DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, COMUNICAZIONE E SPETTACOLO

DOTTORATO DI RICERCA IN
Filosofia e Teoria delle Scienze Umane

XXVII Ciclo
Cattedra di Filosofia Politica
(SPS/01)

Dimensione politico-culturale della cittadinanza e strumenti del paradigma democratico nelle analisi di Seyla Benhabib. Processi migratori, conflitti interculturali ed esigenze di trattamento differenziato

Dottorando:
Nicola Cotrone

Docente Tutor:
Prof.ssa Federica Giardini

Docente Coordinatore del Dottorato:
Prof. Riccardo Chiaradonna

Anno Accademico 2013-2014

INDICE

Introduzione	
Una premessa generale: cittadinanza, appartenenza e rappresentanza democratica, partecipazione discorsiva e democrazia deliberativa, iterazione democratica e cosmopolitismo	1
Capitolo I – Nuovi statuti di cittadinanza: sviluppi socio-culturali, istituzioni, processi migratori e diritti umani	
1.1 – Crisi e critica della cittadinanza contemporanea: da pilastro dello Stato-Nazione a problema della globalizzazione	19
1.1.1 – Cittadinanza: una premessa sul termine	20
1.1.2 – Declino e nuovi statuti di Cittadinanza	23
1.1.3 – L'istituto giuridico della cittadinanza tra Thomas Humphrey Marshall e Jürgen Habermas	32
1.2 – Crisi della territorialità e migrazioni internazionali	37
1.2.1 – Territorialità e principio di cittadinanza: un lento logoramento	37
1.2.2 – Migrazioni e diritti umani all'appartenenza	47
1.3 – Sovranità, diritti e libertà comunicativa	50
1.3.1 – Teoria del discorso e confini	55
1.3.2 – Alcune riflessioni su diritti umani e diritti fondamentali nel pensiero giuridico di Luigi Ferrajoli	61
1.3.1.1 – L'universalità implica l'inalienabilità	64
1.3.1.2 – Differenze tra diritti fondamentali e diritti di proprietà	65
1.4 – Il paradosso dell'Unione Europea: una cittadinanza peculiare stretta tra "duplice cittadinanza" e permanente estraneità	68
1.4.1 – La cittadinanza nell'Unione Europea	68
1.4.1.1 – È possibile istituire la cittadinanza europea attraverso i Trattati?	74
1.4.2 – La doppia cittadinanza: orientamenti e partecipazione politica negli Stati membri dell'Unione Europea	79
1.4.3 – Il "vento di Tampere" … non basta	85
1.4.4 – Paradossi e doppia estraneità nella riflessione di Seyla Benhabib	93
Capitolo II – Etica del discorso e libertà comunicativa: Seyla Benhabib e l'identità culturale dell'Altro tra narrazione e democrazia deliberativa	
2.1 – Il Sé nelle reti di interlocuzione: l'identità culturale e il rapporto narratività-Sé	99
2.1.1 – Identità, inclusione e binomio pensiero-linguaggio nella narrazione	105
2.2 – Il "costrutto narrativo" di Seyla Benhabib: dalla concezione "essenzialista" delle culture al costruttivismo sociale	113
2.2.1 – Il risvolto narrativo della cultura e l'"atteggiamento normativo"	117
2.2.2 – Narrazione e processi deliberativi	121
2.2.3 – Il modello costruttivista della cultura proposto da Benhabib, l'idea di "rete di interlocuzione" avanzata da Charles Taylor e l'interpretazione della cultura di Will Kymlicka	124
2.3 – Il punto di vista universalistico e l'etica del discorso di Benhabib. La distinzione tra: regime razionale-argomentativo, regime narrativo-pratico razionale e rapporti tra universalismo interattivo/Altro generalizzato/Altro concreto	128
2.3.1 – Il valore decontestualizzante della comunicazione linguistica: l'etica del discorso in funzione universalista	130

2.3.2 – La partecipazione politica all'interno della sfera pubblica e la terza via di Jürgen Habermas	137
2.3.3 – George Herbert Mead: il "Sé" e la capacità di modificare il modello di comportamento sociale	140
2.3.4 – L'universalismo interattivo: possibile strumento di consapevolezza dell'altrui alterità	143
2.3.5 – Il passaggio dall'*altro generalizzato* all'*altro concreto*	145
2.4 – I fondamenti dell'etica del discorso e normativi che giustificano il modello democratico deliberativo di Seyla Benhabib. Un punto di partenza per affrontare le lotte multiculturaliste e la necessità di un nuovo fondamento di legittimità: tra deliberazione democratica e razionalità pratica	149
2.4.1 – Il modello democratico deliberativo: una premessa	149
2.4.2 – La necessità di un nuovo modello deliberativo per affrontare le lotte multiculturaliste: l'approccio di Seyla Benhabib	155
2.4.3 – I nuovi apporti alla democrazia delibrativa di Seyla Benhabib	165
2.4.4 – Processi deliberativi e razionalità pratica	170
2.4.5 – I principi degli assetti pluralistici multiculturali della sfera pubblica	176
2.4.6 – Alcune conclusioni: critiche e risposte	180
Capitolo III – Analisi e strumenti per un nuovo paradigma democratico. La pratica delle "iterazioni democratiche" e la politica giusgenerativa premesse per una cittadinanza cosmopolitica	
3.1 – Legittimità democratica e potenzialità delle iterazioni democratiche	191
3.1.1 – Legittimità democratica e sua rappresentanza: il rapporto tra confini territoriali e appartenenza politica	191
3.1.2 – La sfera delle interpretazioni giuridiche e lo spazio ermeneutico nel quale operare interventi iterativi	205
3.1.3 – "Iterazioni democratiche" e loro implicazioni nella teoria del discorso	215
3.2 – Cosmopolitismo, iterazioni democratiche e politica giusgenerativa	220
3.2.1 – Iterazioni democratiche e processi "giusgenerativi": possibili soluzioni per un nuovo cosmopolitismo	224
3.2.1.1 – La politica giusgenerativa (*Jurisgenerative politics*)	230
3.2.2 – Diritti umani e processi giusgenerativi	233
3.2.3 – I processi di iterazione democratica e la "riappropriazione" dell'origine del significato: la politica giusgenerativa in alcuni casi empirici	237
3.2.3.1 – "L'affaire du foulard" e la sfida alla tradizione francese di "laïcité" e "neutralité" dello Stato	241
3.2.3.1.1 – Premessa	241
3.2.3.1.2 – Breve analisi del caso e alcune considerazioni	242
3.2.3.1.3 – Le "buone ragioni" per affrontare la "minaccia" identitaria	252
3.2.3.2 – L'apparente sentenza rivoluzionaria del caso giudiziario Shah Bano tra prescrizioni islamiche e diritto di famiglia	255
3.2.3.2.1 – Identità e autonomia della comunità o identità e autonomia individuale?	263
3.2.3.3 – Una breve riflessione sul caso dell'insegnante tedesca Fereshta Ludin	266
3.3 – Il diritto cosmopolitico di Immanuel Kant e il cosmopolitismo federale auspicato da Seyla Benhabib	271
3.3.1 – "Cosmopolitismo" o "democrazia": alcuni interrogativi	274

3.3.2 – Diritto cosmopolitico kantiano e crimini contro l'umanità: luci e ombre	280
3.3.3 – Norme cosmopolitiche e sovranità statale	289
Capitolo IV – Benhabib in dialogo: Taylor, Rawls, Beitz, Pogge, Walzer	
4.1 – Charles Taylor: un confronto su identità, relazioni dialogiche, politica del riconoscimento	297
4.1.1 – Riconoscimento identitario o riconoscimento della collettiva espressione di sé?	298
4.1.2 – Identità, cultura, racconto e riconoscimento nella prospettiva di Seyla Benhabib e Charles Taylor	313
4.2 – John Rawls: la prospettiva stato-centrica e i problemi sollevati dalle migrazioni internazionali	324
Premessa	324
4.2.1 – Benhabib e Rawls: confini aperti o chiusi?	329
4.2.2 – Le migrazioni: il risultato di interdipendenze e interrelazioni tra i popoli	335
4.2.2.1 – "Popoli" … più che individui	336
4.2.3 – La distinzione tra popolo e stato	340
4.2.4 – La contraddizione di una società democratica … "chiusa"	345
4.2.5 – Un cosmopolitismo … dei popoli e non degli individui	351
4.3 – Charles Beitz e Thomas Pogge: un confronto su giustizia globale, politica redistributiva e cosmopolitismo federale	354
4.3.1 – Posizione originaria e redistribuzione	357
4.3.2 – Thomas Pogge e Charles Beitz: uno sguardo alla giustizia distributiva globale e alla cooperazione internazionale	362
4.3.3 – Le organizzazioni economiche internazionali alla prova della giustizia globale e del principio di redistribuzione delle risorse	366
4.3.4 – Le obiezioni al redistribuzionismo globale per una prospettiva federalista cosmopolitica	371
4.3.5 – Conclusioni	380
4.4 – Michael Walzer: un confronto sul "declino della cittadinanza"	383
4.4.1 – L'assolutismo del sovrano democratico nello stabilire le condizioni del primo ingresso degli immigrati	383
4.4.2 – Michael Walzer: la conservazione della coesione culturale e il diritto a limitare i flussi	389
4.4.3 – Conclusioni	396
Conclusioni	399
Appendice: *Intervista a Seyla Benhabib* (Firenze, 28 giugno 2014)	407
Seyla Benhabib: la passione e l'esperienza fenomenologica al servizio della filosofia politica	408
Bibliografia completa delle opere e dei saggi di Seyla Benhabib in lingua inglese e italiana (Aggiornata a maggio 2015)	440
Bibliografia critica	449
Bibliografia generale delle opere e dei testi citati e consultati	453
Web bibliography e sitografia della normativa e delle Istituzioni	468
Bibliografia specifica dei temi e degli argomenti trattati nei Capitoli	470

INTRODUZIONE

«... anche a fronte del collasso delle concezioni tradizionali della sovranità, il monopolio sul territorio continua a essere esercitato attraverso le politiche migratorie e di cittadinanza».
(Benhabib S., *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, 2004)

Una premessa generale: cittadinanza, appartenenza e rappresentanza democratica, partecipazione discorsiva e democrazia deliberativa, iterazione democratica e cosmopolitismo

Il presente lavoro di ricerca, partito nel 2012 dalla riflessione sui rapporti tra individuo/comunità, appartenenza e multiculturalismo, identità culturale e lotte per il riconoscimento[1], si poneva il seguente interrogativo: **è possibile dare oggi una risposta e offrire una soluzione alla questione delle lotte interculturali con strumenti validi ed adeguati alle molteplici esigenze di trattamento avanzate in nome della differenza culturale?** Quali sono questi strumenti e in quali apparati (normativo-politico-istituzionali) si possono rintracciare tali soluzioni?

