritiene che per capire in che cosa consista il lavoro antropologico si debba partire da quello che fanno gli antropologi, ovvero dall'etnografia.

Nell'antropologia, o per lo meno nell'antropologia sociale, ciò che gli specialisti fanno è etnografia. E solo comprendendo che cosa sia l'etnografia, o più precisamente *che cosa significhi fare etnografia*, che si può cominciare ad afferrare in che cosa consista l'analisi antropologica come forma di conoscenza. [...] Ciò che la definisce è l'attività intellettuale in cui consiste: un complesso avventurarsi, per usare il termine di Gilbert Ryle, in una "*thick description*" (69).

"*Thick*" contrapposto a "*thin*" sottolinea - come nota anche il curatore dell'edizione italiana di *Interpretazione di culture* - la contrapposizione fra un modo di descrizione "denso", "spesso" e quindi "complesso", "stratificato" e una descrizione "sottile", "rada" e dunque più "superficiale" (70). La descrizione etnografica si presenta come una descrizione "spessa", vale a dire una descrizione che non si limita a riferire degli eventi ma cerca di convogliare il significato, più o meno profondo, più o meno nascosto, che quegli eventi posseggono. Lo scopo del lavoro etnografico, infatti, è quello di immergersi completamente nel fondo magmatico della vita delle popolazioni studiate per riportarne indietro combinazioni di significato perfettamente trasparenti; non, tuttavia, nel senso neopositivista di "trasparenza", incentrato sull'evidenza dell'osservazione ripetibile e delle correlazioni misurabili tra le grandezze osservate, quanto piuttosto nel senso, vagamente wittgensteiniano, di un resoconto immediatamente intelligibile da parte dei suoi fruitori. Da questo punto di vista la "complessità" del lavoro etnografico non è mai fine a se stessa ma è sempre diretta a ottenere un documento completo nei suoi molteplici livelli di lettura e, per questo motivo, perfettamente comprensibile.

Appare evidente, se si segue questa linea, come l'opera dell'etnografo si caratterizzi come un'attività di ricostruzione narrativa: a partire dagli sparsi frammenti di senso che riesce a ricavare dai suoi informatori l'antropologo deve ricavare delle spiegazioni complete del comportamento dei soggetti che sta studiando, in modo che motivazioni delle loro azioni, da enigmatiche che erano, diventino completamente chiare. Ne deriva



L'insistenza sulla dimensione semiotica del concetto di cultura: nella misura in cui l'impresa antropologica consiste nella decifrazione di sistemi interconnessi di segni interpretabili, la cultura tende a presentarsi come un contesto entro il quale eventi sociali, comportamenti istituzioni possono essere descritti in maniera *thick*, intelligibile. Ne deriva, ancora, l'importanza in tutta la letteratura antropologica del "mettersi nei loro panni", del "vedere le cose dal punto di vista del nativo", come espediente metodologico per penetrare la superficie delle azioni e per attribuire a esse un significato direttamente apprezzabile.

Il famoso coinvolgimento antropologico nell'esotico [...] è pertanto essenzialmente un espediente per dislocare quell'ottundente senso di familiarità che ci nasconde il mistero della nostra capacità di relazionarci con gli altri in modo percettivo. Guardare le cose ordinarie nei luoghi dove prendono forme inusitate non rivela l'arbitrarietà del comportamento umano, come si è preteso tanto spesso [...], ma la misura in cui il suo significato varia secondo il modello di vita da cui è influenzato. Comprendere la cultura di un popolo ne mette in luce la normalità senza ridurre le peculiarità. [...] Le rende accessibili: ponendole nella cornice della loro banalità, ne dissolve l'opacità (71).

Il metro del successo del lavoro antropologico è quello della "riduzione dello sconcerto": se l'indagine dell'antropologo va a buon fine i documenti che egli ha prodotto devono contenere una chiave d'accesso al mondo dei nativi che ci permetta di relazionarci con essi "in modo percettivo". In questo senso l'antropologia è, per eccellenza, scienza dell'umano, disciplina intesa a portare alla luce il fondo di umanità comune che si cela al di sotto della apparenza destabilizzante dei costumi.

Quest'ultima annotazione permette di raggiungere un punto cruciale: l'antitesi tra il metodo dell'antropologia tradizionale, ispirato ai canoni di scientificità del neopositivismo, e quello dell'antropologia interpretativa di Geertz nasconde una continuità di fondo per quanto concerne gli intenti del discorso antropologico. Non diversamente dalla riflessione antropologica tradizionale, anche l'antropologia interpretativa ambisce a produrre un discorso complessivo sull'uomo. La differenza consiste negli strumenti concettuali per mezzo dei quali viene condotto questo discorso. Rifiutando le vuote generalizzazioni tipiche della retorica degli universali culturali, l'approccio interpretativo procede, per così dire, a una costruzione *dal basso*. Il raggiungimento del nucleo di umanità comune non deriva dalla formulazione di leggi generali ma dall'immersione nel particolare e dalla riconduzione di questo particolare a un orizzonte comune di familiarità.

Geertz esprime questo aspetto del suo lavoro sottolineando, fra le altre caratteristiche della descrizione etnografica, il fatto che essa è anche "microscopica", ovvero si avvicina alle analisi più generali e più astratte "procedendo da conoscenze molto estese di faccende estremamente piccole" (72), e incompleta. Per quanto concerne la prima proprietà, che la via d'accesso alla produzione di concettualizzazioni più estese passi attraverso l'indagine del particolare e dello specifico non significa che la ricerca locale possieda un qualche valore esemplare che ci permetta di formulare quadri più ampi,



quanto piuttosto che ciascuna “micrografia” aggiunge un tassello a una conoscenza globale che rimane per sua natura plurale e diversificata.

La vocazione essenziale dell’antropologia interpretativa non è di rispondere alle nostre domande più profonde, ma di mettere a disposizione risposte che altri (badando ad altre pecore in altre vallate) hanno dato e includerle così nell’archivio consultabile di ciò che l’uomo ha detto (73).

La vocazione compilativa dell’antropologia spiega anche, in parte, la seconda caratteristica del lavoro etnografico - l’incompletezza - su cui Geertz richiama l’attenzione. L’impresa antropologica è incompleta perché non è terminabile; e questo in un duplice senso. In primo luogo, nel senso banale che la vastità del suo oggetto - un oggetto che oltretutto si arricchisce mano a mano che l’umanità “dice nuove cose” - le preclude la possibilità di un compimento. Ma dire che l’analisi culturale è intrinsecamente incompleta significa anche dire qualcosa di più specifico intorno al modo in cui essa procede: l’incompletezza implica, come scrive Geertz, che per quanto si rifletta su quei comportamenti, eventi, istituzioni che ne costituiscono l’oggetto non si arriva mai “a toccarne il fondo”, perché, in ultima analisi, non esiste una verità ultima da portare alla luce. La peculiarità dell’analisi culturale consiste nel non essere diretta alla scoperta di una verità oggettiva - se mai vi sono discipline rivolte alla scoperta di una simile verità - ma di porsi come obiettivo la produzione di resoconti esplicativi dichiaratamente provvisori e intercambiabili.

È allettante cercare di esprimere questo punto sostenendo che il lavoro etnografico, come lo raffigura Geertz, assomiglia molto a un’operazione di “interpretazione radicale”, nell’accezione di Donald Davidson: l’autore del lavoro, l’etnografo, tenta di confrontarsi con il comportamento dei soggetti che sta studiando, ponendosi lo scopo di rendere ragione delle loro azioni, ovvero di costruire una cornice esplicativa e narrativa che presenti quelle azioni come naturali, immediatamente comprensibili. Per raggiungere questo scopo deve mettere in gioco se stesso, le proprie categorie - quello che si dice “adottare il punto di vista del nativo” -, cercando di adeguare un poco per volta le razionalizzazioni che applicherebbe al proprio comportamento al quadro alterato che gli riportano le sue osservazioni (74).

L’esito di questo processo consiste, se tutto si svolge nel migliore dei modi, nella produzione di una spiegazione esauriente, completa, *thick*, del comportamento osservato. Una spiegazione, tuttavia, che va posta in relazione, in un certo modo, con la figura di colui che l’ha prodotta, dal momento che riproduce indirettamente i tratti della fisionomia del suo autore, e dunque è incompleta perché essenzialmente mutevole: un autore diverso o una variazione nelle condizioni di lavoro o anche soltanto uno spostamento di tempi avrebbero potuto produrre un resoconto differente.

Possiamo approfondire questo parallelismo richiamando uno degli sviluppi successivi della riflessione di Geertz intorno ai metodi dell’antropologia interpretativa. Mi riferisco alla distinzione, introdotta in un saggio scritto verso la metà degli anni settanta, fra concetti “vicini all’esperienza” e concetti “distanti dall’esperienza” (75). Il saggio prende avvio dal tentativo di mettere in questione la nozione di “osservazione partecipante”. In cosa consiste la capacità dell’antropologo di guardare le cose con gli occhi del nativo? La soluzione abituale di questo interrogativo, come si è visto, chiama



in causa la capacità dello studioso di stabilire qualche forma di risonanza empatica con i soggetti che sta osservando. Ora, la nozione di empatia - o *empfinden* - è sicuramente frutto di un processo di mitizzazione, come dimostrò lo scandalo seguito alla pubblicazione postuma dei diari di Malinowski, in cui il grande antropologo polacco rivelava che nei suoi soggiorni di studio nelle isole del Pacifico si era trovato assai meno in sintonia con l'ambiente circostante di quanto avesse pubblicamente lasciato a intendere. Ma se il concetto di "osservazione partecipante" è un mito come deve procedere l'etnografo nel suo lavoro? Come scrive Geertz, se

dobbiamo rimanere fedeli all'ingiunzione di vedere le cose dal punto di vista dei nativi, come la mettiamo quando non possiamo più sostenere di avere un'unica forma di vicinanza psicologica, di identificazione transculturale con i nostri soggetti? Cosa accade al *verstehen* quando l'*empfinden* scompare? (76)

La risposta di Geertz è incentrata su una distinzione linguistica, quella tra concetti "vicini all'esperienza" e concetti "distanti dall'esperienza". Un concetto vicino all'esperienza è un concetto che chiunque, per esempio un informatore indigeno, "può utilizzare naturalmente e senza sforzo per definire ciò che lui e i suoi colleghi vedono, sentono, pensano, immaginano e così via, e che comprenderebbe prontamente quando utilizzato in modo simile da altri" (77). Viceversa, un concetto distante dall'esperienza è un concetto cui ricorrerebbero etnologi, sociologi, ideologi o analisti di qualche altro tipo "per far avanzare i loro obiettivi scientifici, filosofici o pratici" (78).

In altre parole, la distinzione tra concetti vicini o distanti dall'esperienza mima in un certo modo il dualismo tra la terminologia del lessico quotidiano, impiegata da individui comuni per scambiarsi informazioni sul modo in cui stanno le cose, e quella del lessico teorico, per mezzo della quale si cerca di definire gli stessi avvenimenti in maniera più generale e astratta. Si tratta, ovviamente, di una questione di gradi - "'paura' è più vicina all'esperienza di 'fobia' e quest'ultima è più vicina di 'ego asintotico'" (79); il dato rilevante è che nel modo di operare dell'etnografo i due tipi di concetti devono entrambi trovare posto senza che gli uni prevalgano sugli altri. Infatti, il

limitarsi a concetti vicini all'esperienza lascia l'etnografo immerso nelle immediatezze, e intrappolato nel linguaggio comune. Il limitarsi a concetti distanti dall'esperienza lo lascia arenato in astrazioni e soffocato dal gergo. Il vero problema [...] è che tipo di ruoli giocano i due tipi di concetti nell'analisi antropologica. O, più esattamente, come, in entrambi i casi, bisogna utilizzarli per ottenere un'interpretazione di come vive una popolazione che non sia imprigionata né nei suoi orizzonti mentali, un'etnografia della stregoneria scritta da una strega, né sistematicamente sorda alle tonalità peculiari della sua vita, un'etnografia della stregoneria scritta da un geometra (80).

Quello che è necessario, quindi, è riuscire a cogliere i concetti vicini all'esperienza dei nativi in modo sufficientemente preciso da porli in relazione con i concetti distanti dall'esperienza della teoria. Ancora nelle parole di Geertz, ciò che l'antropologo deve fare "è procedere a zig zag tra i due diversi tipi di descrizione - tra osservazioni sempre più dettagliate [...] e caratterizzazioni sempre più sinottiche [...] in modo tale che



considerate contemporaneamente, esse rappresentino un ritratto credibile e completo di una forma di vita umana” (81), evitando così gli estremi dell’appiattimento contemplativo dell’etnografia nelle immediatezze dei fenomeni che studia e della totale proiezione delle proprie categorie su di essi.

Posta in questi termini, l’antitesi tra concetti vicini e lontani dall’esperienza è rivelatrice dell’epistemologia di Geertz. Una volta che si sia smascherata la finzione del “mettersi nei loro panni”, ormai completamente inaccettabile nei termini psicologistici in cui veniva prospettata - e con essa il mito di un’epistemologia “cartesiana”, fondata sull’attivazione di qualche facoltà interna, delle scienze sociali -, non resta altro da fare all’antropologo che ammettere che tutta la delicatezza del suo lavoro consiste nel *trovare le parole adatte* per esprimere - nella maniera più ricca, persuasiva, intelligibile, *thick* - quelle connessioni che si possono leggere nell’armamentario concettuale impiegato dai suoi interlocutori. In ultima analisi, l’impresa di interpretazione culturale consiste soprattutto - in un’ottica quasi davidsoniana - in un’attività di traduzione, nel senso che è attraverso il modo in cui certe razionalizzazioni vengono tradotte, certi comportamenti identificati, certe istituzioni assimilate ad altre più note, che si decide se l’interpretazione di una cultura ha avuto successo.

L’idea di interpretazione culturale come traduzione ci riporta conclusivamente al punto da cui eravamo partiti, la concezione di Geertz della cultura in termini semiotici. Abbiamo visto come per Geertz il lavoro etnografico consista essenzialmente in un’operazione di traduzione, riformulazione, chiarificazione delle spiegazioni del comportamento che sono accessibili ai nativi. Sotto questo aspetto l’analisi culturale è “interpretazione di interpretazioni”, “interpretazione di secondo grado”, una descrizione formulata nei termini delle interpretazioni che, così come noi le ricostruiamo, i nativi attribuiscono al mondo in cui vivono. E gli scritti degli antropologi sono delle “finzioni”, secondo il doppio significato di “finzione”: “oggetti fabbricati, confezionati” e “blocchi narrativi che ricostruiscono un certo evento o contesto sociale” (82). Ma se questa è la caratterizzazione del lavoro etnografico, qual è lo status dell’oggetto che questo lavoro si propone di investigare, qual è esattamente la natura della cultura?

Interrogando i testi di Geertz si possono ritrovare, credo, due tipi di risposte a questa domanda: la cultura come insieme di “meccanismi di controllo” e la cultura come “sistema simbolico”, o anche come “testo”. È bene chiarire che le due risposte non sono in concorrenza fra loro perché affrontano il tema da due angolature diverse. La prima risposta, la cultura come meccanismo di controllo, si trova enunciata espressamente nello stesso saggio in cui Geertz conduce la sua critica della concezione stratigrafica.

Proponendo questa integrazione dal lato antropologico [...], voglio avanzare due idee. La prima è che la cultura è concepita meglio non come insiemi di modelli concreti di comportamento - costumi, usi, tradizioni, insiemi di abitudini - come è stato grossomodo finora, ma come una serie di meccanismi di controllo - progetti, prescrizioni, regole, istruzioni (quello che gli ingegneri informatici chiamano “programmi”) - per orientare il comportamento. La seconda è che l’uomo è proprio l’animale più disperatamente dipendente da simili meccanismi di controllo extragenetici ed extracorporei, i programmi culturali appunto, per dare ordine al suo comportamento (83).



Il problema in esame è quello di precisare la natura dell'oggetto "cultura". In risposta a questo interrogativo, per così dire, "ontologico", Geertz offre una definizione funzionale, sostenendo che la cultura consiste in un insieme di meccanismi che agiscono orientando l'agire dell'uomo secondo schemi comportamentali trasmessi per apprendimento. In altre parole, la cultura non va intesa come un repertorio di modelli di comportamento empiricamente riscontrabili, magari riconducibili all'operato di fattori annidati nelle profondità della natura umana, ma come una serie di istruzioni che orientano le scelte d'azione, fornendo agli individui i punti di riferimento comportamentali di cui necessitano. D'altra parte, la derivazione dei modelli culturali dalla struttura della natura umana, non sarebbe nemmeno concepibile per Geertz, per il quale

[n]on esiste una cosa come una natura umana indipendente dalla cultura. Gli uomini senza cultura [...] sarebbero inguaribile mostruosità con pochissimi istinti utili, ancor meno sentimenti riconoscibili, e nessun intelletto: casi mentali disperati (84).

L'idea di cultura come meccanismo di controllo, Geertz la collega da un lato all'idea - sostenuta anche, per quanto Geertz non lo citi mai, da Arnold Gehlen (85) - della povertà istintuale dell'uomo, che lo costringe a ricorrere a un armamentario di strutture che si incaricano di governare il caos pulsionale; dall'altro, all'assunto - che Geertz riprende soprattutto da Dewey - del carattere pubblico e sociale del pensiero: il pensare come "traffico di simboli significanti" che vengono impiegati per fornire un'interpretazione degli avvenimenti di una vita.

Questo nesso chiarisce anche il rapporto con la seconda definizione. Infatti, nell'ottica di Geertz l'idea di cultura come insieme di funzioni di orientamento comportamentale tende a confondersi con la tesi secondo la quale queste funzioni trovano il loro supporto empirico in un sistema di segni pubblicamente fruibili, per cui, se dal punto di vista ontologico la cultura è meglio definibile come una serie di "programmi" comportamentali fondati nelle capacità di apprendimento e che vengono attivati da segnali esterni, quando si ha riguardo alla prospettiva del lavoro etnografico diventa ragionevole identificare *tout court* la cultura con quei simboli. Addirittura, se l'identificazione viene riassorbita in una teoria più generale dell'interpretazione come lettura - secondo una tradizione che rimanda all'*interpretatio naturae* medievale che tentava di leggere la natura come Scrittura -, diventa possibile equiparare la cultura nel suo complesso a un testo letterario, come fa Geertz in conclusione di uno dei suoi saggi più memorabili.

La cultura di un popolo è un insieme di testi, anch'essi degli insiemi, che l'antropologo si sforza di leggere sedendosi sulle spalle di coloro cui appartengono di diritto. Vi sono difficoltà enormi in questa impresa, trabocchetti metodologici tali da far tremare un freudiano, e anche alcune perplessità morali. [...] Ma considerare queste forme come se dicessero "qualcosa di qualcosa" e dirlo a qualcuno significa almeno schiudere la possibilità di un'analisi che si attenga alla loro sostanza, piuttosto che alle formule riduttive che pretendono di spiegarle (86).



Da complesso di meccanismi di regolazione, la cultura è diventata “un insieme di testi”. Tale essa è soprattutto per l’etnografo, per il quale il sistema culturale della popolazione che sta studiando è qualcosa che deve essere ricostruito in modo da possedere significato. Da qui il tipico procedere delle analisi culturali di Geertz nelle quali la portata di un’usanza o di un’istituzione - il combattimento di galli a Bali oppure la concezione della persona a Giava - viene illustrato mettendone in rilievo il significato drammatico in rapporto al contesto sociale - il combattimento dei galli come trasposizione della riflessione balinese intorno alla violenza, le idee giavanesi sulla persona che traducono in concetti il temperamento riflessivo e “fenomenologico” degli abitanti dell’isola e, più indirettamente, l’intera struttura sociale -, come se si trattasse del contenuto di un’opera letteraria, rispetto alla quale l’interprete si assume il compito di svelare i nessi sottesi ai personaggi e all’azione.

Fare etnografia è come cercare di leggere (nel senso di “costruire una lettura di”) un manoscritto - straniero, sbiadito, pieno di ellissi, di incongruenze, di emendamenti sospetti e di commenti tendenziosi, ma scritto non in convenzionali caratteri alfabetici, bensì con fugaci esempi di comportamento strutturato (87).

In definitiva il dualismo tra la concezione della cultura come insieme di programmi e la concezione della cultura come insieme di segni da interpretare si presenta soprattutto come duplicità di saperi intorno al culturale: la cultura consiste certamente di meccanismi di controllo - l’immersione del culturale nella dimensione biopsichica -, ma la circostanza che questi meccanismi si depositino su supporti segnici, in modo tale da presentarsi come accessibili a una considerazione esterna - etnografica - soprattutto, se non esclusivamente, a partire da questi ultimi, rende plausibile la sovrapposizione della prospettiva biocomportamentale con quella ermeneutica. I due ordini del discorso si saldano fra loro a definire una linea di attacco unitaria contro il tentativo dell’antropologia precedente, *in primis* quella di Lévi-Strauss, di unificare il piano dell’analisi del simbolo, del supporto che veicola il contenuto culturale, con quello della soggettività che opera manipolando il simbolo nel momento stesso in cui viene da esso plasmata. Con l’esito, come avevo anticipato, di una evidente desostanzializzazione della sfera culturale, che smette di essere una proiezione necessitata della natura profonda delle cose per diventare il frutto di un assemblaggio, del tutto contingente, di coordinate simboliche.

Tuttavia, se l’approccio interpretativo contribuisce potentemente a questa operazione di desostanzializzazione del culturale, per un altro verso resta intatta un’altra delle prerogative che il discorso antropologico tradizionale assegnava alla cultura. Infatti, nella misura in cui il lavoro etnografico identifica un insieme definito di segni come correlativo oggettivo di una cultura, rimane possibile operare una distinzione netta fra culture diverse, una suddivisione precisa fra “noi” e “loro”, in accordo con i presupposti teorici ed epistemologici della tradizione antropologica (88). Il culturale, benché non più reificabile, continua ad agire come risorsa per la ripartizione del genere umano in comunità distinte. Ciò comporta anche la conservazione di una seconda caratteristica tradizionalmente attribuita alla cultura: la circostanza che la sfera culturale venga assunta come strumento di distinzione tra gruppi umani implica che essa sia



concettualizzata in termini prevalentemente statici, che privilegiano le linee di continuità rispetto alle fratture e al cambiamento.

Perché anche questi ultimi dogmi siano messi in discussione bisogna attendere quell'autentica esplosione della nozione di cultura che ha segnato la storia più recente della riflessione antropologica, travolta dal confronto con il postmodernismo, la decostruzione e la globalizzazione. Ripercorrere nei dettagli le vicende di questa storia è un'impresa resa pressoché impossibile dalle continue interazioni con altri campi disciplinari come la sociologia, la filosofia, la psicoanalisi e la critica letteraria. Ai fini del nostro discorso, sarà sufficiente cercare di delineare le principali critiche che gli antropologi "postmoderni" (89) rivolgono ai metodi e agli assunti teorici dell'etnografia tradizionale e di vedere in che modo queste critiche conducano a una ennesima ristrutturazione del concetto di cultura.

Uno dei documenti più significativi in questo senso è costituito dall'introduzione di James Clifford a una fortunata raccolta di saggi curata dallo stesso Clifford e da George Marcus nel 1986 (90). Per molti versi Clifford sembra voler riprendere l'operazione di rinnovamento della disciplina antropologica nel punto in cui Geertz si era interrotto, radicalizzando alcuni degli assunti che l'autore di *Interpretazione di culture* non aveva sviluppato fino in fondo (91). Se Geertz aveva contribuito potentemente a desostanzializzare il concetto di cultura, infatti, attraverso la critica alla concezione stratigrafica e la metafora della cultura come testo, altri aspetti della sua teoria, come abbiamo visto, rimanevano saldamente imprigionati nella gabbia dei pregiudizi abituali che circondano l'analisi culturale. In particolare, la concezione geertziana dell'interpretazione etnografica come *thick description*, appare limitativa se la si intende, come sembra fare Geertz, come un procedimento che ha successo solo quando riesce a cogliere e a riprodurre un significato profondo *già inscritto* nell'azione sociale interpretanda.

Quando Geertz contrappone a una nozione di traduzione culturale come "rimaneggiamento con le nostre parole di come altri esprimono le cose" l'idea che la traduzione debba consistere nel "mettere in luce la loro logica con le nostre parole" (92), oppure nel "formulare i presupposti, le preoccupazioni e le strutture d'azione" (93) che caratterizzano un certo tipo di sensibilità nei termini propri di un'altra, sembra sottintendere che l'interpretazione etnografica è sempre vincolata da una realtà oggettiva rispetto alla quale può e deve essere chiamata a rendere conto. Il lavoro etnografico è il risultato di un'interpretazione, dunque qualcosa di costruito, di artefatto, ma è pur sempre una costruzione che non può prescindere da una realtà oggettiva preesistente. L'etnografia è una finzione ma solo nel senso di "finzione" che rimanda all'attività di un creare, non nel senso di ciò che si discosta e si contrappone al vero (94). Per contro, secondo Clifford,

[c]hiamare *finzioni* le etnografie [... i]ndica la parzialità delle verità culturali e storiche, i modi in cui esse sono sistematiche ed esclusive. Si può correttamente chiamare la scrittura etnografica finzione nel senso di "qualcosa che è stato fatto o formato", senso che costituisce il nucleo della radice latina *fingere* . Ma insieme al significato di "fare" deve essere mantenuto anche quello di "inventare", creare cose



che non sono propriamente vere (*fingere* in alcune accezioni implicava una componente di falsità) (95).

Una volta che si riconosca, come fa anche Geertz, che fare etnografia non può consistere nel mettersi sulle tracce di una ipotetica sostanza culturale ma si riduce a un insieme di tentativi di rendere accettabile secondo i nostri canoni un sistema di condotte a prima vista incomprensibile, non è possibile, se non a patto di contraddirsi, limitare il raggio dei tentativi di spiegazione ammissibili a quelli che, oltre a soddisfare le nostre aspettative, rispecchiano anche “la realtà delle cose”. Se la cultura come realtà oggettiva non esiste, non esistono vincoli predefiniti cui le descrizioni etnografiche devono sottostare: la loro validità va misurata esclusivamente nei termini del loro successo esplicativo e del credito scientifico che riescono a raccogliere.

Questa assunzione, se da un lato preclude definitivamente la possibilità di impiegare il concetto di cultura come risorsa per distinguere tra “noi” e “loro”, dall’altro apre tutta una serie di nuovi campi di indagine che ruotano intorno allo smascheramento dei pregiudizi, profondamente radicati nel lavoro antropologico, che orientano le modalità della descrizione dell’altro e delle strategie, più o meno occulte, che presiedono alla costruzione dell’autorità del resoconto etnografico.

L’etnografia si situa in posizione attiva *tra* potenti sistemi di significato. Pone le sue domande collocandosi ai confini tra civiltà, culture, classi, razze e generi sessuali. L’etnografia decodifica e ricodifica, rivelando le basi dell’ordine collettivo e della diversità, dell’inclusione e dell’esclusione. Descrive processi di innovazione e di strutturazione, ed è essa stessa parte di questi processi (96).

Questo è precisamente l’ambito in cui si muove la ricerca di Clifford e, più in generale, dell’etnografia postmoderna: rivelare i meccanismi di potere che si celano sotto la superficie del testo etnografico portando alla luce i criteri, socialmente costruiti, che spiegano come mai alcune rappresentazioni dell’alterità ottengano più successo di altre.

È chiaro che da questo punto di vista il documento etnografico viene assunto come prodotto che riflette un determinato sistema concettuale: l’ambito in cui si colloca non è quello delle verità assolute ma quello delle verità *parziali* (97), nel senso che il sapere che l’etnografia produce (e riproduce) è sempre costitutivamente limitato, provvisorio, rivedibile, ma anche organicamente riconducibile a quella parte che ha prodotto il testo nel quale esso si esprime. Lo scopo delle ricerche metaetnografiche degli antropologi postmoderni diventa allora quello di individuare quelle caratteristiche del lavoro etnografico nelle quali si esprimono i rapporti di forza tra osservatori e osservati e per stabilire in che modo queste caratteristiche perpetuino assetti di potere preesistenti.

Assetti di potere che sono prima di tutto di natura *politica*, se è vero che alla radice del discorso critico dell’antropologia postmoderna si colloca la riflessione sul nesso che lega etnografia e colonialismo (98). In questo ambito più specifico, a partire dai contributi ormai storici di Michel Leiris, moltissimi lavori si sono proposti di illustrare in che modo i metodi e i canoni dell’antropologia debbano essere posti in connessione con gli obiettivi e le tattiche del progetto coloniale (99). In questa ottica, soprattutto negli studi più recenti, si è osservato come il rapporto di dominio coloniale si sia concretizzato, a livello etnografico, non tanto in una soggezione materiale durante il



lavoro dell'etnografo "sul campo", quanto in una specifica modalità di testualizzazione dell'incontro tra l'antropologo e il nativo (100).

Un esempio significativo in tal senso è costituito da quelle che Richard Fardon ha denominato "strategie di localizzazione" (101). Secondo questo autore una delle conseguenze delle peculiari condizioni politiche nelle quali si è svolto l'incontro tra gli antropologi e i nativi è stata la messa in atto nei resoconti etnografici di un insieme di tecniche, che Fardon definisce appunto "strategie di localizzazione", volte a presentare il proprio oggetto di ricerca come spazialmente situabile e riconoscibile. Questo perché i primi antropologi che si sono impegnati nello studio delle culture extraeuropee, muovendosi in uno scenario coloniale o immediatamente postcoloniale, hanno dovuto fare i conti con tutta una serie di definizioni del territorio e delle popolazioni residenti in esso direttamente generate dai poteri occidentali e improntate a una chiara definizione - e semplificazione - degli ambiti spaziali e delle strutture sociali. In questo modo, le coordinate "tassonomiche" imposte dalla razionalità coloniale, tradotte nella conoscenza dei territori sottoposti al dominio coloniale, hanno prodotto un potente effetto di precomprensione, in termini di essenzializzazione dell'oggetto della ricerca e di creazione di associazioni stabili fra forme sociali e aree geografiche.

Analogamente, si potrebbero ricordare i lavori di Johannes Fabian sui tempi del racconto etnografico. Fabian parte dall'osservazione che i testi etnografici tradizionali sono costantemente scritti al presente: i resoconti redatti dagli antropologi sono infarciti di formule come "i Nuer pensano", "i Bororo credono", e così via. Ora, questo modo di descrivere le culture e le società, il cosiddetto "presente etnografico", produce un effetto *detemporalizzante*, ossia tende a collocarle al di fuori dal tempo. Si crea così una frattura temporale fra l'universo dell'antropologo e quello del nativo, assunto come metonimia della cultura di appartenenza.