Abbiamo ritenuto che la riflessione critica della filosofa e politologa turco-americana Seyla Benhabib (Eugene Meyer Professor of Political Science and Philosophy at Yale University - New Haven - Connecticut)[2] potesse sostenerci in questa ricerca. Pertanto nel corso del 2013 la

[1] Questi temi sono stati indagati a partire dal dibattito inaugurato da Charles Taylor e Jürgen Habermas nella pubblicazione: Taylor C., Habermas J., *Multiculturalism and 'the politics of recognition'*, Princeton University Press, Princeton 1992, trad. it. *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli Editore, Milano 2008. In questo saggio Taylor intuisce, all'interno del multiculturalismo, la questione del riconoscimento e dedica gran parte del testo ad analizzare come, per l'individuo, il riconoscimento della propria identità culturale possa diventare il "programma" principale del multiculturalismo del Novecento. Con l'espressione «dilemma del riconoscimento» Taylor intende la pluralità delle culture e nega l'esistenza di un valore culturale universale. Tale concetto, come vedremo, sarà ripreso e ampliato da Seyla Benhabib in *La rivendicazione dell'identità culturale* (2002). L'analisi tayloriana parte dalla svolta settecentesca in cui gli intellettuali europei passano dalla ricerca "dell'onore" alla ricerca del "riconoscimento" e si conclude prendendo in esame un "caso concreto" di politica di riconoscimento come quello dei canadesi francofoni del Québec. L'analisi del testo mette in primo piano, oltre al dilemma multiculturale, anche il problema dell'identità personale, intersoggettiva e culturale. Interlocutore privilegiato di Taylor è il filosofo tedesco Jürgen Habermas che, riguardo al diritto al riconoscimento inteso sia come riconoscimento di una *varietà culturale* sia come riconoscimento paritario, sviluppa la riflessione nella direzione di un aggiornamento dello "Stato costituzionale democratico". Se si concorda che il riconoscimento della *varietà culturale* è un giusto punto di partenza per qualsiasi discussione sui valori umani comuni si dovrà riconoscere che lo *Stato costituzionale* è, secondo Habermas, la sola cornice entro cui può essere condotto questo dibattito. Il principio da cui parte Habermas per rispondere e contrastare le conclusioni di Taylor è basato sul «diritto moderno che si fonda su rapporti statalmente sanciti di riconoscimento intersoggettivo. Da ciò i diritti che ne derivano tutelano l'integrità di soggetti giuridici considerati individualmente» [Ivi, p. 63]. Quindi ciò che veramente conta è tutelare i soggetti individuali anche se, prosegue Habermas, dal punto di vista, morale e giuridico, l'integrità di ciascun singolo dipende dai rapporti di riconoscimento intersoggettivo stabiliti all'interno di uno Stato costituzionale. Tali principi habermasiani saranno determinanti, come vedremo, per comprendere le ragioni (giuridico-politiche) che hanno portato Benhabib a prendere le distanze dal suo maestro tedesco.

[2] Seyla Benhabib è nata a Istanbul nel 1950. Già docente di Teoria Politica presso l'Università di Harvard è attualmente Eugene Meyer Professor of Political Science and Philosophy presso la Yale University. Nel 1977 ha conseguito il dottorato in filosofia presso la stessa Università. Dal 1979 al 1981 é stata Alexander von Humboldt Fellow a Starnberg e Francoforte e si è avvicinata al pensiero di Jürgen Habermas. Ha studiato filosofia, politica e storia del pensiero femminile a Boston, presso la New School for Social Research e si è occupata di teoria critica, filosofia politica e femminismo. È stata docente ospite presso le università di Costanza, Francoforte e Macerata. Dal 1986 al 1992 é stata coeditrice di "Praxis International". È stata presidente della Eastern Division della

nostra attenzione si è focalizzata sulla figura e il pensiero della filosofa americana che, più di tutti, negli ultimi anni, ha elaborato in profondità il tema della dimensione culturale all'interno della cittadinanza e proposto un modello di democrazia deliberativa in risposta al dilemma del multiculturalismo.

Attraverso la sua rivisitazione e ridefinizione della democrazia deliberativa è riuscita ad approfondire il complesso paradigma democratico teorizzando complessi processi di cooperazione reciproca all'interno della sfera pubblica (forme di *iterazione democratica*) che hanno contribuito a dare luogo a forme di politica giusgenerativa.

Il suo paradigma democratico non segue più un modello di tipo "razionale-comunicativo" (come teorizzato da Habermas nell'*Etica del discorso*) o prettamente istituzionale (come auspicato da James Bohman[3] e Joshua Cohen[4]) ma, partendo dall'analisi dell'identità culturale, propone un modello politico di tipo *intensivo* che, nell'indagare aspetti innovativi e limiti, offra gli strumenti più idonei per risolvere i conflitti interculturali. Uno degli strumenti più interessanti e stimolanti da lei proposto riguarda le "iterazioni democratiche" che vengono messe in atto da procedure discorsive di deliberazione democratica.

Nel sintetizzare le sue analisi sono stati messi in evidenza i seguenti temi: a) il multiculturalismo culturale in rapporto con l'istituto della cittadinanza; b) il problema della frammentazione e della "doppia" cittadinanza; c) i confini e la sovranità nazionale; d) relazione tra principio di

American Philosophical Association nel biennio 2006-2007 e ha ricevuto una borsa di ricercatore presso il Wissenschaftskolleg di Berlino nel 2009. Per il suo contributo alla comprensione delle tematiche interculturali ha vinto i seguenti premi: Ernst Bloch (2009), Leopold Lucas (2012) e il recentissimo Meister Eckhart del 19 maggio 2014 a Colonia in Germania. È stata insignita della laurea "honoris causa" dalle Università di Utrecht, Valencia e dalla Boğaziçi University di Istanbul.

Ha indagato le relazioni della teoria critica della società con la tradizione del pensiero politico e con l'etica contemporanea e propone un **progetto di etica universale che risente delle suggestioni di Habermas. Intende altresì integrare il pensiero femminile e il criticismo all'interno di un'etica dialogica che prospetta l'atto etico come capacità di entrare in relazione con il punto di vista dell'*altro*.** I suoi studi si sono anche focalizzati sul rapporto con il modello dell'etica del discorso proposto da Habermas e la politica liberale delle democrazie occidentali. In *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996) ha inoltre approfondito il pensiero politico di Hannah Arendt.

Tra le sue opere più important: *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, Columbia 1986; con Cornell D. (a cura di), *Feminism as critique - Essays on the politics of gender in late-capitalist societies*, Polity Press, Cambridge 1987; (nel 1994 sempre l'editore Polity ha pubblicato la seconda edizione); con Dallmayr F. R. (a cura di), *The Communicative Ethics Controversy*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge 1988 (1990 2^ ed.); *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge 1992; *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002; trad. it. *La rivendicazione dell'identità culturale - Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005; *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; trad. it. *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006; *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford 2006; trad. it., *Cittadini globali - Cosmopolitismo e democrazia*, Il Mulino, Bologna 2008.

[3] Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, Mit Press, Cambridge 1997; Bohman, J. *Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy*, Mit Press, Cambridge 1996.

[4] Cohen J., *Deliberation and Democratic Legitimacy*, in Hamlin A., Pettit P. (a cura di), *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, Blackwell, London 1989. Successivamente questo saggio è stato inserito anche in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, Mit Press, Cambridge (Mass.) 1997. Nello stesso testo, di Joshua Cohen, è stato inserito anche un altro saggio: Cohen J., *Procedure and substance in deliberative democracy*.

appartenenza, rappresentanza democratica e crisi dello stato-nazione; e) il rapporto tra cosmopolitismo e politica giusgenerativa. I fenomeni di incontro e scontro fra gruppi culturali diversi e spesso in opposizione fra loro, è il punto di partenza delle sue riflessioni sin da *Strange multiplicities - The politics of identity and difference in a global context* (1997) e *«Nous» et «les Autres»: The Politics of Complex Cultural Dialogue in a Global Civilization* (1999) per arrivare al più recente *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (2002)[5] dove la sua riflessione su questi temi diventa più organica e sistematica. Ella ritiene che questa sia la sfida più grande che la politica e la filosofia politica debbano affrontare. Il pluralismo è una realtà che non può più essere rimandata e le democrazie liberali devono proporre nuovi strumenti filosofici e risorse metodologiche per comprendere tale moltitudine di culture diverse ed in conflitto fra loro. La teoria politica sia da un punto di vista istituzionale che politico è stata incapace di valorizzare le peculiarità delle molteplici identità culturali finendo per sminuirne il significato all'interno di un quadro istituzionale superato.

1. Cultura e democrazia deliberativa

Se il costruttivismo metodologico non ha saputo dare una risposta al multiculturalismo ed è rimasto indifferente ai relativi problemi senza riuscire a suggerire soluzioni percorribili, Benhabib riformula un modello di democrazia deliberativa che, applicato nella prassi quotidiana delle democrazie liberali, può essere un valido strumento teorico efficace per far convivere le diverse identità socio-culturali presenti all'interno della sfera pubblica. L'idea di Behnabib è che la democrazia deliberativa rispecchi da vicino, nella sua particolare pratica democratica, la natura stessa delle diverse *culture*.