Il risultato è quello che Fabian chiama "allocronia", cioè il confinamento dell'altro in una temporalità alternativa alla nostra e del tutto cristallizzata (102). Anche in questo caso, simmetricamente a quanto osservato per i procedimenti di localizzazione nella dimensione spaziale, l'effetto di dislocamento temporale riflette un'attitudine catalogante e museale rispetto alle manifestazioni della diversità umana perfettamente in sintonia con le logiche del dominio coloniale. Saldandosi ai meccanismi di individuazione spaziale, la narrazione allocronica del resoconto etnografico contribuisce a riprodurre un'immagine statica, immobilizzata nello spazio e nel tempo, delle culture descritte; un'immagine completamente inscritta nel sistema di potere occidentale.

Le strategie di localizzazione e il dislocamento allocronico sono solo due esempi rappresentativi di tutta una serie di tecniche di esposizione che da sempre gli antropologi mettono in atto nel loro lavoro di testualizzazione delle culture. A questo proposito, alcuni studi hanno mostrato come il ricorso a queste tecniche abbia contribuito a perpetuare le logiche di dominio occidentali non solo attraverso un recupero immediato dell'immagine dell'altro elaborata nell'ambito del discorso coloniale ma anche in una maniera più indiretta. Per esempio, è stato evidenziato come, soprattutto nella fase iniziale dell'affermazione dell'antropologia come disciplina, l'adozione di un certo stile espositivo tendenzialmente distaccato e impersonale sia servito a differenziare il documento etnografico rispetto ad altri testi, precedenti o coevi, di argomento più o meno simile. In un momento in cui l'antropologo doveva imporre la



propria autorità di “esperto in materia culturale”, il rispetto di certi stilemi espositivi si è rivelato funzionale a costruire la monografia etnografica come testo scientifico, contraddistinto da una credibilità e oggettività maggiori rispetto ai resoconti dei missionari o degli amministratori coloniali, ai racconti di viaggio e ai reportage giornalistici (103). In questo modo, il discorso antropologico ha dovuto attingere a un repertorio di metafore e di concettualizzazioni già profondamente inserito nel sistema di potere coloniale, continuando così a riprodurre invariabilmente le gerarchie di dominio preesistenti.

Nel complesso, il riesame critico del discorso antropologico sviluppato dagli etnografi postmoderni tende a evidenziare come il privilegiamento di un certo stile descrittivo e la conseguente esclusione di altre forme di testualizzazione riflettano, in ultima analisi, interessi e valori collegati al sistema sociale che li ha prodotti e che ne riconosce l'autorità (104). Il risultato complessivo di queste indagini è quello, come si è detto, di mettere in questione la possibilità stessa di un discorso etnografico che documenti in maniera oggettiva le culture prese a oggetto senza riprodurre, nelle sue stesse convenzioni rappresentative, i rapporti di forza tra osservatori e nativi. Per questo tramite la critica alle forme dell'etnografia tradizionale, nelle sue palesi forzature epistemologiche e nelle sue manifeste compromissioni con un certo assetto politico, tende a sfociare nella critica dell'etnografia *tout court*, intesa come prospettiva di raffigurazione neutrale dell'altro (105).

Il progetto etnografico, nel suo impianto più generale, ha avuto il difetto di alimentarsi a un'epistemologia rappresentazionalista e fondazionale che è chiara espressione di un potere di tipo egemonico. Ne segue che per recuperare un ruolo positivo di critica sociale l'etnografia deve rinunciare all'ideologia della rappresentazione per abbracciare uno stile di comunicazione alternativo. In questa chiave è leggibile, per esempio, la proposta di un autore come Stephen Tyler a favore di un passaggio dalla logica del discorso rappresentativo a quella del discorso “evocativo”.

Dato che il suo significato non risiede in se stesso ma in una comprensione di cui esso è solo un frammento logorato, il testo etnografico non è più obbligato a rincorrere la rappresentazione. Il termine chiave per comprendere questa differenza è “evocare”: se di un discorso si può dire che “evoca”, allora non deve necessariamente rappresentare ciò che evoca, anche se può divenire il mezzo per una rappresentazione. [...] Il testo post-moderno è andato oltre la funzione di rappresentazione dei segni e si è liberato delle pastoie della sostituzione delle apparenze, le “assenze” e “differenze” dei grammatologi (106).

Nella prospettiva di Tyler la rinuncia alla rappresentazione e alla mimesi - con tutti i loro correlati concettuali: “oggetto”, “fatto”, “descrizione”, “verifica”, “verità” - comporta l'abbandono dell'ideologia di potenza” connessa alla significazione rappresentazionale a favore dell'avvicinamento a un modello di comunicazione non egemonico in cui il testo etnografico si presenta come strumento di “integrazione e terapia estetica”. L'idea generale, dunque, ruota intorno alla sostituzione del lessico cartesiano della rappresentazione - messo sotto accusa secondo uno schema argomentativo che guarda esplicitamente a Rorty, Foucault e Derrida (107) -, con un



altro sistema di figure di mediazioni simboliche. Tuttavia, non è ben chiaro come mai una comunicazione fondata, per esempio, sull'”integrazione estetica” dovrebbe risultare più rispettosa dell’alterità e meno soggetta alla distorsione del potere dell’ordinario modello di comunicazione imperniato sul concetto di rappresentazione. Il legame genetico tra capitalismo e scienza moderna non è naturalmente sufficiente per concludere che tutte le forme di comunicazione che guardano in qualche modo al premoderno o a una forma di conoscenza non scientifica risultino automaticamente immuni da rischi egemonici.

Inoltre, si potrebbe osservare che l’attacco degli etnografi postmoderni risulta scarsamente persuasivo anche per un altro motivo. Come tutti i tentativi di relativizzazione di un paradigma epistemologico a un contesto sociale, anche la denuncia delle connivenze occulte tra epistemologia cartesiana e potere politico non riesce a sottrarsi alla censura di ricadere nell’errore che pretende di stigmatizzare: in che modo i critici dell’antropologia rappresentazionalista identificano la correlazione tra epistemologie cartesiane e volontà di potenza? È chiaro che questo frammento di storia sociale delle idee non è affatto comprensibile se non lo si assume in termini strettamente rappresentazionali. Il che, per ipotesi, comporta che esso stesso risponda a una costruzione socialmente determinata. Sembra inevitabile concludere che, come segnalano i critici del rappresentazionalismo più accorti - Derrida, per esempio -, se c’è qualche difetto nel modello rappresentazionale della conoscenza, questo difetto è collocato abbastanza in profondità da renderne difficile l’estirpazione.

Anche al di là di questo impasse epistemologico, è abbastanza evidente che il genere di rinnovamento del discorso antropologico preconizzato da autori come Tyler difficilmente avrebbe potuto realizzarsi in concreto. Certamente, la scrittura etnografica ha conosciuto un periodo di intenso fervore, sperimentando forme di esposizione alternative alla monografia scientifica tradizionale. Si è assistito così, di volta in volta, all’elaborazione di testi in forma dialogica (108), in forma polifonica (109), a una nuova emersione della soggettività del ricercatore e degli informatori con i quali è entrato in contatto (110). Per un verso, questi tentativi hanno sicuramente contribuito a introdurre una percezione diversa del processo di testualizzazione: si è passati, infatti, da un modello in cui le culture venivano “scoperte” dall’antropologo e fissate impersonalmente in un testo, a uno che riconosce molto più apertamente il ruolo dell’interazione concreta fra lo studioso e i nativi. In questo modo, è diventato evidente come ogni singola costruzione culturale sia sempre il risultato di un incontro unico e irripetibile al quale contribuiscono, nella loro soggettività, entrambe le parti dello scambio etnografico.

Per un altro verso, tuttavia, credo che si debba riconoscere come, non solo i tentativi di etnografia dialogica o polifonica non siano riusciti a ripristinare una completa parità tra antropologo e nativi (111), ma che, anche sul versante della riflessione più propriamente teorica, non si sia andati molto al di là delle enunciazioni programmatiche. Attualmente, per esempio, sembra esistere una diffusa consapevolezza che ciò di cui abbiamo più bisogno non sono tanto velleità radicali - sempre necessariamente incompiute - di impermeabilizzazione del discorso antropologico alle logiche del potere, quanto il rinnovamento del vocabolario concettuale dell’antropologia e la critica contestuale di ogni nuova acquisizione. Alla prova dei fatti non è stata la nozione di cultura, con il suo



carico di presupposti rappresentazionali e imperialisti a cedere il passo. Quello che si è verificato, invece, in molti testi teorici recenti è stata un'altra, estesa, ristrutturazione del significato di "cultura", pur nella consapevole insoddisfazione per l'eredità che il termine si trascina dietro (112), e un adeguamento del *medium* concettuale alle nuove esigenze del panorama contemporaneo.

Naturalmente, le riflessioni più recenti nell'ambito della "teoria della cultura" non possono non risentire dello scenario profondamente mutato e ancora in costante evoluzione che gli antropologi di oggi si trovano a fronteggiare. È chiaro che nel contesto di quei fenomeni che spesso si tende sbrigativamente a raggruppare sotto l'etichetta "globalizzazione", l'obsolescenza di un lessico teorico affermatosi in relazione allo studio di comunità umane relativamente isolate nello spazio e invariante nel tempo, tende a divenire del tutto evidente. Per questo motivo, gli studiosi si sono orientati verso un impiego del termine che, se da un lato continua a preservare le funzioni differenziali tradizionalmente associate al concetto di cultura, dall'altro cerca però di riflettere la percezione profondamente attuale del comportamento dinamico delle identità di gruppo (113).

Archiviata l'immagine geertziana della cultura come testo, più per le sue implicazioni concettuali che per le prerogative di autorità attribuite all'etnografo-ermeneuta, la nozione di cultura ha iniziato a essere associata sempre più stabilmente a concetti di movimento e di trasformazione. In assenza di un'impalcatura teorica stabile - qualcosa che difficilmente si può sperare di ricostituire in epoca postmoderna -, si è ricorsi sempre più di frequente all'impiego di metafore, in funzione suggestiva di processi di metamorfosi e di dislocamento. Se una rassegna esaustiva di questi collegamenti teorici appare di difficile realizzazione, è però abbastanza chiaro contro quali assunti essi siano nel complesso diretti. Il nuovo impiego di "cultura", nel tentativo di tenere dietro alle condizioni attuali di mobilità delle formazioni sociali e delle strutture identitarie, tende a contrapporsi alle connotazioni di staticità spaziale e temporale tradizionalmente possedute dalla nozione antropologica. In questa ottica è possibile classificare le significazioni metaforiche della cultura globalizzata in relazione ai due assi del mutamento spaziale e temporale (114).

In relazione al primo di questi assi potremmo ricordare, naturalmente senza nessuna pretesa di completezza, l'idea di Clifford delle "culture in viaggio" come tentativo di ridefinizione del lessico culturale incentrato sulla "comprensione comparativa" della dimensione della permanenza e di quelle del viaggio e della interazione con l'esterno (115); l'insistenza di alcuni autori - per esempio Arjun Appadurai e Ulf Hannerz - sui concetti di "deteritorializzazione" e "delocalizzazione" della sfera culturale; (116) l'elaborazione, condotta dallo stesso Clifford e da altri, intorno al tema delle "culture diasporiche", vale a dire di quelle culture - per esempio le comunità transnazionali o quelle virtuali - che si perpetuano in assenza di un ancoraggio a un territorio definito (117). Per quanto concerne invece il versante della trasformazione rispetto all'asse temporale sarà sufficiente ricordare il ricorso diffuso all'idea secondo la quale la "linearità" della continuità culturale si frantuma per l'intervento di una serie di fattori di "contaminazione"/"distorsione", riprodotti attraverso le metafore biologiche dell'"ibridazione" e del "meticcio" (118), quella linguistica della "creolizzazione"



(119), quelle tecnologico-informatiche della cultura come “articolazione”, come “cyborg” e come “connessione” (120).

In tutti questi casi è abbastanza evidente l’obbiettivo comune verso il quale tendono, con sfumature diverse, tutti questi esperimenti di metonimia. L’idea generale è quella del carattere intrinsecamente relazionale delle culture. Le culture come “*networks* di prospettive”, la cui autonomia e i cui confini devono essere intesi come caratteristiche “esistenti in grado variabile” (121), immerse in uno spazio globalizzato - l’“*ecumene globale*” di Ulf Hannerz - in cui qualsiasi criterio di individuazione sparisce e nel quale le identità consolidate si rivelano per quello che sono: astrazioni dipendenti dall’assunzione di qualche punto di vista parziale. Non solo non esistono “sostanze” culturali, ma non è nemmeno possibile isolare certe costellazioni di simboli e di significati e metterle in corrispondenza con una certa comunità umana. Al contrario, dal momento che il dominio culturale è per natura aperto nei suoi confini spaziali e variabile nel tempo, l’idea differenziale che tradizionalmente presiede all’impiego del lemma “cultura” deve cedere il passo a una comprensione olistica delle dinamiche culturali. In questa cornice teorica il culturale si lascia intuire soprattutto come processualità, come insieme di meccanismi che trasferiscono significati senza che sia possibile ricostituire un contenuto comune sottostante a essi.

Il rischio di questo genere di approcci è, a mio avviso, duplice. Da un lato se intendiamo le diverse metafore proposte - deterritorializzazione, creolizzazione, ibridazione, ecc. - in un senso più debole, vale a dire come allusive a un mutato contesto nel quale l’integrità delle culture tradizionali si frantuma ricombinandosi secondo schemi inediti, allora la validità dei modelli esplicativi proposti dipende da una comprensione precedente della cultura come sostanza. Altrimenti, se, come la maggior parte degli autori sembra più propensa a ritenere, l’idea di culture pure o localizzate è da sempre un’astrazione, imputabile alle convenzioni della disciplina etnografica, e dunque la nozione di cultura non è comprensibile se non in termini relazionali, coinvolgenti il flusso di comunicazioni fra una molteplicità di ambiti spaziali e temporali, diventa poco chiaro quali siano i tratti distintivi del dominio culturale, in che cosa i flussi comunicativi che appartengono a esso si diversificano all’interno dell’insieme di trasmissioni di simboli che in ogni momento ci attraversano. In altre parole, l’ambito della cultura tende a identificarsi con l’attività di manipolazione simbolica; i sistemi di riferimento ereditati, con la consapevole costruzione identitaria (122). Con l’esito, in ultima analisi, di generare contesti culturali così nebulosi e aperti verso l’esterno da annullare la stessa attitudine differenziale che il rinvio alla sfera culturale doveva preservare.

In definitiva se non ci sono molti dubbi che per descrivere la situazione del mondo globalizzato sia necessario trovare delle immagini inedite, che cerchino di restituire la sensazione di fluidità dell’ambiente sociale contemporaneo, resta da capire in che misura esse siano conciliabili con la conservazione delle motivazioni storiche che stanno alla base dell’impiego del concetto di cultura. Come scrive James Clifford,

[p]uò darsi che il concetto di cultura abbia fatto il suo tempo. Forse, sulla scorta di Foucault, dovrebbe essere sostituito da una visione di potenti formazioni discorsive dispiegate globalmente e strategicamente. Tali entità almeno non sarebbero più strettamente



legate alle nozioni di unità organica, di continuità tradizionale e di un permanente substrato linguistico e locale (123).

Contrariamente a quanto sembra ritenere lo stesso Clifford, però, può anche darsi che l'abbandono della nozione di cultura segni la fine della possibilità - e magari della stessa necessità - di operare raggruppamenti e distinzioni fra le comunità umane e di tutto quel modo di rapportarsi all'evento della differenza che il ricorso alla cultura ha organizzato. La mia impressione, infatti, è che una teoria del "dispiegamento strategico di formazioni discorsive", quando non presupponga un riferimento a strutture - culturali? - all'interno delle quali tali formazioni si inseriscono, conduca invariabilmente a un esito atomistico: soggetti irrelati che si servono di certi strumenti discorsivi per conseguire i loro obiettivi strategici. In questo senso l'eclissi della cultura comporterebbe la fine di un certo modo di concepire la differenza, incentrato sulla contrapposizione di *identità comunitarie particolari*, non individuali ma nemmeno universali.

Forse allora l'obiettivo di una teoria sociale e di una pratica etnografica più rispondenti alle sfide della contemporaneità richiederà il sacrificio non solo del lessico culturale, quantomeno nelle forme che ci sono più familiari, ma anche di tutto quell'insieme di articolazioni concettuali che si raccolgono intorno a una concezione particolaristica di identità. Per il momento, tuttavia, e nonostante le sperimentazioni di autori come Clifford, una recessione "generalizzata" dal particolarismo sembra ancora abbastanza lontana nel tempo: nel migliore dei casi, si continua a lavorare con un concetto di cultura che è esso stesso un ibrido, segnato da una profonda antinomia tra continuità e trasformazione, tra fedeltà alla sua matrice organicista e particolarista e apertura verso nuovi scenari. Il che significa che questa eredità problematica delle discipline antropologiche è ancora qualcosa con cui dobbiamo fare i conti.

Cultura, relativismo e traduzione

La storia della nozione di cultura nelle scienze sociali del ventesimo secolo può essere vista come la vicenda di una risorsa concettuale, introdotta per garantire una migliore comprensione del fatto della diversità umana, che incomincia gradatamente a generare un problema teorico. All'inizio, l'introduzione del riferimento alla cultura nel settore degli studi antropologici si presenta come un brillante adattamento di un plesso concettuale già esistente a una problematica nuova, quella di una trattazione scientifica della diversità umana. La cultura come spazio della diversità umana. Naturalmente, questa introduzione richiede, dopo una prima fase di assestamento del campo semantico del vocabolo, un'analisi più dettagliata della nozione. Diventa necessario comprendere più precisamente di cosa si sta parlando quando si chiama in causa la cultura. Da qui l'intensificarsi del dibattito intorno allo statuto teorico della cultura, dibattito che raggiunge il suo acme intorno alla metà del secolo, come testimonia la raccolta di definizioni redatta da Kluckhohn e Kroeber nel 1952 (124).

È in questo momento che la cultura inizia a diventare un problema per la teoria antropologica. E non può non diventarlo perché le aspettative di cui la nozione è stata caricata non possono essere soddisfatte. Alla teoria della cultura viene demandato un compito ineseguibile, quello di racchiudere "l'essenza" di una comunità umana. La cultura dovrebbe fornire il corredo fondamentale di un gruppo umano organizzato, in



modo da renderne possibile l'identificazione differenziale rispetto ad altre comunità. Ma alla prova dei fatti, non è stato possibile condurre a termine questo progetto se non al prezzo di un'inammissibile ontologizzazione della cultura stessa o della natura umana. Da qui l'apertura della "questione culturale": una costellazione di problemi irrisolti che la teoria antropologica continua a portare con sé.

Cerchiamo di chiarire meglio questo passaggio. Per offrire una teoria della cultura che risponda al duplice compito di esprimere i tratti differenziali di un gruppo umano in rapporto a un insieme di configurazioni culturali universali, è necessario redigere un inventario delle istituzioni culturali e una tassonomia delle forme specifiche che queste istituzioni possono assumere. Questo schema esplicativo, tuttavia, solleva la questione di quale sia l'ontologia del dominio culturale. A questo interrogativo si è cercato di rispondere sostanzialmente in due modi: la prima soluzione consiste nell'ipostatizzare la cultura in quanto aspetto distintivo di una comunità. Se si segue questa strada, il risultato è quello di attribuire alla sfera culturale un livello di realtà distinto e irriducibile. Altrimenti, si può cercare di ridurre la cultura a espressione di caratteristiche più fondamentali della natura umana nelle sue manifestazioni sociali ed ecologiche. Questo programma può essere articolato in maniera da determinare i tratti generali della socialità umana e dei dispositivi di adattamento ambientale in modo da dedurre i corrispondenti tratti culturali. Il dato comune alle due soluzioni consiste nell'idea che i problemi della teoria della cultura siano risolvibili per mezzo di un disciplinamento ontologico dell'elemento culturale e di una definizione precisa dei suoi ambiti.

Il metodo storico boasiano, da una parte, la teoria "scientifica" della cultura di Malinowski, fondata sull'analisi dei bisogni imposti dalla natura, e l'approccio strutturale di Lévi-Strauss, con la sua ingombrante postulazione di uno spirito umano universale, dall'altra, esemplificano perfettamente questi due percorsi possibili. In entrambi i casi, il fatto che questi modelli necessitino per poter funzionare di un impegno ontologico che molti oggi ritengono eccessivo e di un'adesione a una forma di realismo epistemologico difficilmente condivisibile, è la ragione più evidente del riflusso avvenuto nella seconda metà del ventesimo secolo dai tentativi di spiegazione del culturale più marcatamente essenzialisti verso un modo diverso di articolare il concetto di cultura.

Certamente, a produrre questo risultato ha contribuito in maniera determinante anche la circostanza che l'impatto della cultura tenda a rendersi percepibile nel mondo contemporaneo secondo modalità assai differenti da quelle nelle quali si presentava fino a qualche decennio fa. Pochi anni sono stati sufficienti per passare da uno scenario nel quale le differenze culturali si presentavano ancora fortemente localizzate a uno in cui i panorami appaiono decisamente più confusi. In questo senso l'emergenza di un nuovo modo di intendere il culturale ha coinciso con una perdita di interesse per le funzioni differenziali che il riferimento al concetto di cultura poteva ricoprire.

Ma l'esito complessivo di queste trasformazioni si è sommato a un insieme di istanze critiche già presenti nel dibattito antropologico. Dall'attacco di Geertz alla teoria stratigrafica della cultura, all'aperto anticulturalismo degli etnografi postmoderni, fino ai tentativi più recenti di recuperare la presa sulla dimensione culturale attraverso l'impiego sempre più frequente di rappresentazioni metaforiche e allusive e, più in



generale, attraverso uno spostamento di interesse dal “che cosa” della cultura alla descrizione dei processi che si verificano nella sfera culturale, le linee di tendenza della discussione sono andate convergendo verso il rifiuto degli eccessi teorici e delle ipostatizzazioni dell’antropologia precedente e in direzione di una liberalizzazione del concetto di cultura. A mutare profondamente, insieme ai contesti della società globale, sono stati anche gli orientamenti epistemologici degli antropologi, passando dalla fascinazione per i metodi delle scienze naturali alla critica dei loro presupposti teorici e politici.

Messa in questi termini - senz’altro eccessivamente schematici -, la storia della riflessione intorno al concetto antropologico di cultura finisce per coincidere con la contrapposizione di due diverse attitudini verso il problema in questione. Da una parte, il paradigma “essenzialista”, che consiste nel tentativo di spiegazione secondo una strategia di “diagnosi ontologica”: identificazione del dominio culturale o riduzione della cultura all’attivazione di facoltà e di dispositivi più fondamentali. Dall’altra, il paradigma “antiessenzialista”, che si accontenta di dissolvere la cultura e le sue manifestazioni in una rete di processi descritti in riferimento allo spazio del mondo globalizzato. In una posizione intermedia fra questi due estremi, l’antropologia interpretativa di Geertz, con la sua insistenza sul ruolo dell’etnografo come interprete dell’alterità e mediatore fra universi differenti, continua a preservare l’aspirazione a un impiego differenziale della nozione di cultura pur avendo dismesso la vocazione ontologizzante degli approcci essenzialisti.

A questo punto occorre riprendere l’interrogativo intorno alla relazione che lega teorie della cultura e modelli teorici del pluralismo. In primo luogo, sembra abbastanza chiaro che il problema si pone in termini differenti per quanto riguarda le teorie essenzialiste e quelle antiessenzialiste. L’idea guida delle teorie essenzialiste, incentrata sulla possibilità di una definizione ontologica del *quid* che costituisce l’elemento “cultura” suggerisce una possibilità di identificazione tra fattori differenzianti e dati culturali elementari. In effetti, una volta che si assume che la cultura corrisponde a qualcosa di reale - una certa modalità di fare fronte ai bisogni imposti dalla natura umana, un certo modo di operare delle facoltà inconscie, oppure una dimensione specifica dell’essere umano - diventa difficile resistere alla conclusione che essa non determini l’insorgere di una differenza soggettiva. Questa circostanza è evidente, per esempio, sia nel caso della teoria boasiana, in cui la differenza culturale è assunta programmaticamente come differenza primitiva, sulla cui base si organizzano le geometrie del pluralismo, sia in quello dello strutturalismo di Lévi-Strauss, in cui le modalità di funzionamento dello spirito umano, date oggettivamente, presiedono alla genesi della differenza culturale. Tutto ciò comporta che l’interpretazione sostanzialistica della cultura che ha prevalso fino al secondo dopoguerra abbia spesso prodotto esiti analoghi a quelli del relativismo concettuale.

Il discorso assume contorni ben diversi quando si passa a considerare le discussioni più recenti intorno al culturale. In questo caso la desostanzializzazione dell’oggetto “cultura” introduce uno slittamento rispetto alle teorie precedenti. Finché la cultura veniva interpretata come una sostanza l’impegno verso l’individuazione ontologica consentiva che essa fosse assunta come vertice della differenza. Nel momento in cui la cultura diventa un epifenomeno di realtà definitivamente non culturali - formazioni



discorsive dispiegate strategicamente, reti di prospettive, flussi di significato -, invece, il peso della gestione della differenza viene trasferito sulle nuove entità introdotte. In questo modo il fatto del pluralismo viene spiegato a partire da una scelta di fattori relativizzanti che non individuano univocamente una certa comunità umana.

Nel complesso, l'adozione di una teoria della cultura essenzialista comporta la riproduzione del modello comunitario, in cui è implicita una deriva verso il relativismo culturale; al contrario, l'approccio antiessenzialista, comporta uno spostamento verso un modello non comunitario che neutralizza l'idea della relatività delle culture. Questo risultato possiede un riflesso immediato per il tema da cui eravamo partiti. Il problema in discussione era quello della possibilità di riduzione, a vari livelli, del pluralismo culturale. A sua volta, questo problema chiama in causa la tesi del relativismo culturale in base alla quale una tale riduzione non è possibile perché ciascuna cultura contiene una modalità unica di conoscenza e di giudizio. Adesso è possibile esprimere una valutazione più accurata del relativismo culturale affermando che la dimensione relativistica della differenza culturale emerge soltanto se si assume una nozione essenzialista, di cultura. Diversamente, nell'ottica delle teorie interpretative e delle teorie postmoderne della cultura, la relatività culturale tende a svanire. Pertanto, a seconda del modo in cui si fa riferimento alla materia culturale, si modificano anche i termini della riflessione intorno al tema dell'universalizzabilità dei diritti. Da questo punto di vista, il fatto che nel campo degli studi antropologici permanga la più grande incertezza su quale sia l'ipotesi teorica più fertile per affrontare le questioni connesse alla sfera della cultura si ripercuote direttamente anche su queste tematiche, introducendo un'ulteriore variabile di cui è necessario tenere conto nel momento in cui si cerca di tracciare un bilancio complessivo della questione (125).

Note

1. Sulla storia del concetto di cultura si possono vedere: C. Kluckhohn, A.L. Kroeber, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. XLVII, n. 1, Peabody Museum, Cambridge, Mass., 1952, trad. it. *Il concetto di cultura*, Bologna, il Mulino, 1972; G.W. Stocking, *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, New York, Free Press, 1969, trad. it. *Razza, cultura, evoluzione. Saggi di storia dell'antropologia*, Milano, Il Saggiatore, 1985; N. Abbagnano, "Cultura", in N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Torino, UTET, 1971, pp. 203-7; F.M. Barnard, "Culture and Civilization in Modern Times", in P.P. Wiener *et al.* (a cura di), *Dictionary of the History of Ideas*, New York, Charles Scribner's Sons, 1973, pp. 613-21; P. Rossi, *Cultura e antropologia*, Torino, Einaudi, 1983; F. Remotti, "Cultura", in *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. II, Roma, Istituto per l'Enciclopedia Italiana, 1992, pp. 641-60; D. Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, Éditions La Découverte, 2001, trad. it. *La nozione di cultura nelle scienze sociali*, Bologna, il Mulino, 2003.

2. Cfr. Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, XIII, 17.

3. "[C]ultura animi philosophia est" (Cicerone, *Tusculanae disputationes*, II, 5, 13). Il recupero della metafora agricola ciceroniana, che prelude al trapasso semantico del



vocabolo italiano “cultura” dal senso più antico di “coltivazione dei campi” a quello moderno di “educazione dello spirito” è testimoniato efficacemente da questo passo di Leon Battista Alberti: “[e] se pure il vizio abbonda, vuolsi dirivare il corso delle giovanili volontà non per mezzo il campo dove si semina la virtù, non interrompere gli ordinati virili essercizii, ma da lato concederli qualche loco, in modo che quelle abbino il corso suo senza nuocere alla cultura tua” (L.B. Alberti, *I libri della famiglia* (1433-7), Torino, Einaudi, 1972, I, 62).

4. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), in *Kant's gesammelte Schriften*, vol. VIII, Berlin und Leipzig, de Gruyter, 1913, trad. it. *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Torino, Einaudi, 1999, § 83 (corsivo dell'autore).

5. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in *Kant's gesammelte Schriften*, vol. VIII, Berlin und Leipzig, de Gruyter, 1923, trad. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, UTET, 1965, pp. 123-39, p. 125.

6. Va detto che il tedesco “Kultur” era un termine abbastanza recente che non possedeva l'ingombrante retroterra classico dell'italiano “cultura” e del francese “culture”. Questa circostanza è sicuramente determinante nel passaggio dal concetto classico a quello moderno di cultura. L'influenza di Kant, infatti, è decisiva per la storia del termine francese “culture” che, attraverso questa mediazione acquista il significato oggettivo moderno, entrando temporaneamente in concorrenza con “civilisation”, per venire poi soppiantato da quest'ultimo vocabolo (cfr. A. Rey (a cura di), *Dictionnaire historique de la langue française*, vol. I, Paris, Dictionnaires LE ROBERT, 1998, p. 974). A sua volta la mediazione francese è importante per la diffusione dell'inglese “culture” nel senso moderno. Significativo, per quanto riguarda la storia di “cultura” nella lingua italiana, questo passo di Saverio Bettinelli: “[m]a la letteratura tedesca, come il lusso, non sono in quel fervore come l'italiana, o sia per la lentezza, in ogni cosa, maggiore tra i boreali e per la maggiore vivacità tra i meridionali, o perché la lingua tedesca non è ancora del tutto ripulita e usata nei libri, oppure, il che credo più vero, perché le arti, le lettere, e la coltura sono in Italia come in clima nativo e germogliano da per tutto e vivono anche nell'abbandono di premi e di mecenati” (S. Bettinelli, *Lettere inglesi* (1766), in E. Bonora (a cura di), *Illuministi italiani*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1969, tomo II, pp. 685-789, p. 699).

7. J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91), in J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, voll. XIII-IV, Berlin, Weidmannsche Verlagsgesellschaft, 1887-1909, trad. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Bologna, Zanichelli, 1971, p. 215 (corsivo dell'autore).