Per Benhabib l'inclusione democratica da un lato e la "conservazione" delle culture dall'altro non si escludono a vicenda. La parità democratica e le pratiche deliberative sono conciliabili con «la sperimentazione culturale e i nuovi progetti giuridici e istituzionali che favoriscono il pluralismo culturale»[6]. È attraverso la riflessione sull'identità culturale, sulla legittimazione

[5] Benhabib S., *Strange Multiplicities - The Politics of Identity and Difference in a Global Context*, in Samatar A. I. (a cura di), *The Divided Self - Identity and Globalization*, Macalester International Vol. 4, Macalaster International Publications-Macalaster College, St. Paul 1997, pp. 27-56. Il saggio è consultabile nella versione PDF all'indirizzo on-line: http://digitalcommons.macalester.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1078&context=macintl; Benhabib S., *«Nous» et «les Autres»: The Politics of Complex Cultural Dialogue in a Global Civilization*, in Joppke C., Lukes S. (a cura di), *Multicultural Questions*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 44-62; Benhabib S., *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002; trad. it. *La rivendicazione dell'identità culturale - Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005.

[6] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale - Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 10.

democratica e sugli sviluppi più recenti del suo modello di democrazia deliberativa[7], definito "dinamico" e fondato su una "concezione binaria"[8], che sarà possibile tentare una soluzione ai nuovi conflitti culturali.

In relazione alla nozione di identità culturale Benhabib compie principalmente un'analisi dei rapporti tra: cultura e politica, cultura e democrazia, cultura e cittadinanza[9]. Nel lavoro sin qui svolto, e in tutte le opere della filosofa americana prese in esame, si è cercato di tenere presente alcune domande di riferimento: come lavora Seyla Benhabib a proposito di queste questioni? Quale approccio intende adottare per affrontare il rapporto tra cultura e politica? E, soprattutto, cosa succede quando gli aspetti culturali si confrontano con le questioni di politica della cittadinanza?

Seyla Benhabib nel porre l'accento **sull'aspetto negoziale del concetto di cultura** sviluppa il suo pensiero elaborando principalmente tre punti: il concetto di *narrazione*, il significato di *cultura*, il valore della *democrazia deliberativa* alla luce delle più recenti rivendicazioni identitarie e di trattamento differenziato[10]. Il suo intento è duplice: da un lato dimostrare come la sua «visione delle culture come narrazioni essenzialmente controverse e internamente scisse sia compatibile con l'impegno a difendere l'etica del discorso»[11]; dall'altro approdare ad una democrazia deliberativa (*sintesi* del suo lavoro) giustificata dal fatto che le capacità di negoziazione e narrazione hanno il loro naturale sbocco proprio in una democrazia partecipativa e non più rappresentativa[12]. Il multiculturalismo, così come è inteso da Benhabib, non prevedendo una

[7] Benhabib ha iniziato la sua indagine sulla democrazia deliberativa a partire da un punto di vista "filosofico-comunicativo" così come propone il suo maestro Jürgen Habermas in due delle sue opere più importanti: *Teoria dell'agire comunicativo* (1981) e *Etica del discorso* (1983).

[8] Per la filosofa americana l'*approccio binario* alle questioni e ai conflitti multiculturali è inteso come collaborazione costruttiva, all'interno della sfera pubblica, tra i compiti delle istituzioni formali e legislative e le associazioni informali dei cittadini e dei movimenti sociali. Quest'ultima è definita "sfera pubblica non ufficiale" ed è lo spazio che movimenti, associazioni civili, culturali, religiose e politiche hanno conquistato per affermare i diritti all'interno della società civile. La democrazia deliberativa deve essere imperniata su tali movimenti e associazioni. A differenza di Rawls, secondo il quale una soluzione ai problemi multiculturali va trovata nella rivisitazione giuridica dei diritti liberali, Benhabib ritiene che la sfera pubblica «si compone della conversazione e della disputa anonime e incrociate che discendono dalle attività dei vari gruppi. È in questo ambito che i conflitti e la politica multiculturali trovano il posto che compete loro». [Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 43].

[9] Cfr. Benhabib S., *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, New York 2006; trad. it. *Cittadini globali: cosmopolitismo e democrazia*, Il Mulino, Bologna 2008.

[10] La "novita" della democrazia deliberativa - a parere di Benhabib - consiste nel rendere manifesto il bisogno di ampliare i confini della partecipazione nell'ambito della "sfera pubblica con funzioni politiche", affidando alla discussione pubblica il compito, piu ampio, non solo di sensibilizzare l'opinione pubblica su temi e questioni rilevanti per la collettivita, ma anche di aprire concreti spazi di partecipazione per la costruzione di soluzioni comuni. La promessa di concedere ai cittadini di esprimere la propria opinione, riconoscendo loro capacità sia "cognitive" che di valore morale che emergono nella discussione pubblica, è un riconoscere loro una concreta sovranità che va ad unirsi a quella più tradizionale di esprimere la propria volontà per mezzo dello strumento elettorale.

[11] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 11.

[12] Attraverso il costruttivismo sociale (uno strumento epistemologico utilizzato da Benhabib) è possibile, secondo l'autrice, costruire un processo di negoziazioni culturali che sfocia in una cittadinanza fondata sul *dialogo* preludio per il modello di democrazia deliberativa.

visione unitaria della cultura (tipica dell'essenzialismo culturale) non ritiene più l'individuo come un'entità omogenea e organica ma come il risultato di una trama di «narrazioni e fedi contrastanti in una biografia irripetibile» (Benhabib 2005, p. 37). La rappresentazione di sé viene esplicitata proprio attraverso la narrazione. Il modello deliberativo benhabibiano pone quindi al centro un individuo inteso come un essere capace di narrazione che ridefinisce la propria cultura e, allo stesso tempo, la trasforma attraverso le proprie azioni. All'interno della stessa cultura convivono e si scontrano molteplici ridefinizioni e narrazioni di sé che sfociano in una prospettiva dialogica. Da sempre intesa come emblema caratteristico della distinzione sociale, la cultura è ora sinonimo di identità attraverso cui richiedere riconoscimenti giuridici e possibilità di accedere alle risorse dello stato al fine di preservare e tutelare le proprie specificità culturali. Benhabib non crede alla purezza delle culture anzi le definisce come

> «complesse pratiche umane di significazione e rappresentazione, organizzazione e attribuzione, frazionate al proprio interno da narrazioni in conflitto. Le culture si costituiscono attraverso complessi dialoghi con altre culture [...]. Se accettiamo l'idea che le culture sono complesse al loro interno e che per loro natura possono essere messe in discussione, allora meritano il nostro appoggio le lotte per il riconoscimento che ampliano il dialogo democratico mediante la denuncia del carattere esclusivo e gerarchico degli assetti culturali esistenti»[13].

Le culture non sono entità statiche né monolitiche; esse variano nel tempo e continuamente subiscono dall'interno, non soltanto dall'esterno, un processo di significazione, dotandosi di nuovi significati o recuperandone alcuni impliciti.

Per questo motivo Benhabib crede che la dimensione della democrazia deliberativa possa essere inclusiva delle diverse identità culturali, che per natura non sono così diverse dallo schema democratico e dialogico della stessa democrazia deliberativa. Proprio quest'ultima potrebbe essere la sede appropriata per portare all'esterno questo processo continuo di narrazione, oggettivazione e auto-rappresentazione delle culture, includendo gli stessi processi, proposti dalle altre culture, all'interno del dialogo politico. Le culture sono «creazioni, o meglio, ri-creazioni e negoziazioni ininterrotte degli immaginari confini tra "noi" e l'"altro"» (Ivi, p. 27), tant'è che il dialogo non è un processo interno esclusivo delle singole culture.

Affermata la sostanziale identità della struttura della democrazia deliberativa con la struttura delle identità culturali, queste non devono più rinunciare a parti delle loro rivendicazioni per entrare a far parte dell'arena politica in quanto si va affermando il passaggio da una discussione "privata" ad un dialogo "pubblico", così come Benhabib già nel 1992 auspicava in *Situating the Self*[14].

---

[13] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 9.

[14] Cfr. Benhabib S., *Situating the Self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Polity Press, Cambridge 1992, pp. 107-113.

Il sistema di ampliamento dell'arena democratica tranite l'inclusione di più culture nel dibattito pubblico permetterà, sempre più spesso, il passaggio da fenomeni culturali di chiusura, motivati dalla difesa e dall'affermazione di sé in opposizione all'*altro* da sé, a processi di ibridazione fra culture diverse. In un gioco di ampliamento democratico del dialogo politico, i cittadini possono decidere se proporre nuove narrazioni e rappresentazioni della propria cultura, che subiscono l'influenza del contatto con le altre presenti sulla scena politica, attraverso processi di intersezione. In tal modo, anche i confini fra le diverse culture minoritarie e fra culture minoritarie e cultura dominante iniziano ad offuscarsi, a farsi sempre impalpabili, dando origine ad un processo di integrazione che non è centrato sul livellamento delle differenze culturali giustificato da principi universalistici di base, in cui le culture minoritarie devono rinunciare a narrazioni di sé per essere riconosciute, né la cultura dominante deve concedere privilegi normativi, attualizzati da interventi specifici, quindi non egualitari, che spesso rafforzano il senso di appartenenza e l'individualità culturale fingendo soltanto di creare integrazione.

Benhabib confida nel tentativo di conciliare l'universalismo normativo con il pluralismo culturale, sostenendo le proposte della democrazia deliberativa e ridefinendo il concetto di "cultura" come entità dinamica, frazionata e in dialogo verso se stessa.

Nel sostenere inoltre la posizione del costruttivismo sociale, Benhabib vuole mettere in evidenza, nell'ambito della prospettiva narrativa delle azioni e della cultura, il punto di vista dell'agente sociale, di colui, cioè, che partecipa dei processi socio-culturali, esperendo rituali e simboli della propria tradizione ma, allo stesso tempo, rifuggendo la visione onnicomprensiva e totalizzante tipica dell'osservatore esterno. Le culture, asserisce Benhabib, si rappresentano, per mezzo di narrative controverse, e ciò accade per due ragioni di fondo: da un lato identifichiamo ciò che facciamo attraverso le descrizioni che di volta in volta utilizziamo, dall'altro mettiamo in atto atteggiamenti valutativi che vanno a decretare la bontà o meno delle narrazioni con le quali descriviamo ciò che ci circonda e noi stessi, tant'è che «human beings live in an evaluative universe»[15]. In conclusione, gli orizzonti culturali si appresentano attraverso opposizioni binarie proprio perché gli esseri umani vivono in un universo valutativo, e ciò implica la fragilità delle linee di demarcazione con le quali i gruppi incessantemente si ridefiniscono.