8. Secondo Norbert Elias, la torsione semantica verso un'accezione particolaristica di “cultura”, in contrapposizione con il significato universalistico di matrice illuministica prevalente in Francia, è determinata anche dalla situazione politica della Germania di fine settecento, ancora lontana, a differenza della Francia, dall'unificazione e di conseguenza protesa verso l'affermazione della propria identità specifica. A partire da qui il dualismo franco-tedesco si rifletterà nelle antitesi *civilisation/Kultur*, universalismo/particolarismo. Cfr. N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. I: Wandlungen des Verhaltens in den Westlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, trad. it. *La civiltà delle buone maniere. La*



trasformazione dei costumi nella civiltà aristocratica occidentale, Bologna, il Mulino, 1982, Capp. 1-2.

9. Già in Humboldt, tuttavia, che scrive nella prima metà del diciannovesimo secolo, gli esiti relativistici appaiono assai più marcati. La teoria di Humboldt appare tanto più interessante in quanto, negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione delle tre *Critiche* tenta una reinterpretazione linguistica del trascendentale kantiano approdando a esiti apertamente relativistici: “ogni lingua traccia intorno al popolo cui appartiene un cerchio da cui è possibile uscire solo passando, nel medesimo istante, nel cerchio di un'altra lingua. L'apprendimento di una lingua straniera dovrebbe essere pertanto l'acquisizione di una nuova prospettiva nella visione del mondo fino allora vigente e lo è in effetti in un certo grado, dato che ogni lingua contiene l'intera trama dei concetti e la maniera di rappresentazione di una parte dell'umanità” (W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des Menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1836), in W. von Humboldt, *Werke*, a cura di A. Flitner, K. Giel, vol. III, *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, trad. it. *La diversità delle lingue*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 47). Non potendo affrontare la materia in questa sede mi limito a rinviare alle osservazioni di Jürgen Habermas in “Hermeneutische versus analytische Philosophie. Zwei Spielarten der linguistischen Wende”, in J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1999, trad. it. “Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica”, in *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 61-95. Vedi anche W. von Humboldt, *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto, F. Tessitore, Torino, UTET, 2004.

10. G. Klemm, *Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit*, Leipzig, Teubner, 1843-52.

11. Si veda, per esempio, il modo in cui Hegel impiega il termine “cultura”, strettamente collegato con l'idea di un svolgimento dello Spirito universale nella storia. Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1917-20, trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1967-8.

12. E.B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London, Murray, 1871, trad. it. del Cap. 1, “Alle origini della cultura”, in P. Rossi, *Il concetto di cultura*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 7-29, p. 7. Vedi anche G.W. Stocking, “Matthew Arnold, E.B. Tylor and the Uses of Invention”, *American Anthropologist*, 65 (1963), pp. 783-99, ristampato in G.W. Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, cit., trad. it. “Matthew Arnold, E.B. Tylor e gli usi di una invenzione”, in *Razza, cultura, evoluzione*, cit., pp. 117-40.

13. M. de Montaigne, *Essais*, I, 31. Per un'interpretazione vedi T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, trad. it. *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino, Einaudi, 1991, pp. 40-55.

14. U. Fabietti, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 140.



15. F. Remotti, “Cultura”, cit., p. 644.

16. Vedi: S. Burrows, *Evolution and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966; R. Williams, *Culture and Society: 1780-1950*, New York, Harper and Row, 1966, trad. it. *Cultura e rivoluzione industriale. Inghilterra 1780-1950*, Torino, Einaudi, 1972; U. Fabietti, “Introduzione”, in U. Fabietti (a cura di), *Alle origini dell’antropologia*, Torino, Boringhieri, 1980, pp. 9-49. Altri autori evidenziano altri contesti storici. Per esempio Christopher Herbert sottolinea che l’idea di cultura “appare sulla scena come elemento centrale di una lunga e ben strutturata tradizione inglese di critica sociale che si opponeva agli effetti disgreganti e degradanti dell’industrializzazione. A partire da Burke, ciò che gli autori incominciarono a chiamare ‘cultura’ era un ideale di armoniosa perfettibilità individuale e collettiva” (C. Herbert, *Culture and Anomie: Ethnographic Imagination in the Nineteenth Century*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991, p. 22). Roger Keesing invece sostiene che l’idea di identità culturale “ha la sua origine nel nazionalismo culturale europeo del diciannovesimo secolo, che si espresse sotto forma di un’intensa ricerca delle radici etniche e delle origini popolari, della primordialità e delle tradizioni culturali” (R.M. Keesing, “Theories of Culture Revisited”, in R. Borofsky (a cura di), *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, 1994, trad. it. “Le teorie della cultura rivisitate”, in R. Borofsky (a cura di), *L’antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi, 2000, pp. 367-77, p. 374).

17. “L’antropologia è storia nella misura in cui si costituisce in Occidente, a partire dalla fine del quindicesimo secolo, come discorso che parla degli altri. È dunque una modalità particolare e moderna della relazione storica che l’Occidente, da allora in poi intrattiene con gli altri” (M. Kilani, *L’invention de l’autre*, Lausanne, Payot, 1994, trad. it. *L’invenzione dell’altro*, Bari, Dedalo, 1997, p. 267).

18. Cfr. G.W. Stocking, “Matthew Arnold, E.B. Tylor e gli usi di una invenzione”, cit. in cui viene sottolineata l’influenza sulla definizione tyloriana di cultura della coeva riflessione elaborata da Matthew Arnold in *Cultura e anarchia* (1869).

19. Su Boas vedi: M.J. Herskovits, *Franz Boas: The Science of the Man in the Making*, New York, Charles Scribner’s Sons, 1953; G.W. Stocking (a cura di), *Volksgeist As Method and Ethics: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, *History of Anthropology*, vol. VIII, Madison, The University of Wisconsin Press, 1996.

20. Vedi, F. Boas, “The Limitations of the Comparative Method in Anthropology” (1896), in F. Boas, *Race, Language and Culture*, New York, Macmillan, 1940, pp. 270-80.

21. F. Boas, *The Mind of Primitive Man*, New York, Macmillan, 1938, trad. it. *L’uomo primitivo*, Roma-Bari, Laterza, 1972, Capp. 10 e 11.

22. *Ibidem*, p. 131.

23. *Ibidem*, p. 172 (il corsivo è mio).

24. Nella formulazione datane dal linguista Benjamin Whorf attorno alla metà del secolo scorso, il principio di relatività linguistica asserisce che l’esperienza sensibile della realtà esterna si presenta al soggetto come un flusso caleidoscopico di impressioni



che viene ritagliato e organizzato in concetti secondo le linee tracciate dalla lingua madre. Ne deriva che le modalità in cui ciascun individuo descrive il mondo attorno a sé sono condizionate dall'appartenenza linguistica. Vedi B.L. Whorf, "An American Indian Model of the Universe", in B.L. Whorf, *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, a cura di J.B. Carroll, MIT Press, Cambridge, Mass., 1956, trad. it. "Un modello d'universo degli Indiani d'America", in B.L. Whorf, *Linguaggio, pensiero e realtà*, Torino, Boringhieri, 1970, pp. 41-9, p. 41. Vedi anche A. Duranti, *Linguistic Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, trad. it. *Antropologia del linguaggio*, Roma, Meltemi, 2000, pp. 56-63.

25. A. Kroeber, "The Superorganic", *American Anthropologist*, 19 (1917), pp. 163-213, ristampato in A. Kroeber, *The Nature of Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952, trad. it. "Il superorganico", in *La natura della cultura*, Bologna, il Mulino, 1974, pp. 39-92.

26. Su Malinowski vedi: R. Firth (a cura di), *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, London, Routledge, 1957.

27. B. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1944, trad. it. *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Milano, Feltrinelli, 1962, p. 46.

28. *Ibidem*, p. 82.

29. *Ibidem*, p. 45.

30. B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, New York, Dutton and Company, 1922, trad. it. *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Roma, Newton Compton, 1973, p. 49.

31. *Ibidem*, p. 24.

32. Per quanto nella moderna tradizione antropologica l'espressione "osservazione partecipante" sia diventata quasi un sinonimo del metodo etnografico, va ricordato che prima di Malinowski non esisteva una chiara consapevolezza dell'importanza della ricerca sul campo svolta direttamente dall'antropologo. Lo stesso Boas, a eccezione di alcuni suoi viaggi in gioventù, si limitò sempre a brevi visite presso le popolazioni che stava studiando, servendosi per il resto di informazioni raccolte da nativi appositamente istruiti.

33. Vedi in particolare: R. Benedict, *Patterns of Culture*, Boston, Houghton Mifflin, 1934, trad. it. *Modelli di cultura*, Milano, Feltrinelli, 1960; M.J. Herskovits, *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism*, New York, Random House, 1972.

34. Su Lévi-Strauss vedi: S. Moravia, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Firenze, Sansoni, 1969; P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, trad. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca Book, 1977, Parte prima: "Ermeneutica e strutturalismo"; E. Leach, *Lévi-Strauss*, London, Fontana, 1970; F. Remotti, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, Torino, Einaudi, 1971; S. Nannini, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, Bologna, il Mulino, 1981; R. Cipriani, *Lévi-Strauss. Una introduzione*, Roma, Armando, 1988; T. Todorov,



Noi e gli altri, cit., pp. 73-104; M. Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Belfond, 1991; L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss: le déploiement d'une intuition*, Paris, Odile Jacob, 1998; E. Comba, *Introduzione a Lévi-Strauss*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

35. C. Lévi-Strauss, "Tre conversazioni con Claude Lévi-Strauss", in P. Caruso (a cura di), *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, Milano, Mursia, 1969, pp. 23-90, p. 37.

36. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949, nuova ed. La Haye-Paris, Mouton, 1967, trad. it. *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1969.

37. M. Mauss, "Essai sur le don" (1924), in M. Mauss, *Sociologie e anthropologie*, Paris, PUF, 1950, trad. it. "Saggio sul dono", in M. Mauss, *Teoria della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 155-292.

38. Ossia dove la discendenza viene trasmessa di padre in figlio unicamente lungo la linea maschile e dove la donna, dopo il matrimonio, si reca a vivere presso la famiglia dello sposo.

39. M. Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, cit., p. 57.

40. "Ovunque si manifesti la regola, noi sappiamo con certezza di essere sul piano della cultura. Simmetricamente, è facile riconoscere nell'universalità il criterio della natura: in effetti tutto ciò che è costante presso tutti gli uomini sfugge di necessità al dominio dei costumi, delle tecniche e delle istituzioni che differenziano e oppongono i gruppi" (C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., p. 46).

41. S. Nannini, *Il pensiero simbolico*, cit., pp. 135-6.

42. C. Lévi-Strauss, "Language and the Analysis of Social Laws", *American Anthropologist*, 53 (1951), pp. 155-63, ristampato in C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, trad. it. "Linguaggio e società", in *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1966, pp. 70-82, p. 77.

43. Sul rapporto di Lévi-Strauss con Freud vedi S. Nannini, *Il pensiero simbolico*, cit., pp. 151-61.

44. C. Lévi-Strauss, "Histoire et ethnologie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54 (1949), pp. 363-91, ristampato in C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cit., trad. it. "Storia ed etnologia", in *Antropologia strutturale*, cit., pp. 13-41, p. 33.

45. E. Comba, *Introduzione a Lévi-Strauss*, cit. p. 73.

46. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 66.

47. C. Lévi-Strauss, *Tre conversazioni con Claude Lévi-Strauss*, cit., pp. 28-9.

48. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1964; Id., *Mythologiques I-IV: Le cru et le cuit, Du miel aux cendres, L'origine des manières de table, L'homme nu*, Paris, Plon, 1964-70, trad. it. *Mitologica: Il crudo e il cotto, Dal miele alle ceneri, L'origine delle buone maniere a tavola, L'uomo nudo*, Milano, Il Saggiatore, 1966-74.

49. M. Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, cit., p. 153.



50. Il concetto di mitema è chiaramente modellato su quello di fonema, che indica, in linguistica, le cellule sonore minime dalla cui combinazione derivano i vocaboli di una lingua.

51. Vedi soprattutto C. Lévi-Strauss, “The Structural Study of Myth”, *Journal of American Folklore*, 270 (1955), pp. 428-44, ristampato in C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cit., trad. it. “La struttura dei miti”, in *Antropologia strutturale*, cit., pp. 231-61. Nel linguaggio dell’algebra moderna un gruppo è un insieme G , chiuso rispetto a un’operazione associativa - qui indicata con il simbolo $*$ -, che soddisfa le seguenti proprietà: 1) esiste un elemento neutro, ovvero un elemento $e \in G$ per il quale vale $x*e = e*x = x$, per tutti gli elementi $x \in G$; 2) ogni $x \in G$ possiede un inverso, ovvero per ogni $x \in G$ esiste un elemento x^{-1} tale che $x*x^{-1} = x^{-1}*x = e$. Per esempio, l’insieme dei numeri interi, positivi e negativi costituisce un gruppo rispetto all’addizione, avente lo zero come elemento neutro, l’insieme dei numeri razionali costituisce un gruppo rispetto all’addizione e l’insieme dei numeri razionali meno lo zero costituisce un gruppo rispetto alla moltiplicazione, con elementi neutri, rispettivamente, zero e uno. In relazione all’analisi dei miti, il riferimento al concetto matematico di gruppo vuole evidenziare soprattutto il fatto che, a partire da una certa formulazione di un racconto mitico, le varianti di questo racconto sono ottenibili per mezzo di operazioni di trasformazione del racconto di partenza e combinazione con altri racconti.

52. S. Nannini, *Il pensiero simbolico*, cit., pp. 288-9.

53. C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, cit., p. 54.

54. C. Lévi-Strauss, “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, cit., trad. it. “Introduzione all’opera di Marcel Mauss”, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., pp. XV-LIV, p. XLIV.

55. C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Unesco, 1952, ristampato in C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, trad. it. “Razza e storia”, in *Antropologia strutturale due*, Milano, Il Saggiatore, 1978, pp. 366-408.

56. *Ibidem*, p. 378.

57. È importante sottolineare che il problema della dialettica tra realismo e relativismo non è esclusivo del genere di riduzionismo praticato da Lévi-Strauss ma caratterizza tutti gli approcci riduzionisti. Per esempio - ma l’elenco potrebbe essere sicuramente più lungo, dalle teorie riduzioniste di impronta biologica, etologia umana e sociobiologia, al materialismo culturale -, un’ambivalenza analoga tra elementi universalisti e relativisti si riscontra anche nel caso della cosiddetta “antropologia cognitiva”. Secondo questa teoria gli esseri umani conoscono e costruiscono il mondo per mezzo di categorie mentali innate ma variabili in relazione alla particolarità delle esperienze che ciascun gruppo si trova ad affrontare. La cultura, di conseguenza, è un fenomeno mentale: essa consiste “di diversi ambiti semantici organizzati attorno a numerosi tratti di significato. Non esistono due culture che condividono gli stessi raggruppamenti semantici, né gli stessi tratti di significato, tanto meno che condividono i modi di organizzare questi elementi” (S.A. Tyler, “Introduction”, in S.A. Tyler (a cura di), *Cognitive Anthropology*, New York, Holt Rinehart and Winston, 1969, pp. 1-23, p. 3). È abbastanza chiaro, credo, come anche in questo caso tenda a instaurarsi un dualismo tra



individuazione di categorie fondamentali e teorizzazione del pluralismo. Vedi anche: W.H. Goodenough (a cura di), *Explorations in Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, 1964; W.H. Goodenough, *Culture, Language, and Society*, Reading, Mass., Addison-Wesley, 1971.

58. Si ricordi per esempio l'insistenza dell'antropologo francese sulla necessità per gli etnologi di ispirarsi al lavoro "scientifico" della linguistica e della fonologia.

59. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, trad. it. parziale *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, 1987. Su Geertz vedi: R. Malighetti, *Il filosofo e il confessore. Antropologia ed ermeneutica in Clifford Geertz*, Milano, Unicopli, 1991; F. Inglis, *Clifford Geertz: Culture, Custom and Ethics*, Cambridge, Polity Press, 2000.