3. Iterazioni democratiche, globalizzazione e cosmopolitismo

La velocità di diffusione della globalizzazione è direttamente proporzionale a quella delle migrazioni, un fenomeno che pone problematiche identitarie che è sempre più urgente

[15] «Gli esseri umani vivono in un universo valutativo» (Mia la trad.) [Benhabib S., *The Struggle Over Culture - Equality and Diversity in the European Public Sphere*, in Multiculturalismo, Post-filosofie, Cacucci, Bari 2006, pag. 81].

affrontare. Seyla Benhabib a partire dal suo *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, propone una soluzione alle esigenze di una società relativista e chiusa attraverso le "iterazioni democratiche" accettando favorevolmente un federalismo cosmopolitico e democratico.

Le "iterazioni democratiche"[16], sono intese da Benhabib come "complessi processi pubblici di argomentazione, deliberazione e scambio" che permettono di individuare un possibile punto di equilibrio tra i principi universalistici del diritto e le rivendicazioni particolaristiche che mirano alla "giusta appartenenza" al fine di trovare un compromesso etico-politico nelle norme che consentono l'accesso alla cittadinanza e alla comunità politica[17].

Benhabib si dice favorevole a un federalismo cosmopolitico, ad un rafforzamento dei diritti dei rifugiati, dei richiedenti asilo e degli immigrati, purché venga rispettata la volontà degli organismi democratici territorialmente definiti, di chi è cioè destinato ad accogliere i nuovi arrivati. Il tema è reso più importante e delicato dalla sempre più rapida globalizzazione che, avendo sfilacciato la sovranità statale e il modello westfaliano, ha consentito una forte accelerazione delle migrazioni transnazionali.

Le migrazioni "portano alla ribalta il dilemma costitutivo che sta al cuore delle democrazie liberali", vale a dire le rivendicazioni del diritto sovrano all'autodeterminazione e l'adesione ai principi universali dei diritti umani. Una possibile soluzione per Benhabib potrebbe essere quella di riconoscere a rifugiati e richiedenti asilo al primo ingresso il diritto morale ad accedere ad una comunità politica differente. Ciò è l'espressione di una libertà umana che favorisce condizioni di vita migliori in un mondo che deve essere condiviso con propri simili e dove *nessun essere umano è illegale*. Tuttavia, precisa Benhabib, non vanno mai perse di vista le esigenze della comunità di accoglienza. Per assecondare tali diritti si deve iniziare a pensare a confini che siano "porosi" (*porous borders*), più che aperti[18]. Ai processi di "iterazione

[16] *Iterazione* è un termine introdotto nella filosofia del linguaggio da Jacques Derrida nel suo *Signature Event Context*, 1972. Il saggio *Signature Event Context,* ha avuto una storia editoriale alquanto complessa: nella sua prima versione, il saggio è stato scritto per una conferenza sul tema della "Comunicazione" tenuto al Congres international des Societes de philosophie de langue francaise (nell'agosto del 1971 a Montreal, Canada) ed è stato pubblicato in francese negli Atti del Congresso. Il saggio è stato poi inserito in Derrida's Marges de la Philosophy è pubblicato dall'Editore Minuit nel 1972. La prima traduzione in inglese è di Samuel Weber e Jeffrey Mehlman ed è apparsa nel Primo volume della di una pubblicazione seriale dell'editore Glyph nel 1977. Successivamente è apparso nella traduzione di Alan Bass in Margins of Philosophy (University of Chicago Press, 1982). Infine il saggio è stato inserito, insieme a *Limited Inc abc*, (scritto dall'autore francese in risposta al saggio di John R. Searle *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*) in una raccolta di suoi scritti tradotti in lingua inglese: Derrida J., *Limited Inc*, Northwestern University Press, Evanstone 1988.

[17] All'interno delle istituzioni politiche e giuridiche, così come nella sfera pubblica delle democrazie liberali, ciò potrà avvenire appunto per mezzo di «**complessi processi pubblici di argomentazione, deliberazione e scambio che hanno luogo tra le diverse istituzioni giuridiche e politiche e nelle associazioni della società civile, attraverso i quali le rivendicazioni e i principi universalistici dei diritti vengono contestati e contestualizzati, invocati e revocati, proposti e situati**». [Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 143].

[18] «My vision of "porous borders" entails the acceptance of the dynamic interconnectedness and interdependency of societies in a world economy. While from a social-scientific point of view, the interrelationships between poverty and migrations are hard to establish (it is not the world's most poor who migrate), I believe that open and flexible markets for economic migrants are not only beneficial for the receiving economies but are also defensible in moral

democratica" sarà affidato il compito di modificare, ogni volta, il confine (normativo-istituzionale) precedentemente accettato dalla comunità.

L'attuale rinascita di interesse per la cittadinanza cosmopolita offre un fondamento normativo, per esempio per lo status di rifugiato, alternativo all'offerta sui diritti garantita dall'attuale modello westfaliano. La cittadinanza cosmopolita è quindi fondamentale per ciò che Seyla Benhabib definisce "i diritti degli altri", la cui continua espropriazione rende sempre più povera l'istanza democratica. Benhabib infatti sostiene che:

> «... le crescenti incongruenze normative tra le norme internazionali sui diritti umani, in particolare se riferite ai "diritti degli altri" - migranti, rifugiati e richiedenti asilo -, e le affermazioni della sovranità territoriale sono le insolite caratteristiche di questo nuovo paesaggio»[19].

Una filosofia cosmopolitica, oggi, è più rispondente e congruente alle esigenze di una governance mondiale rispetto a realtà politiche e sociali legate all'arcaico modello westfaliano?

Per Benhabib "cosmopolitismo" significa riconoscere che gli esseri umani sono persone morali che hanno il diritto di essere protetti dalla legge grazie ai diritti di cui godono. Il diritto giuridico a godere di diritti è proprio dell'essere umano e non è subordinato all'appartenenza ad uno stato o all'essere membri di una nazione. Il cosmopolitismo

> «also suggests that national borders in the twenty-first century are becoming increasingly porous and that justice within borders and justice beyond borders are interconnected, even if conflicts can and do arise between the two. From the outset, this human rights-related cosmopolitan position gave rise in Jürgen Habermas's work to concerns with the the "inclusion of the other", regardless of national origins»[20].

terms because the means to seek an adequate livelihood is a fundamental human right. However, we also have to accept the right of self-governing communities to determine *certain* conditions of entry as well as membership». («La mia visione di "frontiere porose" comporta l'accettazione di dinamiche di interconnessione e interdipendenza delle diverse società all'interno di un'economia mondiale. Mentre da un punto di vista scientifico-sociale, le interrelazioni tra la povertà e le migrazioni sono difficili da stabilire (la povertà nel mondo non è maggiore rispetto alle migrazioni), credo che per i migranti, un'economia di mercato così aperta e flessibile non sia solo un beneficio economico ma sia un'opportunità anche in termini morali, perché la ricerca di mezzi per un sostentamento adeguato è un diritto umano fondamentale. Tuttavia, dobbiamo anche accettare che le comunità più piccole, che si autogovernano, abbiano il diritto di determinare alcune condizioni di ingresso, nonché di appartenenza»). (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations*, op. cit., p. 453].

[19] Ivi, p. 5.

[20] «Il cosmopolitismo suggerisce anche che i confini nazionali nel XXI secolo sono sempre più "porosi" e che la giustizia all'interno dei confini, così come quella al di là dei confini, sono interconnesse tra loro. Tra le due condizioni possono anche sorgere conflitti. Fin dall'inizio, tale posizione cosmopolita correlata ai diritti umani ha dato origine, nel lavoro di Jürgen Habermas a preoccupazioni inerenti "l'inclusione dell'altro", a prescindere da quali fossero le origini nazionali». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Cosmopolitanism and Democracy from Kant to Habermas*, in Blätter für deutsche und Internationale Politik 6/2009, p. 65]. Nel presente lavoro è stata consultata la versione inglese tradotta dal tedesco da Aingeal Flanagan (giugno 2012), disponibile sul sito tedesco del "Goethe Institut" nella sezione *Magazine*, all'indirizzo: http://www.goethe.de/ges/prj/map/mag/ute/en9507770.htm. Questo saggio è stato scritto da Benhabib nel 2009 in occasione di una doppia ricorrenza: quella legata all'ottantesimo compleanno di Jürgen Habermas (al quale è dedicato anche *Claiming Rights across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty*, scritto nello stesso anno), e quella, di carattere più personale, relativa ai trent'anni trascorsi dal suo arrivo in Germania (autunno 1979), come borsista della Fondazione Alexander von Humboldt per studiare con Habermas presso l'Istituto Max Planck di Starnberg. In questa circostanza Benhabib dichiara che sin dall'inizio ella ha considerato Habermas come una figura contemporanea di primissimo piano nel panorama della tradizione del cosmopolitismo. A tal proposito si veda il

Il mancato riconoscimento dei diritti di cittadinanza e, ancora prima, dei diritti fondamentali della persona umana, mettono in evidenza la tensione "costitutiva" della legittimità democratica delle collettività nazionali, vale a dire quella tensione «tra le rivendicazioni di diritti umani universali e le identità culturali e nazionali particolaristiche»[21].

La stretta interconnessione tra contesti di vita locali e dimensione globale, è tipico di un modello di organizzazione politica della società caratterizzato da processi di esclusione sociale e nuove forme di disuguaglianza. Sotto questo specifico aspetto (come vedremo nel § 1.2.2) emerge in modo sempre più stridente la contraddizione tra la garanzia, nell'ambito del regime giuridico del diritto internazionale, del diritto di *emigrazione* (libertà di movimento attraverso le frontiere in uscita) e la mancata garanzia del diritto di *immigrazione*, cioè il diritto ad entrare in un paese (Dichiarazione Universale dei diritti dell' Uomo del 1948, art. 13). Il paradosso, mette in evidenza Benhabib, è quello che proprio la Carta dei diritti fondamentali

> «non dice nulla sugli *obblighi* degli Stati a garantire l'ingresso agli immigrati, ad accordare il diritto di asilo, e a concedere la cittadinanza ai residenti e ai *denizens* (residenti permanenti senza pieni diritti)»[22].

4. Demarcazioni nella globalità: cittadinanza, appartenenza, rappresentanza democratica o de-territorializzazione?

In due diversi saggi, *Transformations of Citizenship - The Case of Contemporary Europe*, del 2002 e *Democratic Exclusions and Democratic Iterations - Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism*, del 2007, Benhabib si sofferma a lungo sul problema della rappresentanza democratica in relazione al principio di appartenenza territoriale. È uno sviluppo del suo pensiero che si contrappone alle diverse voci del dibattito internazionale su "frammentazione", "declino" della cittadinanza e crisi della sovranità territoriale[23], in cui sostiene che nonostante la rappresentanza democratica implica delimitazioni (*representation*

---

lavoro di Robert Fine e Will Smith, *Jürgen Habermas's Theory of Cosmopolitanism*, in Constellations: an International Journal of Critical and Democratic theory, Vol. 10, n. 4 (2003), pp. 469-487.

[21] Benhabib S., *Cittadini globali - Cosmopolitismo e democrazia*, op. cit., p. 48.

[22] Ivi, p. 43.

[23] Pur condividendone, per grandi linee le analisi, Benhabib non accetta le conclusioni di coloro che lei stessa suddivide in due correnti di pensiero: da un lato Ong (1999), Soysal (1994) e Rosenau (1997) che nell'analizzare la "frammentazione" dell'*istituto* della cittadinanza, sostengono una cittadinanza *post-nazionale* attraverso cui si auspica una dissociazione tra identità politiche e appartenenza nazionale; dall'altro abbiamo la "scuola del declino della cittadinanza"(*the decline of citizenship school*) che, come scrive la stessa autrice di Yale, comprendono sia "civici repubblicani" che comunitaristi - Michael Sandel, David Jacobson, Michael Walzer – i quali ritengono che il declino dello stato-nazione sia dovuto all'incremento delle norme internazionali riguardo ai diritti umani o a causa di un'adesione troppo marcata al cosmopolitismo che hanno provocato la "svalutazione" dell'istituto e delle pratiche di cittadinanza (*the devaluation of citizenship as institution and practice*). Per altri versi, gli stessi teorici, non chiudono le porte all'immigrazione, ma solo a quella di un certo "tipo", infatti «essi tendono a favorire l'integrazione di quegli stranieri che "sono come noi" e che possono diventare "cittadini modello"». («they tend to favour the incorporation of those foreigners who "are like us", and who can become the "model citizen"»). [Benhabib S., *Transformations of Citizenship: The Case of Contemporary Europe*, in Government and Opposition: An International Journal of Comparative Politics, Vol. 37, n. 4 (2002), p. 449].

involves demarcation)[24] non è scontato che tali demarcazioni debbano coinvolgere necessariamente i confini di uno stato nazionale[25].

In questi due lavori infatti Benhabib afferma sia che «citizenship entails membership in a bounded community» (**la cittadinanza comporta l'appartenenza a una comunità limitata**)[26], sia che «representation involves demarcation» (**la rappresentanza democratica prevede demarcazioni**)[27]. Dall'analisi di queste affermazioni si evince che, nonostante il fenomeno della globalizzazione (sostenuto anche dagli enormi flussi migratori) abbia allargato i confini, per la cittadinanza e la rappresentanza democratica sia ancora necessaria una demarcazione territoriale. Questa, secondo Benhabib, non è da ricercarsi necessariamente all'interno di confini nazionali[28] ma all'interno di una comunità di stati, come potrebbe essere quella europea, che sarebbe un buon punto di partenza per quella confederazione federale auspicata da Kant:

> «the right to determine the boundaries as well as identity of this community are fundamental to democracy; therefore, the argument goes, economic and political globalization threaten to undermine citizenship»[29].

Vogliamo sottolineare che non c'è in Benhabib contraddizione tra questo tipo di affermazione e quelle che auspicano un ricollocamento dei diritti di cittadinanza all'interno di un contesto trans-nazionale. Il "territorio" delimitato di Benhabib è un territorio più ampio di quello di uno stato-nazione, è un territorio cosmopolitico e le proposte dei sostenitori del "declino della cittadinanza", che intendono trovare modalità diverse di appartenenza politica, sono state sempre vaghe (*have been invariably vague*), tanto che

> «the institutional and normative practices that need to accompany deterritorialized and cosmopolitan citizenship have not been articulated»[30].

---

[24] Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations*: *Dilemmas of "Just Membership" and Prospects of Cosmopolitan Federalism*, in European Journal of Political Theory, Vol. 6, n. 4 (2007), p. 448.

[25] «... Whether this demarcation must involve national boundaries is certainly questionable». (Mia la trad.) [Ibidem].

[26] Benhabib S., *Transformations of Citizenship*, op. cit., p. 448.

[27] Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations*, op. cit., p. 448.

[28] «The crises of the nation-state, along with globalization and the rise of multicultural movements, have shifted the lines between citizens and residents, nationals and foreigners. Citizenship rights today must be resituated in a transnational context. How can private and public autonomy be reconfigured? How can we do justice both to the republican ideal of self-governance and the liberal ideal of the equal value of liberty?». («Le crisi dello Stato-nazione, insieme con la globalizzazione e l'aumento dei movimenti multiculturali e migratori hanno spostato le linee di demarcazione tra cittadini e residenti, e cittadini e stranieri. I diritti di cittadinanza oggi devono essere ricollocati in un contesto trans-nazionale. Come può essere riconfigurato il rapporto tra autonomia privata (del singolo individuo) e pubblica? Come possiamo trovare un punto di equilibrio tra l'ideale repubblicano di autogoverno e l'ideale liberale del pari valore della libertà?». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Borders, Boundaries, and Citizenship*, in Political Science and Politics, Vol. 38, n. 4 (2005), p. 674].

[29] «Il diritto di determinare i confini e le identità di questa comunità sono fondamentali per la democrazia, ne consegue che la globalizzazione economica e politica sono una minaccia per la cittadinanza». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Transformations of Citizenship*, op. cit., pp. 448-449].

[30] «Le pratiche istituzionali e normative che devono accompagnare la cittadinanza deterritorializzata e cosmopolita non sono state articolate». (Mia la trad.) [Ivi, p. 449].

D'accordo con i sostenitori della "cittadinanza deterritorializzata", secondo i quali le identità politiche non devono essere impostate secondo criteri stato-centrici, i confini della comunità civile e dello stato nazionale non devono coincidere. Nonostante ciò

> «democratic commitment to locality which may be smaller or larger than the nation-state is significant, and as I shall argue, democratic governance implies drawing boundaries and creating rules of membership at some locus or another. Even if we grant that the boundaries of communities of self-governance and those of the nation-state are not coterminous, this does not alleviate the burden of articulating principles of political membership»[31].

In particolare nel saggio *Democratic Exclusions and Democratic Iterations: Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism* (2007)[32], così come in *I diritti degli altri* (2004), Benhabib distingue i diversi approcci teorici alla chiusura democratica tra: *cultural-communitarian*, *civic-republican* e *cosmopolitan-federalist*. Ma al di là delle differenze tra i tre diversi modi di intendere il valore della cittadinanza democratica il fulcro della questione sulla quale intende soffermarsi l'autrice e che la preoccupa è: «the *logic of democratic representation*» cioè la *logica della rappresentanza democratica* perché è a partire da questo principio che può sorgere la necessità di una chiusura della legislazione democratica.

La rappresentanza può oggi seguire dei parametri diversi dalla stessa residenza territoriale, infatti

> «il principio discorsivo della legittimazione - secondo il quale tutti coloro che sono soggetti alle conseguenze dell'adozione di una certa norma devono avere voce nella sua articolazione - conduce certamente a una moltiplicazione dei luoghi di rappresentanza e partecipazione discorsiva»[33].

Essendo la rappresentanza democratica responsabile nei confronti di una specifica comunità la legislazione democratica contempla il principio della chiusura.

In questo saggio l'autrice torna a riflettere, dopo tre anni, sul testo di *I diritti degli altri* (2004) e tenta di dare delle risposte ad alcune critiche che si sono succedute nel corso degli anni,

---

[31] «L'impegno democratico nella realtà locale, che può essere inferiore o più grande di quello assunto all'interno dello stato-nazione è significativo, e come spiegherò, è proprio la gestione democratica che implica la definizione di confini e la creazione di precise regole di appartenenza ad un certo "luogo" o ad un "altro". Anche se ammettiamo che i confini di comunità di autogoverno e quelli dello Stato-nazione non coincidono, questo non ci solleva dal compito di dover indagare e regolamentare principi di appartenenza politica». (Mia la trad.) [Ivi, p. 448].

[32] È già nel titolo *Democratic Exclusions and Democratic Iterations: Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism*, (European Journal of Political Theory, Vol. 6, n. 4 (2007), pp. 445-462) che troviamo riassunti i temi cui si sta dedicando la filosofa americana negli ultimi anni: esclusione democratica, iterazioni democratiche, diritto di appartenenza e federalismo cosmopolitico. Il saggio è ora inserito anche in Benhabib S., *Dignity in adversity - Human rights in troubled times*, Polity, Cambridge-Malden 2011, pp. 138-165. Nello stesso anno pubblica anche *Just Membership in a Global Community*, in Macalester Civic Forum, Vol. 1, n. 1 (2007), pp. 45-61.

[33] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 175.

ribadendo[34] l'intenzione di colmare una grossa lacuna che si è andata creando nel pensiero politico filosofico contemporaneo a proposito dell'*appartenenza politica*:

> «con *appartenenza politica* intendo analizzare i principi e le pratiche volte a integrare stranieri e forestieri, immigrati e nuovi arrivati, rifugiati e richiedenti asilo, nei sistemi politici esistenti»[35].

Quella che nelle democrazie liberali occidentali è stata una delle principali conquiste, vale a dire il principio di cittadinanza, ed è diventato la principale categoria attraverso la quale nel mondo moderno si è definito il principio di *appartenenza* «è stato disaggregato o scorporato in elementi diversi causando la rovina della sovranità statale»[36].