60. Cfr. C. Geertz, *The Religion of Giava*, Glencoe, Free Press, 1960; Id., *Agricultural Involvement: The Processes of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley, The University of California Press, 1963; Id., *Peddlers and Princes*, Chicago, The University of Chicago Press, 1963; Id., *The Social History of an Indonesian Town*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1965; Id., *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven, Yale University Press, 1968.

61. C. Geertz, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", in C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, cit., trad. it. "Verso una teoria interpretativa della cultura", in *Interpretazione di culture*, cit., pp. 9-42, p. 11 (il corsivo è mio).

62. Ne *Il pensiero selvaggio*, per esempio, Lévi-Strauss scrive: "[t]uttavia, non sarebbe sufficiente aver riassorbito alcune umanità particolari in un'umanità generale; questa prima operazione ne promuove altre [...] che incombono alle scienze esatte e naturali: reintegrare la cultura nella natura e, in sostanza, la vita nell'insieme delle sue condizioni fisico-chimiche" (C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 269). E in una nota si spinge fino a sostenere: "gli enunciati della matematica riflettono almeno il libero funzionamento dello spirito, cioè l'attività delle cellule della corteccia cerebrale, relativamente svincolate da ogni costrizione esterna, e obbedienti solo alle loro leggi" (*Ibidem*, p. 291, nota 2).

63. C. Geertz, "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man", in J.R. Platt (a cura di), *New Views on the Nature of Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966, pp. 93-118, ristampato in C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, cit., trad. it. "L'impatto del concetto di cultura sul concetto di uomo", in *Interpretazione di culture*, cit., pp. 45-70, p. 50.

64. *Ibidem*, p. 52.

65. *Ibidem*, pp. 52-3.

66. *Ibidem*, p. 56.

67. Più avanti, Geertz fornisce un altro motivo di insoddisfazione per la teoria stratigrafica. Si tratta del fatto che l'idea che la cultura sopravvenga nel suo complesso sulla costituzione psicofisica dell'uomo contraddice i dati che la paleoantropologia ci fornisce riguardo alle scansioni temporali dell'evoluzione umana. Più precisamente, mentre la teoria stratigrafica assume l'ipotesi che il progresso culturale si sia innescato



quando quello biologico era già compiuto, le ricostruzioni più accreditate del processo di ominazione indicano che entrambi i fenomeni si svilupparono in larga misura di pari passo. Questo sembra suggerire che tra modello culturale, corpo e cervello si sia creato “un effettivo sistema di retroazione in cui ciascuno foggia il progresso dell’altro” (C. Geertz, “L’impatto del concetto di cultura sul concetto di uomo”, cit., p. 62). Vedi anche C. Geertz, “The Growth of Culture and the Evolution of Mind”, in J.M. Scher (a cura di), *Theories of the Mind*, New York, Free Press, 1962, pp. 713-740, ristampato in C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, cit., trad. it. “Sviluppo della cultura ed evoluzione della mente”, in *Interpretazione di culture*, cit., pp. 71-107.

68. C. Geertz, “L’impatto del concetto di cultura sul concetto di uomo”, cit., p. 56.

69. C. Geertz, “Verso una teoria interpretativa della cultura”, cit., p. 12 (corsivo dell’autore).

70. La scelta terminologica non è comunque priva di ambiguità, dal momento che “*thick*” nell’uso colloquiale significa anche “ottuso”, nel senso di qualcosa che non arriva la fondo delle cose. Questa ambiguità non è però forse del tutto involontaria se si pensa che l’antitesi tra *thick* e *thin* possa tradurre il dualismo fra le descrizioni *thin* - acute ma, proprio per questo motivo, meno interessanti - delle *hard sciences* e le *thick descriptions* - meno rigorose ma più eloquenti - di pertinenza delle scienze umane.

71. C. Geertz, “Verso una teoria interpretativa della cultura”, cit., p. 22.

72. *Ibidem*, p. 31.

73. *Ibidem*, p. 42.

74. Di Davidson vedi soprattutto i saggi contenuti in D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984, trad. it. *Verità e interpretazione*, Bologna, il Mulino, 1994.

75. C. Geertz, “‘From the Native’s Point of View’: On the Nature of Anthropological Understanding”, *Bulletin of American Academy of Arts and Sciences*, 28 (1974), pp. 26-45, ristampato in C. Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, 1983, trad. it. “‘Dal punto di vista dei nativi’: sulla natura della comprensione antropologica”, in *Antropologia interpretativa*, Bologna, il Mulino, 1988, pp. 71-90.

76. *Ibidem*, p. 72.

77. *Ibidem*, p. 73.

78. *Ibidem*.

79. *Ibidem*.

80. *Ibidem*.

81. C. Geertz, “Introduction”, in C. Geertz, *Local Knowledge*, cit., trad. it. “Introduzione”, in *Antropologia interpretativa*, cit., pp. 5-22, p. 14.

82. C. Geertz, “Verso una teoria interpretativa della cultura”, cit., pp. 23ss. Una delle preoccupazioni di Geertz, a questo riguardo, è quella di sostenere che il carattere fittizio dei resoconti antropologici non sia in concorrenza con la fedeltà al modo reale: la



coerenza narrativa, presupposto cardinale della narrazione antropologica, non fa venir meno l'esigenza che quei resoconti siano comunque veri, nel senso corrispondentista di vero: aderenti a una realtà "altra" rispetto al discorso antropologico. Questa preoccupazione è sicuramente comprensibile ma appare poco in accordo con il tenore complessivo del discorso, perché se tutta l'analisi culturale è interpretazione, dove dobbiamo trovare i punti di riferimento per saggiarne la corrispondenza con la realtà interpretata?

83. C. Geertz, "L'impatto del concetto di cultura sul concetto di uomo", cit., p. 58.

84. *Ibidem*, pp. 63-4.

85. Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn, Junker und Dünnhaupt, 1950, trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1983.

86. C. Geertz, "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", *Daedalus*, 101 (1971), pp. 1-38, ristampato in C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, cit., trad. it. "Il 'gioco profondo': note sul combattimento di galli a Bali", in *Interpretazione di culture*, cit., pp. 383-436, p. 436.

87. C. Geertz, "Verso una teoria interpretativa della cultura", cit., p. 17. La concezione geertziana dell'interpretazione è influenzata dalla teoria ermeneutica di Paul Ricoeur. Vedi in particolare i saggi contenuti in P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, trad. it. *Dal testo all'azione*, Milano, Jaca Book, 1989. Per una critica vedi: J. Clifford, "On Ethnographic Authority", *Representations*, 1 (1983), pp. 118-46, ristampato in J. Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988, trad. it. "Sull'autorità etnografica", in *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino, Boringhieri, 1993, pp. 35-72, pp. 54ss.; V. Crapanzano, "Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description", in J. Clifford, G.E. Marcus (a cura di), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, The University of California Press, 1986, trad. it. "Il dilemma di Ermes: l'occultamento della sovversione nella descrizione etnografica", in *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi, 1997, pp. 89-118; M. Martin, "Geertz and the Interpretive Approach in Anthropology", *Synthese*, 97 (1993), pp. 269-86.

88. Anche quando in alcuni scritti più recenti critica la concezione lévistraussiana delle culture come "monadi semantiche", separate in maniera rigida le une dalle altre, Geertz si limita a contrapporre a questa immagine la constatazione che adesso i mondi altri "non sono più realmente altrove, ma alternative per noi, quasi nelle nostre vicinanze" (C. Geertz, "The Uses of Diversity", in S. McMurrin (a cura di), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. VII, Salt Lake City, The University of Utah Press, 1986, pp. 253-75, ristampato in C. Geertz, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, Princeton University Press, 2000, trad. it. "Gli usi della diversità", in *Antropologia e filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*, Bologna, il Mulino, 2001, pp. 85-106, p. 101, corsivo dell'autore): la dissoluzione dei confini spaziali, in altre parole, non fa venire meno la possibilità di distinguere tra mondi differenti, rende solo più delicata la relazione con essi.



89. La locuzione “etnografia postmoderna” è stata utilizzata in particolare da Stephen Tyler - non senza sostanziali ambiguità - per indicare le nuove tendenze in etnografia, profondamente critiche dei modelli codificati dalla tradizione, affermatasi a partire dalla seconda metà degli anni settanta. Cfr. S.A. Tyler, “Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document”, in J. Clifford, G.E. Marcus (a cura di), *Writing Culture*, cit., trad. it. “L’etnografia postmoderna: dal documento occulto al documento dell’occulto”, in *Scrivere le culture*, cit., pp. 175-97; vedi anche P. Rabinow, “Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology”, in J. Clifford, G.E. Marcus (a cura di), *Writing Culture*, cit., trad. it. “Le rappresentazioni sono fatti sociali. Modernità e postmodernità in antropologia”, in *Scrivere le culture*, cit., pp. 315-48.

90. J. Clifford, “Introduction: Partial Truths”, in J. Clifford, G.E. Marcus (a cura di), *Writing Culture*, cit., trad. it. “Introduzione: verità parziali”, in *Scrivere le culture*, cit., pp. 25-58.

91. In tutta la raccolta Geertz sembra campeggiare sullo sfondo come bersaglio polemico, esplicitamente o implicitamente, in quanto figura di riferimento dell’antropologia statunitense.

92. C. Geertz, “Introduzione”, cit., p. 14

93. C. Geertz, “Local Knowledge: Fact and Law in Comparative Perspective”, in C. Geertz, *Local Knowledge*, cit., trad. it. “Conoscenza locale: fatto e diritto in prospettiva comparata”, in *Antropologia interpretativa*, cit., pp. 209-99, p. 278.

94. Geertz lo dice espressamente: cfr. C. Geertz, “Verso una teoria interpretativa della cultura”, cit., p. 23.

95. J. Clifford, “Introduzione: verità parziali”, cit., p. 31 (corsivo dell’autore).

96. *Ibidem*, p. 27 (corsivo dell’autore).

97. *Ibidem*, p. 32.

98. L’antropologia come “sedimentazione intellettuale interna alla storia del colonialismo”. È un’espressione di George Marcus. Cfr. G.A. Marcus, “After the Critique of Ethnography: Faith, Hope, and Charity, But the Greatest of These Is Charity”, in R. Borofsky (a cura di), *Assessing Cultural Anthropology*, cit., trad. it. “Dopo la critica dell’etnografia: la fede, la speranza e la carità, ma di tutte più grande è la carità”, in R. Borofsky (a cura di), *L’antropologia culturale oggi*, cit., pp. 64-77, p. 67.

99. Sul tema vedi fra gli altri: M. Leiris, “L’ethnographie devant le colonialisme”, *Les Temps Modernes*, 58 (1950), ristampato in M. Leiris, *Brisées*, Paris, Mercure de France, 1966, pp. 125-45; D. Hymes (a cura di), *Reinventing Anthropology*, New York, Random House, 1969, trad. it. *Antropologia radicale*, Milano, Bompiani, 1979; G. Leclerc, *Anthropologie et colonialisme*, Paris, Fayard, 1972, trad. it. *Antropologia e colonialismo*, Milano, Jaca Book, 1973; T. Asad (a cura di), *Anthropology and the Colonial Encounter*, London, Ithaca Press, 1973; J. Copans, *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspéro, 1975; E. Said, *Orientalism*, New York, Pantheon, 1978, trad. it. *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli, 1999; J. Clifford, “Power and Dialogue in



Ethnography: Marcel Griaule's Initiation", in G.W. Stocking (a cura di), *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork, History of Anthropology*, vol. I, Madison, The University of Wisconsin Press, 1983, pp. 121-56, ristampato in J. Clifford, *The Predicament of Culture*, cit., trad. it. "Potere e dialogo in etnografia: l'iniziazione di Marcel Griaule", in *I frutti puri impazziscono*, cit., pp. 73-114; N. Thomas, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*, Princeton, Princeton University Press, 1994; J. van Bremen, A. Shimizu (a cura di), *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*, Richmond, Curzon, 1998; P. Wolfe, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*, London, Cassell, 1999.

100. Nelle parole di Richard Fardon, "le condizioni politiche ed economiche erano la premessa perché gli altri venissero costruiti in termini specifici e come tipi particolari di oggetti di conoscenza" (R. Fardon, "General Introduction. Localizing Strategies: The Regionalization of Ethnographic Accounts", in R. Fardon (a cura di), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1990, pp. 1-35, p. 6).

101. Vedi R. Fardon, "General Introduction", cit. Vedi anche A. Gupta, J. Ferguson, "Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology", in A. Gupta, J. Ferguson (a cura di), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, The University of California Press, 1997, pp. 1-29.

102. J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York, Columbia University Press, 1983, trad. it. *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, Napoli, L'Ancora, 2000. Vedi anche M. Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994, trad. it. *Storie del presente. Per un'antropologia dei mondi contemporanei*, Il Saggiatore, Milano, 1997, Cap. 3.

103. Sulla relazione tra etnografia e letteratura di viaggio vedi: M.L. Pratt, "Fieldwork in Common Placet", in J. Clifford, G.E. Marcus (a cura di), *Writing Culture*, cit., trad. it. "Luoghi comuni della ricerca sul campo", in *Scrivere le culture*, cit., pp. 59-88; Id., *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge, 1992; J. Clifford, "Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology", in A. Gupta, J. Ferguson (a cura di), *Anthropological Locations*, cit., pp. 185-222, ristampato in J. Clifford, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997, trad. it. "Pratiche spaziali: il lavoro sul campo, il viaggio e la definizione dell'antropologia come disciplina", in *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Torino, Boringhieri, 1999, pp. 70-121.

104. Sul tema si dovrebbero ricordare almeno i fondamentali saggi di James Clifford, "Sull'autorità etnografica", cit. e "On Ethnographic Allegory", in J. Clifford, G.E. Marcus (a cura di), *Writing Culture*, cit., trad. it. "Sull'allegoria etnografica", in *Scrivere le culture*, cit., pp. 145-74.

105. Questa posizione è stata espressa in modo provocatorio da Roy Wagner e da James Boon attraverso i due slogan dell'"invenzione della cultura" e dell'"esagerazione della cultura": cfr. R. Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980, trad. it. *L'invenzione della cultura*, Milano, Mursia, 1992; J. Boon, *Other*



Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

106. S.A. Tyler, “L’etnografia postmoderna”, cit., p. 184.

107. Queste filiazioni teoriche sono particolarmente evidenti in P. Rabinow, “Le rappresentazioni sono fatti sociali”, cit.

108. Tra gli esempi più famosi di questo stile etnografico si possono ricordare: C. Lacoste-Dujardin, *Dialogue des femmes en ethnologie*, Paris, Maspéro, 1977; J.P. Dumont, *The Headman and I*, Austin, The University of Texas Press, 1978; V. Crapanzano, *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980, trad. it. *Tuhami. Un uomo del Marocco*, Roma, Meltemi, 1995; M. Shostak, *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1981, trad. it. *Nisa. La vita e le parole di una donna !kung*, Roma, Meltemi, 2002; K. Dwyer, *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1982. Vedi anche: K. Dwyer, “The Dialogic of Ethnology”, *Dialectical Anthropology*, 4 (1979), pp. 205-24; D. Tedlock, “The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology”, *Journal of Anthropological Research*, 35 (1979), pp. 387-400, ristampato in D. Tedlock, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Philadelphia, The University of Pennsylvania Press, 1983, pp. 321-80; D. Tedlock, B. Mannheim (a cura di), *The Dialogic Emergence of Culture*, Urbana, The University of Illinois Press, 1995.

109. L’esempio più noto è D. Bahr, J. Gregorio, D. Lopez, A. Alvarez, *Piman Shamanism and Staying Sickness*, Tucson, The University of Arizona Press, 1974, un curioso esperimento di scrittura “a otto mani” frutto della collaborazione fra un antropologo occidentale, uno sciamano, un interprete e un curatore indigeni.

110. Cfr. G. Watson, “Make Me Reflexive, But Not Yet: Strategies for Managing Essential Reflexivity in Ethnographic Discourse”, *Journal of Anthropological Research*, 43 (1987), pp. 29-41; J. Van Maanen, *Tales of the Field*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988; B. Tedlock, “From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography”, *Journal of Anthropological Research*, 47 (1991), pp. 69-94; J. Okely, H. Callaway (a cura di), *Anthropology and Autobiography*, London, Routledge, 1992.

111. La forma del dialogo e quella polifonica, come nota Clifford, postulano sempre l’intervento di un’ autorità esterna, che trascriva materialmente le conversazioni avvenute e, soprattutto, che operi una scelta e organizzazione del materiale. Cfr. J. Clifford, “Sull’ autorità etnografica”, cit., pp. 60ss.

112. “Quella di cultura è un’ idea profondamente compromessa di cui non riesco a fare a meno” (J. Clifford, “Introduction: The Pure Products Go Crazy”, in J. Clifford, *The Predicament of Culture*, cit., trad. it. “Introduzione. I frutti puri impazziscono”, in *I frutti puri impazziscono*, cit., pp. 13-31, p. 23).

113. “[I]n qualsiasi modo venga alla fine superato, il concetto di cultura dovrebbe, penso, essere sostituito da un insieme di relazioni tale da preservare le funzioni relativiste e differenziali del concetto e da sottrarsi all’impiego di essenze cosmopolitiche e di comuni denominatori umani” (J. Clifford, “Recensione a Edward



Said, *Orientalism*”, *History and Theory*, 19 (1980), pp. 204-23, ristampato in J. Clifford, *The Predicament of Culture*, cit., trad. it. “Su *Orientalism*”, in *I frutti puri impazziscono*, cit., pp. 293-316, p. 315). Cfr. anche quanto dice Arjun Appadurai in “Here and Now”, in A. Appadurai, *Modernity at Large*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1996, trad. it. “Introduzione. Hic et nunc”, in *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma, 2001, pp. 13-42, specialmente pp. 27-32.

114. È opportuno precisare che il valore della classificazione è soprattutto espositivo dal momento che in concreto le due dimensioni sono quasi sempre interrelate fra loro.

115. Cfr. J. Clifford, “Traveling Cultures”, in L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler (a cura di), *Cultural Studies*, London, Routledge, 1991, pp. 96-116, ristampato in J. Clifford, *Routes*, cit., trad. it. “Culture in viaggio”, in *Strade*, cit., pp. 27-64.

116. Cfr.: A. Appadurai, “Disjuncture and Difference in Global Cultural Economy”, *Public Culture*, 2 (1990), pp. 1-24, ristampato in A. Appadurai, *Modernity at Large*, cit., trad. it. “Disgiuntura e differenza nell’economia culturale globale”, in *Modernità in polvere*, cit., pp. 45-70; U. Hannerz, *Cultural Complexity: Studies in the Organization of Meaning*, New York, Columbia University Press, 1992, trad. it. *La complessità culturale. L’organizzazione sociale del significato*, Bologna, il Mulino, 1998; Id., *Transnational Connections: Culture, People, Places*, London, Routledge, 1996, trad. it. *La diversità culturale*, Bologna, il Mulino, 2001; A. Gupta, J. Ferguson, “Beyond ‘Culture’: Space, Identity, and the Politics of Difference”, *Cultural Anthropology*, 7 (1992), pp. 6-23, ristampato in A. Gupta, J. Ferguson (a cura di), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham, Duke University Press, 1997, pp. 33-51.

117. Sul tema vedi: J. Clifford, “Diasporas”, *Cultural Anthropology*, 9 (1994), pp. 302-38, ristampato in J. Clifford, *Routes*, cit., trad. it. “Diaspore”, in *Strade*, cit., pp. 299-342; Id., “Indigenous Articulations”, *The Contemporary Pacific*, 13 (2001), pp. 468-90. Vedi anche: S. Hall, “Cultural Identity and Diaspora”, in J. Rutherford (a cura di), *Identity: Community, Culture, Difference*, London, Lawrence and Winhart, 1990, pp. 222-37; R. Rouse, “Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism”, *Diaspora*, 1 (1990), pp. 8-23; W. Safran, “Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return”, *Diaspora*, 1 (1990), pp. 83-99; H.K. Bhabha, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994, trad. it. *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi, 2001.

118. Cfr. J. Clifford, “Introduzione. I frutti puri impazziscono”, cit.; Id., “Identity in Mashpee”, in J. Clifford, *The Predicament of Culture*, cit., trad. it. “Identità a Mashpee”, in *I frutti puri impazziscono*, cit., pp. 317-96; J.-L. Amselle, *Logique métisses. Anthropologie de l’identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990, trad. it. *Logiche meticce. Antropologia dell’identità in Africa e altrove*, Torino, Boringhieri, 1999.

119. Cfr.: U. Hannerz, *La complessità culturale*, cit.; J. Breidenbach, I. Zukrigl, *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*, München, Kunstmann, 1998, trad. it. *Danza delle culture. L’identità culturale in un mondo globalizzato*, Torino, Boringhieri, 2000.



120. Vedi ancora: J. Clifford, “Taking Identity Politics Seriously: ‘The Contradictory, Stony Ground...’”, in P. Gilroy, L. Grossberg, A. McRobbie (a cura di), *Without Guarantees: Essays in Honour of Stuart Hall*, London, Verso, 2000, pp. 94-112; Id., “Indigenous Articulations”, cit., J.-L. Amselle, *Branchements. Anthropologie de l’universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001, trad. it. *Connessioni. Antropologia dell’universalità delle culture*, Torino, Boringhieri, 2001. Si dovrebbe precisare che il senso in cui Clifford parla di “articolazioni culturali” nei suoi lavori più recenti è almeno parzialmente differente dal concetto di “connessione” di Amselle e rimanda alle teorie neogramsciane di Stuart Hall (per cui vedi tra gli altri, S. Hall, “Gramsci’s Relevance for the Study of State and Ethnicity”, *Journal of Communication Inquiry*, 10 (1986), 2, pp. 5-27).

121. U. Hannerz, *La complessità culturale*, cit., p. 339.

122. Cfr. A. Appadurai, “Introduzione. Hic et nunc”, cit., pp. 27-32.

123. J. Clifford, “Su *Orientalism*”, cit., p. 315.

124. C. Kluckhohn, A.L. Kroeber, *Il concetto di cultura*, cit.

125. L’autore ringrazia un anonimo *referee* di *Jura Gentium* per alcune utili osservazioni sul testo.

LETTURE

La nuova frontiera della globalizzazione: l'Islam

Una riflessione a partire da due libri di Olivier Roy

Caterina Arciprete

Attualmente circa un terzo dei musulmani vive in paesi non musulmani: una sorta di egira al contrario. Questo ha numerose implicazioni. Da un punto di vista metodologico la massiccia presenza di musulmani in Europa consente allo studioso europeo d'Islam di avere una conoscenza diretta del fenomeno seppur egli non provenga dall'altra sponda del Mediterraneo. L'osservabilità diretta della realtà musulmana legittima maggiormente gli europei a trattare questo argomento che normalmente si presta ad essere il coacervo di tutte le ideologie. Questa premessa è di rilevante importanza dato che l'autore di riferimento di questa breve rassegna è Olivier Roy, un cittadino francese. Nel momento in cui le frontiere tra occidente ed oriente sono labili e data l'imponente presenza dell'Islam in Europa (in particolar modo in Francia e Gran Bretagna), la provenienza europea dello studioso non costituisce necessariamente un ostacolo alla profonda comprensione del fenomeno.

1. Islam ed immigrazione

Oggi la "questione musulmana" è un argomento di grande attualità nella maggior parte dei Paesi che sono stati (e continuano ad essere) oggetto di una massiccia immigrazione da parte di persone di fede musulmana. Sia l'attitudine assimilazionista della Francia che quella multiculturalista dei Paesi Bassi si sono scontrate con fatti di violenza e con un'escalation d'intolleranza bipartisan da parte della popolazione locale nei confronti della minoranza musulmana. Oggi la presenza di musulmani è vista come un problema di ordine sociale e politico.

Due, nel caso della Francia, sono le domande che Roy pone a questo riguardo:

- *“È davvero l'Islam la minaccia o non dobbiamo forse ritenere che sia l'identità francese ad essere in crisi, tanto da farsi mettere in ginocchio da alcune centinaia di ragazze con il velo e da alcuni predicatori barbuti?”* (1)

In questo senso viene ipotizzata la funzione specchio dell'immigrazione analizzata da Salvatore Palidda nel libro *Mobilità umane* (2), nel quale l'autore riprende alcuni contributi originari di Abdelmalek Sayad (3). Secondo la funzione specchio l'immigrazione rende palese ciò che la nostra società non vuole vedere. Attraverso gli immigrati vengono smascherate le caratteristiche della società d'accoglienza. Alla luce di questa definizione gli immigrati musulmani lungi dal rappresentare una minaccia rendono palese una forte contraddizione della laïcité francese.

La laicità francese, costruita per proteggere lo Stato dall'influenza della Chiesa cattolica, è fortemente ancorata all'idea che bisogna promuovere unicamente un'etica di tipo razionalista non ancorata alla religione. Questa posizione, osserva Roy, seppure rispettabilissima, non può però aspirare ad essere la verità ufficiale. Questo tipo di laicità non raccoglie consensi tra moltissimi credenti. “Se si vuole uscire dalla religione non bisogna erigere la laicità a religione” (4). L'ambiguità, dunque, della laïcité francese, messa in luce dagli immigrati musulmani (si pensi al caso del velo nelle



scuole) è che se in linea teorica essa non mira ad escludere i credenti, ma piuttosto a definire uno spazio di neutralità, nei fatti, diventa un'ideologia chiusa che sostituisce la religione ed impedisce di parlare del dogma.

La seconda domanda che Roy si pone è:

- Il problema ruota intorno all'Islam di per sé, o quello che costituisce il vero problema è il fatto che l'Islam è la religione degli immigrati?

Nel caso in cui il problema sia fatto risalire all'Islam di per sé, quest'assunzione porta ad una serie di ulteriori interrogativi ineludibili. Il problema è l'Islam o il posto che la religione in generale deve occupare nelle società moderne? Se il problema è la sola religione islamica, in quanto il cristianesimo ha vissuto la secolarizzazione e si è adattata allo Stato moderno, mentre l'Islam no, ci dobbiamo chiedere che cos'è che noi consideriamo Islam: un insieme di dogmi presenti nel Corano? Una verità assoluta che può piacere oppure no, ma che bisogna accettare perché non può essere riformulata? "Un monolitico insieme di credenze senza differenziazioni interne, ma soprattutto omogeneo" (5)? In questo modo assumiamo che esista un unico Islam, tesi che contraddice la maggior parte degli studi che riconoscono l'unità e la pluralità dell'Islam. Il messaggio di Maometto si è, infatti, differenziato nei vari contesti in cui si è diffuso, dando luogo ad un Islam europeo per certi versi diverso da quello sviluppatosi nei Balcani o in Asia e senz'altro diverso da quello praticato in Medio Oriente. La presunta rigidità dell'Islam collide con l'evidenza della sua diffusione in contesti più disparati nei quali una posizione granitica ne avrebbe messo in difficoltà la sua stessa sopravvivenza. In secondo luogo, se consideriamo l'Islam come un insieme di norme chiuse, ricadiamo in un errore grave: operiamo una scelta d'interpretazione a vantaggio dei fondamentalisti, legittimiamo loro a rappresentanti dell'Islam, e non consideriamo il mondo reale, molto più composito e complicato. Nonostante questi problemi imprescindibili, molti continuano ad avallare la tesi secondo la quale l'Islam è inconciliabile con le società moderne ed occidentali. I sostenitori di questa tesi si rifanno in particolar modo a tre precisi argomentazioni:

1. Nell'Islam non v'è separazione tra Stato e Chiesa.
2. Nell'Islam vige la sharia che è incompatibile con i diritti umani e con la democrazia
3. I musulmani sono membri dell'umma spirituale e non riconoscono la società politica dei cittadini.

Appoggiare questa tesi è chiaramente sbagliato per tutti i motivi finora elencati: si rifiuta una religione perché "fondamentalista", ma nell'analizzarla si dà ascolto e dunque legittimità alla sola voce fondamentalista. Una palese contraddizione.

Se invece si ritiene che il problema dell'Islam sia legato al fatto che essa è la religione degli immigrati, questo porta a tutt'altre considerazioni e bisogna "dirlo con chiarezza e smettere di farci ossessionare dai versetti del Corano" (6). A dar manforte a questa tesi è il fatto che la religione musulmana dia diversi problemi a seconda dei contesti in cui è calata. In Francia è il velo a destare problemi, in Inghilterra il velo è accettato, mentre è l'hallal ad essere combattuto. Questo sta a dire che non sono le specificità della



religione musulmana ad essere il problema di per sé, quanto il fatto che l'Islam sia la religione più diffusa negli spazi dell'esclusione sociale, le periferie e quanto altro.

Alla luce di quanto detto da Roy, l'Islam spaventa non tanto perché portatore di dogmi che non si combinano bene con quelli occidentali, quanto perché mette in crisi la sovranità degli Stati. L'Islam si muove su più registri: "ghetto comunitarista e il proselitismo conquistatore, la banlieu ed il mondo, il globale ed il locale" (7); alla stregua di ogni altra religione ha una pretesa universalista, ma a differenza delle altre religione che sono emigrate, l'Islam ha un peso demograficamente imponente nelle società d'accoglienza. L'Islam attraverso la sua presa dal basso contribuisce allo sgretolamento degli Stati-nazione che sono già indeboliti dai processi di globalizzazione in atto. L'Islam è vista come una minaccia, ma viene allo stesso tempo trasformata in una risorsa: rifiutando la religione musulmana si crea un'identità europea.

2. Islam fra laicità e secolarizzazione

Abbiamo visto nel precedente paragrafo quali sono i punti su cui maggiormente si concentra il dibattito sull'Islam. Roy allarga il discorso: egli non si chiede se un certo Islam è compatibile con un certo insieme di norme; bensì si domanda se l'Islam possa sopravvivere in un contesto secolarizzato e laico come quello occidentale. La secolarizzazione si distingue dalla laicità: mentre la seconda è una scelta di carattere politico che fa lo Stato nel momento in cui argina lo spazio e la visibilità della religione, con la secolarizzazione s'intende quel processo attraverso il quale la religione non è più al centro della vita sociale dell'uomo. Non è una scelta politica, né implica la scomparsa della religione: con la secolarizzazione "la società si emancipa da una sacralità che non rifiuta direttamente" (8). Mentre con la laicità è lo Stato a determinare il posto della religione, con la secolarizzazione è la società stessa a determinarlo. Un Paese può essere secolare e non laico, oppure laico e non secolare. Sono due processi diversi e distinguibili.