Se, come ritiene Benhabib, «representatives are actors who impersonate the ones who authorize them»[37], allora il problema della rappresentanza democratica è intrinsecamente connesso al problema della demarcazione dei confini. Infatti per Benhabib la "rappresentanza comporta delimitazioni" (*representation involves demarcation*) (*Democratic Exclusions*, p. 448) e, per essere più rigorosi, è la legislazione democratica a richiedere una "chiusura" in quanto la rappresentanza democratica ha una limitata responsabilità nei confronti di uno specifico popolo. Sino ad oggi il principio della rappresentanza si è configurato come un modello che vive su tre presupposti: l'*appartenenza* ad un territorio delimitato, l'*accesso* ad una comunità democratica, la *residenza* nella stessa.

In un contesto globale nel quale l'ideale di "autosufficienza territoriale" fa ormai fatica ad affermarsi e, allo stesso tempo, contraddice il principio della *interdipendenza* dei popoli legata ad esigenze economico-finanziarie, commerciali e comunicative sempre più internazionali, solo una normativa di diritto internazionale legittimata dagli stati sovrani può cogliere la complessità giuridica di una società globale priva di frontiere. Nell'assistere al fallimento dell'ideale dell'autosufficienza territoriale il principio che regola l'autogoverno democratico è fondato sull'autonomia pubblica, il criterio secondo il quale anche i destinatari della legge **devono essere coinvolti** nella creazione e formulazione delle stesse. **Ma allora, si domanda Benhabib, è possibile coniugare oggi la partecipazione democratica e l'autonomia pubblica fuori dal paradigma dell'omogeneità del popolo e dell'autosufficienza territoriale? E, ancora, è possibile intendere e realizzare una rappresentanza democratica che non tenga più conto dell'ideale dello stato-nazione?**

---

[34] «In *The Rights of Others*, I intended to fill this lacuna in contemporary political thought by focusing on *political membership*». [Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations: Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism*, in European Journal of Political Theory, Vol. 6, n. 4 (2007), p. 446].

[35] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 1.

[36] «... Has been disaggregated and unbundled into diverse elements, and state sovereignty has been frayed». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic Exclusions*, op. cit. p. 446].

[37] «I rappresentanti sono attori che impersonano coloro che li autorizzano». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations*, op. cit., p. 448].

Se è vero che, da un lato, il sistema stato-nazione, così come è stato inteso all'interno del modello westfaliano[38], non è più in grado di adempiere al compito di essere il paradigma della rappresentanza democratica, è anche vero, come sostiene la politologa di Yale, che:

> «What we cannot change, despite all institutional configurations, is the *logic of representation* which forces delineation or demarcation of units of representation from one another. Even world citizenship within a federated structure cannot solve this riddle. Frankly, this conclusion is not particularly troubling, since the source of much global injustice is not the necessity of demarcating representative units from one another but the fact that the nation-state structures which have hitherto housed democracies have become increasingly frayed in allocating the principles of membership and democratic voice fairly. Whether we think of the decisional units involved in first admittance of migrants, refugees and asylum seekers as today's nation states or tomorrow's nested and decentred sovereignties, which reconfigure "rights, territory and authority" (Saskia Sassen) along new lines, we still face the normative question which Means poses: Once we are prepared to accept this human right to membership, we must still ask how many new members (and hence how much value pluralism) we can absorb before we overwhelm the iterative process of democratic nation-building»[39].

I modelli che possono essere analizzati e che si riconfigurano all'interno dell'espressione democratica che esprime forme di cittadinanza sia sub-nazionale che trans-nazionale sono stati messi in evidenza nel suo *I diritti degli altri* (2004). Qui l'idea di "cittadinanza flessibile", democrazia deliberativa, iterazione democratica sono tutte forme di espressione della cittadinanza democratica e hanno tutte in comune l'esigenza di mantenere in vita il principio di appartenenza territoriale quale fondamento della rappresentanza democratica. Infatti

> «si tratti della residenza in città come Amsterdam, Londra o Francoforte, ovvero della doppia cittadinanza tra Messico, El Salvador, Repubblica Dominicana e Stati Uniti, il modello di rappresentanza democratica che ho implicitamente assunto dipende dall'accesso, dalla residenza e, in ultima analisi, dall'appartenenza a un territorio circoscritto»[40].

---

[38] La pace di Westfalia del 1648 pose fine alla cosiddetta guerra dei trent'anni, iniziata nel 1618, e alla guerra degli ottant'anni, tra la Spagna e le Province Unite. Con il trattato di Westfalia si inaugurò un nuovo ordine internazionale, un sistema in cui gli Stati si riconoscono tra loro proprio e solo in quanto Stati, al di là della fede dei vari sovrani. Assume dunque importanza il concetto di sovranità dello stato e nasce una comunità internazionale molto simile a come la si intende oggi.

[39] «Ciò che non possiamo cambiare, nonostante tutte le proposte di nuove configurazioni istituzionali, è la *logica della rappresentanza* che impone, agli stessi enti e istituzioni di rappresentanza politica, delimitazioni o demarcazioni gli uni nei confronti degli altri. Anche la stessa cittadinanza mondiale, all'interno di una struttura federata, non può offrire una soluzione a tale enigma. Ma francamente questa conclusione non è particolarmente problematica poiché la fonte di tanta ingiustizia a livello globale non risiede nell'esigenza di permettere che le istituzioni della rappresentanza creino limiti le une alle altre, ma nel fatto che le strutture dello stato-nazione, che hanno finora ospitato le democrazie, sono sempre più frammentate (*frayed*) relativamente alla concessione dei principi di appartenenza ed espressione democratica. Sia che pensiamo alle istituzioni, come gli stati-nazione di oggi, che assumono decisioni in merito al primo ingresso dei migranti, dei rifugiati e richiedenti asilo, o alle sovranità annidate e decentrate del domani che riconfigurano i "diritti, il territorio e l'autorità" (come auspica Saskia Sassen) lungo nuove direttrici, dobbiamo ancora affrontare la questione normativa posta da Means: "Una volta che siamo disposti ad accettare il diritto umano all'appartenenza, dobbiamo ancora chiederci come possiamo integrare i numerosi nuovi membri (quindi che valore diamo al pluralismo) prima che distruggiamo il processo iterativo di costruzione democratica della nazione». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations*, op. cit., pp. 448-449].

[40] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 175.

5. Dall'autogoverno democratico ai "confini porosi": legittimazione democratica e partecipazione discorsiva

Il perno attorno al quale ruotano le riflessioni di Benhabib e grazie al quale può tentare una risposta alle domande poste è il principio discorsivo della legittimazione[41]. È sulla base di tale principio discorsivo che Benhabib discute tutti i temi e che abbiamo affrontato nel presente lavoro di ricerca:

a) appartenenza e cittadinanza democratica all'interno dello Stato-Nazione e sovranità e legittimazione democratica, rimandano a principi democratici che seppur ancora attuali hanno avuto origine in un tempo passato;

b) frammentazione della cittadinanza e sensazione di permanente estranietà avvertita dai migranti che testimoniano sia la condizione che sta attraversando lo statuto della cittadinanza, sia l'angoscia di immigrati, richiedenti asilo e rifugiati nel momento presente;

c) processi di iterazione democratica, politica giusgenerativa e "cittadinanza flessibile", nuovi fenomeni democratici e prassi giuridico-normative che, seppur già in atto, rappresentano la politica del futuro.

Benhabib individua una possibile chiave di lettura proprio nel principio della teoria del discorso perché è possibile che la rappresentanza democratica segui coordinate diverse dalla residenza territoriale secondo il principio discorsivo per il quale tutti coloro che sono coinvolti nel rispetto di una norma devono esserne stati anche gli autori della sua formulazione:

> «Poiché la teoria del discorso formula una prospettiva morale universalistica, essa non può limitare la portata della *conversazione morale* solo a coloro che risiedono all'interno di confini nazionali riconosciuti; deve considerare la conversazione morale come potenzialmente estendibile a tutta l'*umanità*»[42].

In tal modo la partecipazione discorsiva potrebbe allargarsi e arricchire quei luoghi deputati alla rappresentanza. I confini nazionali sono superati grazie alla *conversazione morale*: l'*etica del discorso* habermasiana[43] (che già rappresentava un'apertura rispetto alle democrazie istituzionali che includevano i cittadini escludendo tutti gli *altri*) è superata grazie al riconoscimento anche

[41] Sul tema della legittimazione democratica Benhabib si era già espressa nel saggio *Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy*, [Benhabib S., *Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy*, in "Constellations", Vol. 1, n. 1 (1994), pp. 26-52]. Successivamente a questo saggio il principio di legittimazione sarà legato ai temi dell'etica del discorso.

[42] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit. p. 11. Nell'ottica delle nuove rivendicazioni di appartenenza politica, multiculturali e riconfigurazioni delle diverse espressioni democratiche, la teoria del discorso riprende vigore e offre a Benhabib una possibile soluzione ai quesiti posti.

[43] «A essere validi sono soltanto quelle norme e quegli ordinamenti istituzionali normativi che possano essere accettati da tutti gli interessati in particolari situazioni argomentative dette discorsi» [Ivi, p. 10]. Cfr. anche: Habermas J., *Etica del discorso*, Ed. Laterza, Roma-Bari 1993; Benhabib S., *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press/Blackwell Publishers, Cambridge-Oxford 1992, pp. 29-67; Benhabib S., *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002; trad. it. *La rivendicazione dell'identità culturale - Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 147-156.

del valore morale dell'*altro* e non solo razionale[44]. Le premesse dell'etica del discorso, così come è rielaborata da Benhabib, possono essere estese al terreno dell'appartenenza politica se sono supportate da nuove ed ulteriori elaborazioni normative come i processi di iterazione democratica e le pratiche di politica giusgenerativa. Il cosmopolitismo trova una sua giustificazione epistemologica proprio in questo nesso tra le nuove premesse dell'etica del discorso e i processi iterativi e giusgenerativi.

Tuttavia, rileva la politologa di Yale, dobbiamo tener conto che esiste un'importante correlazione tra autogoverno democratico e rappresentanza territoriale[45] infatti, come precisa in *Democratic Exclusions and Democratic Iterations* (2007):

> «Precisely because democracies enact laws that are binding on those "who authorize them", the scope of democratic legitimacy needs to be circumscribed by the demos which has bounded itself as a people on a given territory»[46].