Non esiste un processo di secolarizzazione definibile in astratto. Secondo Roy l'uscita dalla religione avviene nei modi, nei tempi e con certi esiti che dipendono dalla religione stessa. Dunque la secolarizzazione (ed anche la laicità) presente nella maggioranza degli stati europei è di stampo cristiano. Spesso viene detto che la religione cristiana è più compatibile con un contesto di laicità e secolarizzazione di quanto lo sia invece la religione musulmana, considerata ontologicamente più totalizzante. Tuttavia il cristianesimo non si è adattato alla laicità in quanto le Sacre Scritture lo permettono, ma perché quello della Repubblica è stato un processo ineluttabile che il Vaticano non ha potuto che accettare. Questo permette di dire che affinché l'Islam possa essere compatibile con un contesto secolarizzato una riforma teologica non è necessaria. Bisogna smentire, inoltre, la tesi secondo la quale l'Islam non abbia attraversato a sua volta un processo di secolarizzazione. Da un punto di vista politico è palese la secolarità dell'Islam: nei paesi musulmani la fonte del potere è stata sempre temporale, non si è mai avuta una teocrazia. Gli ulema rispettano e legittimano lo Stato. Meno ovvia, è invece la convivenza tra l'Islam ed una secolarizzazione sociale; pur tuttavia antropologi e storici sono d'accordo nel sostenere che essa ci sia stata. E a dimostrazione di quanto dicono evocano gli scenari in cui l'Islam ha vissuto fianco a fianco di culture molto diverse sulle quali non si è imposta.



La laicità di stampo europeo, al contrario, può difficilmente diffondersi nei Paesi musulmani. Ciò che ha permesso la laicità negli Stati europei è stata la compresenza di due fattori: da un lato la presenza di istituzioni ecclesiastiche potenti, dall'altro la sacralizzazione del potere. Combinati insieme questi due fattori hanno permesso l'affermarsi di uno spazio secolare. Nell'Islam sunnita non esiste né sacralizzazione dello Stato né Chiesa, dunque se applichiamo questo modello ai paesi musulmani dovremmo affermare che la nascita di uno stato moderno è una transizione fondamentale verso la laicità.

Questa ipotesi è sbagliata perché non esistono dei processi di secolarizzazione e laicità che sono validi per ogni contesto. Alla stregua della democrazia, la laicità può imporsi per effetto di diversi (anche opposti) fenomeni. La rivoluzione islamica, ad esempio, comportando un'eccessiva politicizzazione della religione ha come effetto il distacco della religione dalla politica.

Alla luce di quanto detto ci chiediamo nuovamente se l'Islam possa vivere in un contesto secolarizzato come quello occidentale. La risposta è complessa. L'Islam ha vissuto delle proprie esperienze di secolarizzazione che però sono profondamente diverse da quelle occidentali. Sicuramente possiamo escludere che la condizione necessaria per una maggiore integrazione dei musulmani sia una riforma teologica dell'Islam. Il problema dell'Islam in Europa è ricollegabile ad una problematica molto più ampia e cioè quella del ruolo della religione in una società laica. La religione crea degli spazi negli spazi. È possibile obbedire alle norme religiose ed al contempo rispettare le norme democratiche? Se è stato possibile per il cattolicesimo lo è senz'altro per l'Islam. E non attraverso una riforma teologica, ma attraverso la partecipazione, l'integrazione ed avendo cura di scegliere a rappresentanti ed interlocutori dell'Islam non i fondamentalisti, né una minoranza umanista liberale, bensì la composita, eterogenea massa di musulmani.

3. Globalizzazione e neofondamentalismo

Quello che viene in mente a molti quando si parla d'Islam sono le sue manifestazioni più intolleranti, chiuse e minacciose. Lungi dal rappresentare l'Islam, esse sono, invece, riconducibili ad un'unica corrente dell'Islam: il neofondamentalismo.

Il neofondamentalismo è figlio delle grandi migrazioni, della secolarizzazione ed è un prodotto della globalizzazione.

Esso gioca un ruolo fondamentale nella ricostruzione identitaria degli immigrati musulmani in occidente. Come messo in luce da Pace (9) sono soprattutto gli immigrati alla terza generazione a sentire l'esigenza di una nuova riformulazione della loro identità socio religiosa. Essi devono fare i conti con un Islam minoritario in una società in cui non c'è evidenza sociale della religione. Tre sono le possibili forme di adesione all'Islam secondo Khosrokhavar (10):

- *l'Islam dell'integrazione*: non c'è rottura con la società d'accoglienza: la fede non è vissuta come un segno di appartenenza ad una comunità, ma come la costruzione di un'identità personale in seno all'identità nazionale;



- *l'Islam dell'esclusione*: la fede funziona come giuntura tra membri che si sentono esclusi e marginalizzati nella società d'accoglienza;
- *la religiosità islamista*: un Islam fortemente ideologico che si pone in totale rottura con la società.

Molto spesso gli individui non aderiscono all'Islam cosiddetto dell'integrazione. Sradicati, isolati essi trovano conforto nelle espressioni più esasperate dell'Islam. L'adesione al neofondamentalismo diventa quindi la scelta sofferente di un individuo solo costretto a vivere in una società secolarizzata in cui le definizioni lecito/illecito proprie della sua tradizione non sono più applicabili. Destruzzurato e deterritorializzato l'Islam neofondamentalista diventa il possibile sviluppo della ricerca identitaria musulmana. L'altro possibile sviluppo è l'adesione ad un Islam umanista (che verrà analizzato nel prossimo paragrafo).

Il neofondamentalismo fa quindi leva sulla crisi identitaria sofferta dagli immigrati, sul loro isolamento e sul loro smarrimento (non necessariamente sulla loro povertà). Esso fa tabula rasa di tutto ciò che non è Corano e si attiene alla più rigorosa interpretazione dello stesso. Vede la cultura come una minaccia, non solo quella occidentale: è il concetto stesso di cultura ad essere mortificato dai neo fondamentalisti. “La *déculturnation assumée et transformée en projet refondateur*” (11). “Il grande errore del culturalismo è di ritenere che il fondamentalismo sia la riattivazione della dimensione religiosa di una cultura “tradizionale” mentre i fondamentalismi moderni sono parte integrante di un processo di deculturazione” (12). Vengono rotti i rapporti con la civiltà d'origine e viene proposto un codice unico, omogeneo ed adattabile a qualsiasi contesto. Alimentato dalla secolarizzazione il neofondamentalismo n'è a sua volta un fattore determinante: il born again s'isola completamente dalla società comportando un ulteriore distacco della sfera religiosa da quella sociale. La globalizzazione fornisce gli strumenti per la realizzazione di un'umma immaginaria a cui partecipano tutti coloro che hanno tagliato i ponti con i contesti di partenza ed aderiscono a questo nuovo Islam. Essi rifiutano la concezione imperialista ed economica della globalizzazione, ma si nutrono di essa attraverso tutti i mezzi che essa offre: mobilità ed internet. La globalizzazione ha un ruolo determinante nell'affermarsi di gruppi fondamentalisti: se da un lato essa alimenta l'individualismo, l'omologazione, la deculturazione e indebolisce gli Stati (abbiamo visto come uno Stato forte sia un determinante della laicità), dall'altro offre ai fondamentalisti i suoi linguaggi e le reti comunicative.

4. Islam umanista

Nel precedente paragrafo abbiamo visto come il neofondamentalismo sia il possibile sviluppo di una ricostruzione identitaria all'interno di un contesto secolarizzato come quello Occidentale. Un'altra possibile evoluzione è quella che vede un'adesione ad un Islam “umanista”. Entrambe le ricostruzioni sono centrate sull'individuo: solo in questo modo si può creare un'identità che sia adattabile a qualsiasi contesto sociale. Neofondamentalismo e Islam umanista hanno dunque le stesse basi: centralità dell'individuo, rapporto diretto con Dio, ricerca della salvezza. Nel momento in cui le autorità religiose si sono indebolite e si è persa l'evidenza sociale della religione, l'adesione all'Islam diventa una scelta non più imposta, ma personale. L'Islam umanista



teorizzato da Tarik Ramadan fa perno sulla spiritualità dell'individuo. L'etica e i divieti permangono, ma lungi dall'essere visti come un'adesione al conformismo sociale essi divengono genuine espressioni di fede, e dunque possono essere oggetto di scelta. In una società che non impone nulla, anche il velo è una sincera dimostrazione di fede. Ciò che è in gioco è la realizzazione personale dell'individuo nel suo rapporto con Dio e non la stretta osservanza dei dogmi. È un Islam che consente all'individuo di non sentirsi solo (Roy sottolinea a tal proposito il gran numero delle conversioni che avvengono nelle carceri), ma, a differenza del neofondamentalismo, che pone un grosso accento sulla ricerca dell'umma, qui l'individuo non è solo in quanto è con Dio.

L'Islam umanista non è elitario, esso al contrario insiste sulla semplicità e la razionalità piuttosto che sul suo senso politico. Tarik Ramadan dà una risposta all'interrogativo: "come può un buon musulmano vivere in occidente?" La risposta è l'adesione all'Islam umanista che comportando l'interiorizzazione dell'Islam permette all'individuo di conciliare la sua fede col contesto secolarizzato in cui vive.

Le due ricostruzioni identitarie che abbiamo visto hanno delle pesanti ricadute sull'integrazione del cittadino musulmano nei Paesi occidentali. Egli potrebbe non sentire più il bisogno di entrare a far parte della comunità civile del Paese d'accoglienza, sostituita dall'umma immaginaria nel primo caso e dalla completa dedizione a Dio nel secondo.

5. Internet: luogo dell'umma

Sappiamo che per umma s'intende la comunità di fedeli musulmani in quanto tali, al di là della loro nazionalità. La diffusione d'Internet ha permesso la creazione di un'umma che si concretizza a livello virtuale.

Internet ha democratizzato l'accesso al sapere in generale, ed anche quello religioso. Il sapere religioso non è più monopolio dello Stato, o di pochi ulema, ma è plasmato da molti ed accessibile a tutti coloro che hanno accesso alle nuove tecnologie. Pur tuttavia il sapere che viene diffuso è nella maggior parte dei casi un insieme di nozioni, semplice, omogeneo e d'influenza salafita. A dispetto delle potenzialità offerte dal mezzo, il sapere diffuso attraverso internet è dogmatico, chiuso e non lascia spazio al confronto ed alla discussione. Questo perché tale "muslim public sphere" (13) non risponde all'esigenza di conoscenza, volontà e costruzione, bensì rappresenta il luogo di un Islam deterritorializzato in cui "l'individuo cherche sur la Toile la communauté impossible à construire dans la société concrète où il vit" (14).

La maggior parte dei siti sono rivolti ad individui deterritorializzati, raramente ci sono dei consigli che rimandano a dei luoghi fisici esistenti, la lingua più comune è l'inglese, il messaggio è omogeneo e banalizzato.

L'umma virtuale che si crea è dunque composta da un coacervo d'individui isolati e privi di riferimenti che trovano in Internet risposte e saperi che le società secolarizzate in cui vivono non gli danno. L'accento è posto anche in questo contesto sull'individuo, ma tale individualizzazione non comporta una diversificazione del pensiero, né creatività, bensì solamente "une autoconfirmation du conformisme, une quête d'un consensus normatif" (15).



Internet diventa un fattore deculturante che alimenta il processo di secolarizzazione attraverso una netta divisione tra la società quotidiana e quella virtuale nella quale viene vissuta l'esperienza religiosa.

In sintesi lo sviluppo di Internet favorisce da un lato espressioni di apprendimento individuali dal momento che l'internauta può accedere al corpus dottrinario senza passare per un intermediario, dall'altro favorisce l'affermazione di un Islam deculturato senza storia né cultura.

6. Conclusioni

Oggi l'Islam è un fenomeno che non si sottrae alla globalizzazione. A ben vedere, infatti, l'Islam subisce ed accompagna la globalizzazione. Favorendo l'immigrazione e la mobilità essa crea degli individui sradicati dalle proprie origini, culture e tradizioni. I musulmani oggi sono più che mai figli della globalizzazione: cittadini globali, spesso studiano fuori e soprattutto si reislamizzano in occidente. Per quanto chiuso e dogmatico possa essere una certa espressione dell'Islam saremmo miopi se la vedessimo come una religione recintata: l'Islam oggi è un fenomeno globale che si nutre di Internet per raggiungere l'umma immaginaria.

L'Islam universale è dunque il risultato delle spinte globalizzatrici. È un Islam nuovo, sradicato da orizzonti culturali definiti e riformatore rispetto alle scuole tradizionali. È un Islam che preoccupa gli Stati d'accoglienza, poiché essendo deterritorializzato, globale e senza progetto sociale o economico non s'interessa allo Stato, dunque "lo Stato non fa presa su di esso, in quanto agisce in uno spazio diverso" (16).

L'Islam globale, nonostante dichiarati battaglia al modello economico liberista, di fatto trae dalla globalizzazione degli indubbi privilegi anche in termini di beni materiali, alimentando quella sovrapposizione tra mondo occidentale e musulmano che rende ogni discorso ispirato ad uno scontro di civiltà fuorviante e sbagliato.

In sintesi possiamo dire che la globalizzazione favorisce la diffusione di tendenze neofondamentaliste ed alimenta il consolidamento di un'umma virtuale che va a svantaggio dei processi di integrazione locali. Inoltre, indebolendo gli stati nazione, la globalizzazione mina una delle condizioni che hanno permesso l'affermarsi della laicità nei paesi occidentali.

Come considerazione personale mi soffermerei sulla grandissima attualità di questi discorsi: risale ad una decina di giorni fa la dichiarazione da parte del Presidente della Camera Gianfranco Fini il quale ha affermato che gli Imam in Italia dovrebbero predicare in italiano per evitare un occultato incitamento all'odio.

È palese che esista una questione "Islam" anche in Italia. Anche qui essa è stata esacerbata a partire dall'11 Settembre 2001. Ciò che ha reso negli anni a venire la comunicazione sempre più difficile è stato l'aver affidato il dibattito sull'Islam a soggetti più o meno qualificati che hanno dato vita a dibattiti sterili se non ottusamente polarizzati. A ben vedere la situazione è molto complessa: il mondo musulmano è attraversato da una forte spinta globalizzatrice che crea così tante fratture, che oggi è assolutamente sbagliato parlare dell'Islam come di un tutt'uno religioso, geografico e culturale. Le sfaccettature di questo mondo sono così tante che per poterle analizzare c'è



bisogno di un occhio attento che, non solo non si faccia condizionare dal fascino delle teorie manichee alla Huntington, ma guardi anche con interesse alle recenti ricerche che, esaltando l'importanza storica del Mediterraneo, rendono la dicotomia occidente-orientale fuorviante e datata.

Note

1. O. Roy, *Islam alla sfida della laicità*, Venezia, Marsilio Editore, 2008, p. 14.
2. S. Palidda, *Mobilità umane*, Milano, Cortina, 2008.
3. A. Sayad, *La doppia pena del migrante. Riflessioni sul "pensiero di stato"*, in "aut aut", 275 (1996), p. 10.
4. O. Roy, *Islam alla sfida della laicità*, cit., pp. 39-40.
5. E. Pace, *Sociologia dell'Islam*, Roma, Carocci, 2004, p. 194.
6. O. Roy, *Islam alla sfida della laicità*, cit., p. 15.
7. O. Roy, *Islam alla sfida della laicità*, cit., p. 59.
8. O. Roy, *Islam alla sfida della laicità*, cit., p. 33.
9. E. Pace, *Sociologia dell'Islam*, cit., pp. 193 ss.
10. F. Khosrokhavar, *L'islam des jeunes en France*, Paris, Flammarion, 1998.
11. O. Roy, *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002, p. 159.
12. O. Roy, *Islam alla sfida della laicità*, cit., p.101.
13. O. Roy, *L'Islam mondialisé*, cit., p.179.
14. O. Roy, *L'Islam mondialisé*, cit., p.187.
15. O. Roy, *L'Islam mondialisé*, cit., p.196.
16. O. Roy, *Islam alla sfida della laicità*, cit., p. 121.