E non a caso, sulla scia delle intuizioni di Montesquieu, Kant e Hannah Arendt, ciascuno dei quali ha, a suo modo, respinto l'idea di un "governo globale", Benhabib sostiene che una politica globale sconfinata e senza limiti non sarebbe un'istituzione realmente democratica[47].

Se da un lato quindi la stessa democrazia è "chiusa" al suo interno perché legittimata dalla rappresentanza democratica responsabile di uno specifico popolo, allo stesso tempo un autogoverno democratico, pur prevedendo delimitazioni, «non dovrebbe vietare il flusso di popoli attraverso i confini sia in entrata che in uscita»[48]. I "confini porosi" (*porous borders*) potrebbero, in questo senso, essere una soluzione, all'interno di un contesto multiculturale e multietnico che non sempre è ideale per realizzare condizioni minime di giustizia nel contesto di una comunità mondiale. Tali requisiti sono connessi alla logica della rappresentanza democratica e all'esercizio di una libertà sia nel contesto pubblico che privato.

A tal proposito così Benhabib sintetitta il pensiero di Rainer Bauböck:

> «As Rainer Bauböck notes, a territorial border serves to demarcate both a jurisdiction and to regulate the flow of peoples. While democratic self-governance involves the

[44] Le azioni di ciascuno sono giustificate dal rispetto del valore morale dell'*altro*. Tutti diventano potenziali partecipanti alle conversazioni che necessariamente travalicano i confini, non solo fisici, tra *noi* e *loro*.

[45] «... Presence within a circumscribed territory, and in particular continuing residence within it, brings one under the authority of the sovereign whether democratic or not». («... la presenza in un territorio circoscritto, e in particolare la residenza permanente al suo interno, comporta che chi vi risieda è soggetto all'autorità del sovrano, che sia o meno democratico»). (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, The Tanner Lectures on Human Values, delivered at University of California at Berkeley, March 15-19, 2004, p. 135].

[46] «**Proprio perché le democrazie emanano leggi che vincolano anche coloro "che le autorizzano", l'ambito di legittimità democratica ha bisogno di essere circoscritto all'interno di un *demos* che si è costituito come popolo all'interno di un determinato e delimitato territorio**». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations*, op. cit., p. 448].

[47] «Following the insights of Montesquieu, Kant and Arendt, each of whom rejected world-government, I argued that an unbounded global political entity could not be a democratic one». (Mia la trad.) [Ibidem].

[48] «Ought not to prohibit the flow of peoples across borders in both directions». (Mia la trad.) [Ibidem].

> demarcation of jurisdiction, it ought not to prohibit the flow of peoples across borders in both directions»[49].

Riassumendo possiamo affermare che è la "chiusura" che caratterizza la legittimità democratica. Perché possa essere superato questo paradosso democratico (lo definiamo 1°), secondo cui proprio coloro che sono gli autori legittimi della norma sono vincolati da questa e operano all'interno di un *demos* circoscritto, potrebbe essere utile affidarsi a «processi discorsivi di formazione della volontà e dell'opinione»[50].

Benhabib spiega che le migrazioni "portano alla ribalta il dilemma costitutivo che sta al cuore delle democrazie liberali: quello tra le rivendicazioni del diritto sovrano all'autodeterminazione e l'adesione ai principi universali dei diritti umani". La soluzione al dilemma, per l'autrice, sta nel riconoscimento, al primo ingresso dei rifugiati e dei richiedenti asilo, del diritto morale secondo cui: a) "nessun essere umano è illegale"; b) l'attraversamento dei confini e la rivendicazione dell'accesso a una comunità politica differente non costituisce un atto criminale, bensì è l'espressione di una libertà umana e il giusto riconoscimento di condizioni di vita migliori in un mondo condivisibile. Tuttavia non vanno mai perse di vista le esigenze della comunità di accoglienza, ecco perché Benhabib parla di confini "porosi", più che aperti.

Ma l'emergenza dei movimenti migratori globali impone un cambiamento di rotta altrettanto necessario e repentino: indipendentemente dallo stato di cittadinanza politica del migrante ciascuno deve essere trattato nel rispetto della dignità morale della persona. Potrà bastare questo impegno ad aprire un varco nell'area circoscritta propria del *demos*? Intanto è doveroso che la comunità internazionale, nell'attuare i principi che sono sottesi alle norme dei diritti umani, riconosca che:

> «l'attraversamento dei confini e la rivendicazione dell'accesso a una comunità politica differente non costituisce un atto criminale, bensì l'espressione di una libertà umana e il perseguimento di condizioni di vita migliori in un mondo che dobbiamo condividere con i nostri simili»[51].

---

[49] «Come ha notato Rainer Bauböck, un confine territoriale serve sia a delimitare una giurisdizione che a regolare il flusso dei popoli. Mentre un auto-governo democratico nel prevedere una delimitazione nella sua giurisdizione, non dovrebbe vietare il flusso di popoli attraverso i confini in entrambe le direzioni». (Mia la trad.) [Ibidem].

[50] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 142. Tali processi sono anche riconfigurabili come processi di *iterazione democratica* che equivalgono ad una procreazione attiva dei termini dei contributi attraverso la discussione pubblica e un linguaggio "performativo" attraverso cui Benhabib riesce ad avere una posizione equidistante sia dall'eccessivo ermetismo di Derrida, sia dai discorsi troppo "a-conflittuali" di Habermas per il quale vale solo l'*intesa* legata al consenso razionale. Vogliamo qui mettere in evidenza (così come sarà analizzato nel § 2.3.4) un altro punto di distanza tra Benhabib e Habermas: il principio sotteso al concetto di *alterità*. Per il filosofo tedesco la discussione sul "velo" non è ammissibile in quanto coloro che avanzano tale diritto sono tagliati fuori perché non hanno capacità argomentative su un argomento che è propriamente razionale. Per Benhabib invece il suo è un *altro* vero e concreto che grazie alle sue capacità morali ha il pieno diritto di partecipare ad una discussione che lo coinvolge direttamente.

[51] Ibidem.

Se la prima ammissione temporanea non implica un'appartenenza automatica alla nuova comunità, sarà compito del sovrano democratico elaborare regole di appartenenza sia a livello nazionale, regionale e locale, ed è qui che si inseriscono i processi di iterazione democratica[52].

Infatti non potendo risolvere definitivamente - secondo Benhabib - nemmeno il paradosso (lo definiamo 2°) in base al quale

> «gli esclusi non possono partecipare alla decisione in merito alle regole di esclusione e inclusione, possiamo però rendere queste distinzioni più fluide e negoziabili attraverso forme multiple e continue di iterazione democratica»[53].

Sarà compito delle "iterazioni democratiche", dunque, modificare ogni volta il confine accettato dalla comunità attraverso

> «complessi processi pubblici di discussione, argomentazione, deliberazione e scambio che hanno luogo tra le diverse istituzioni giuridiche e politiche e nelle associazioni della società civile, attraverso i quali le rivendicazioni e i principi universalistici dei diritti vengono contestati e contestualizzati, invocati e revocati, proposti e situati»[54].

Il livello di immigrazione "accettabile" da ogni singola comunità potrà essere aggiornato dalla democrazia di quella stessa comunità.

Ma perché il principio della rappresentanza democratica è indissolubilmente legato alla residenza territoriale? Benhabib pur sostenendo che l'omogeneità di un popolo e l'autosufficienza territoriale siano ormai dei falsi ideali continua a ritenere fondamentale il legame tra «self-governance democratica e rappresentanza territoriale», perché «gli imperi hanno frontiere, le democrazie confini»[55].

I sostenitori della "cittadinanza postnazionale" come James Rosenau e Yasemin Soysal - ritiene Benhabib - accolgono con favore la dissociazione tra identità politica e appartenenza nazionale, essi infatti considerano «l'affermazione e la diffusione di un nuovo regime dei diritti umani [...] come l'annuncio di una nuova coscienza politica e di nuove forme di appartenenza»[56]. Se la

---

[52] Il caso della decisione del Parlamento del Land tedesco dello Schleswig-Holstein è abbastanza emblematico perché ha realmente innescato un dibattito e un confronto giuridico-normativo propriamente *iterativo* che coinvolge la definizione di identità del popolo e che Benhabib definisce come un continuo processo di «autocreazione costituzionale» (Benhabib 2006, p. 142).

[53] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 142.

[54] Ivi, p. 143.

[55] Ivi, p. 176.

[56] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 139. Cfr Rosenau J., *Along the Domestic-Foreign Frontier. Exploring Governance in a Turbulent World*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; e Soysal Y., *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, University of Chicago Press, Chicago 1994. Particolarmente interessante è questo lavoro di Yasemin Soysal dove l'autrice mette in evidenza come, in molti paesi occidentali, i diritti che un tempo appartenevano esclusivamente ai cittadini sono stati estesi agli immigrati. È questa una tendenza che sfida la natura e le fondamenta dell'istituto della cittadinanza in un momento nel quale, paradossalmente, gli stati-nazione stanno "fortificando" i loro confini, aumentano i controlli alle frontiere e dilagano i movimenti politici espressione di ideologie nazionaliste. Nel mettere a confronto le diverse politiche degli stati europei sull'integrazione degli immigrati, Soysal ne descrive la loro evoluzione e, soprattutto, come queste siano state influenzate dalla politica internazionale sui diritti umani.

tendenza alla frammentazione della cittadinanza[57] pone una questione imprescindibile relativa alla globalizzazione contemporanea, Benhabib si chiede: «ma la cittadinanza frammentata è anche una cittadinanza democratica?»[58]. Se lo stato-nazione è agonizzante anche le sue fondamenta vacillano. Il principio epistemologico dell'identità collettiva nazionale e sovrana e l'aspetto fisico relativo ai confini territoriali, tendono a vacillare, così come il confine tra diritti umani e diritti di cittadinanza tende a scomparire. Il risultato è la nascita di nuove forme di "cittadinanza deterritorializzata" (*deterritorialized citizenship*).

Secondo Benhabib la democrazia, che non è una semplice associazione per promuovere interessi economici, culturali o politici, ma, «per dirla con John Rawls, un durevole schema di cooperazione, che implica una forma di "essenzialismo costituzionale"»[59] che si poggia su strutture fondamentali della società, ha nella rappresentanza uno dei suoi primari criteri. Tra questi c'è anche la territorialità ma intesa come forma di continuità e di impegno per un futuro condiviso su un territorio più vasto come può essere l'Unione Europea. Solo così la territorialità non escluderà alcuna soluzione politica innovativa come può essere l'istituzione cosmopolitica di un parlamento mondiale.

Sarà dunque possibile trovare un modo per tagliare quel forte vincolo che lega tra loro territorialità, rappresentanza ed espressione democratica? Vale a dire, è possibile immaginare una nuova entità politica che da un lato abbia meno vincoli rispetto alla demarcazione territoriale ma, allo stesso tempo, rispetti i parametri della democrazia? Perché il "regime" dello stato-nazione, seppur sviluppatosi nella recente modernità, è in crisi profonda e il suo potere normativo non riesce a regolare i flussi migratori transnazionali?

A queste, come alle precedenti, tenteremo di dare una risposta nel corso di questo lavoro.

[57] Si vedano: a) Ong A., *Flexible Citizenship - The Cultural Logics of Transnationality*, Duke University Press, Durham 1999; b) Ong A., *Buddha Is Hiding - Refugees, Citizenship, the New America*, University of California Press, Berkeley 2003; trad. it., *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*, Raffaello Cortina, Milano 2005; c) Gargiulo E., *L'inclusione esclusiva - Sociologia della cittadinanza sociale*, FrancoAngeli, Milano 2008.

[58] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 139.

[59] Ibidem.

Capitolo I

Nuovi statuti di cittadinanza: sviluppi socio-culturali, istituzioni, processi migratori e diritti umani

1.1 - Crisi e critica della cittadinanza contemporanea: da pilastro dello Stato-Nazione a problema della globalizzazione

«La pluralità è il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà (...). Nell'uomo, l'alterità, che egli condivide con tutte le altre cose e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità è la paradossale pluralità di essere unici».

[Hannah Arendt, *The Human Condition*, 1958]

«There is wide-ranging disagreement in contemporary discourse about the justification as well as the content of human rights. On the one hand, the language of human rights has become the public vocabulary of a conflict-ridden world which is increasingly growing together.1 The spread of human rights, as well as their defense and institutionalization, are now seen as the uncontested language, though not the reality, of global politics. Yet "... in recent years, as political commitment to human rights has grown, philosophical commitment has waned". Some argue that human rights constitute the "core of a universal thin morality," (Michael Walzer); others claim that they form "reasonable conditions of a world-political consensus," (Martha Nussbaum). Still others narrow the concept of human rights "to a minimum standard of well-ordered political institutions for all peoples" (John Rawls) and caution that there needs to be a distinction between the list of human rights included in the Law of Peoples and the Universal Declaration of Human Rights of 1948».

(Benhabib Seyla, *Is there a human right to democracy? Beyond interventionism and indifference*, 2011)

Premessa

La cittadinanza è in trasformazione, il suo significato è in espansione e l'interesse per l'argomento sta esplodendo come testimoniano l'enorme quantità di saggi pubblicati sull'argomento (vedi bibliografia sull'argomento). Come osservano Yvonne M. Hébert (University of Toronto) e Lori Wilkinson (University of Manitoba) il tema della cittadinanza:

> «is in transformation, its meaning is expanding, and interest in the subject is exploding. Citizenship has moved from being closed to being open, from exclusion to inclusion. Once having had a unitary, stable meaning, citizenship is now diffuse, multiple, and ever-shifting»[60].

Definita originariamente da confini geografici e da una storia comune propria della comunità di appartenenza la cittadinanza da saldo punto di riferimento oggi è diventata uno degli argomenti più incerti sia da un punto di vista filosofico-culturale che politico. Le frontiere sempre più permeabili (o come ritiene Benhabib "*porose*") sono al centro di enormi cambiamenti sociali e di una profonda crisi di "identità" epistemologica che coinvolge anche gli accordi di tipo

[60] «È in trasformazione, il suo significato è in espansione e l'attenzione per l'argomento è esploso negli ultimi anni. Non indica più un concetto "chiuso" ma "aperto", non più un sinonimo di *esclusione* è diventato un paradigma di *inclusione*; da essere un indicatore di significato unitario e stabile si è diffuso e trasformato in una molteplicità di significati in continua espansione». (Mia la trad.) [Hébert Y. M., Wilkinson L., *The citizenship debates: conceptual, policy, experiential and educational issues*, in Hébert Y. M. (a cura di), *Citizenship in Transformation in Canada*, University of Toronto Press Incorporated, Toronto-Buffalo-London 2002, p. 3].

commerciale a livello internazionale così come le migrazioni globali. Il concetto di cittadinanza è inevitabilmente una parte complessa dell'**identità collettiva**: fa riferimento al rapporto tra l'individuo e lo Stato, e tra gli individui all'interno del medesimo stato.

Tra la fine del XIX secolo e la prima metà del XX secolo unitamente alla valorizzazione e all'ampliamento dei diritti di cittadinanza esclusivamente all'interno degli stati-nazione (vedi Marshall 1950) le modifiche dei confini tra i singoli stati (conseguenza delle due guerre mondiali) hanno finito per accrescere il valore e il potere della sovranità esclusiva di ogni singolo stato sul proprio territorio. In tali contesti la cittadinanza è divenuta altamente saliente per gli individui e gli stati. Come ha scritto Joachim Blatter (University of Lucerne) «In a world of exclusive sovereignty not only every piece of land but also every individual had to be clearly assigned to a particular nation state»[61].

1.1.1 - Cittadinanza: una premessa sul termine

Nel concetto di cittadinanza[62] (dal latino *civis*, cittadino, che si rifà all'antica forma *cittade*) è espresso principalmente un rapporto giuridico, vale a dire l'appartenenza di un individuo a una comunità politica, generalmente uno Stato, da cui proviene una condizione ben precisa fatta di diritti e doveri. Mentre i diritti conferiti dalla cittadinanza riguardano la sfera della libertà individuale (come il diritto di residenza) e la partecipazione alla vita politica (come l'elettorato attivo e passivo), tra i doveri abbiamo il pagamento delle tasse (cui sono tenuti anche gli stranieri che vivono sul territorio di quella comunità politica) e il rispetto delle leggi adottate dalla comunità. Il diritto di cittadinanza può essere acquisito a titolo *originario* (per nascita) o a titolo *derivato* (per ragioni diverse). Nel primo caso l'attribuzione della cittadinanza può realizzarsi in due maniere: a) per diritto di sangue (*jus sanguinis*), vale a dire per nascita da altri cittadini appartenenti alla medesima comunità; b) per diritto di luogo (*jus loci*), cioè per nascita sul territorio di quello Stato. Nel secondo caso (a titolo *derivato*) la cittadinanza può essere attribuita per ragioni diverse: a) mutazione dei confini statali; b) matrimonio con un cittadino di

[61] «In un mondo dove la sovranità è esclusiva non solo ogni pezzo di terra, ma anche ogni individuo dovevano essere chiaramente assegnati ad un particolare stato-nazione». (Mia la trad.) [Blatter J., *Dual citizenship and theories of democracy*, in Citizenship Studies, Vol. 15, n. 6-7 (2011), p. 771 (pp. 769-798)].

[62] Il concetto di cittadinanza nasce con la rivoluzione francese, che ha emanato la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (27 agosto 1789), anche se in pratica riguardava i diritti della classe borghese e presupponeva una omogeneità culturale nazionale che al tempo ancora non c'era. Il problema si prospetta oggi in un orizzonte più vasto, quello europeo e indica i diritti-doveri dei gruppi umani in esso esistenti, secondo la *Dichiarazione dei diritti fondamentali dell'uomo* (10 dicembre 1948) delle Nazioni Unite. Parlando di gruppi umani intendiamo riferirci a gruppi di persone accomunate da una storia (*chronos*) e da un particolare ambiente di vita (*oikos*). A tali caratteristiche si devono aggiungere due presupposti, il senso di appartenenza ad una comunità (*ethnos*) nella quale si vivono concretamente i diritti e i doveri, e la situazione di "non sudditanza" (*anthropos*), cioè di libertà riconosciuta ad ogni uomo. La cittadinanza richiede perciò un quadro di diritti in una solidarietà nazionale ed una democrazia per cui "il cittadino è titolare di un potere originario e come tale identificabile come prima istituzione dello Stato".

quello Stato; c) benefici di legge; d) naturalizzazione, secondo la normativa vigente sul territorio statale.

Il problema si prospetta oggi in un orizzonte più vasto, europeo, mondiale e, praticamente, globale. Tant'è che Zygmunt Bauman si spinge a definire i cittadini contemporanei:

> «"Globali" per scelta, "locali" per necessità»[63]. Oggi, più che mai, è sempre più forte la consapevolezza che il concetto di cittadinanza debba essere legato a precisi diritti e doveri che accomunano, i gruppi umani ad essa appartenenti, in una comunità ben distinta. Pertanto la condizione di appartenenza di un individuo a uno Stato (con relativi diritti e doveri) è per convenzione definita "cittadinanza"[64].

Ma se fino a ieri il significato di appartenenza[65] e cittadinanza potevano essere distintamente definiti e, per altro verso, considerati complementari e inscindibili, (perché l'appartenenza ad

---

[63] Bauman, Z., *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 33.

[64] Nel diritto moderno, la cittadinanza investe la sfera giuridica sia pubblica sia privata: la prima, perché solo i cittadini sono titolari dei diritti politici e in generale dei diritti civili; la seconda, perché il possesso della cittadinanza è criterio decisivo per l'applicazione della legge nazionale ai rapporti giuridici della persona. La cittadinanza può essere originaria se l'acquisto di essa avviene per il fatto stesso della nascita, oppure derivata, se non si nasca cittadini, ma si diventi tali. La cittadinanza originaria può acquistarsi *iure sanguinis*, per il rapporto cioè di filiazione, e questo è il criterio prevalente negli Stati europei; oppure *iure soli*, per il fatto cioè di essere nato nel territorio dello Stato, criterio, questo, predominante negli Stati americani. La cittadinanza derivata può conseguirsi, a sua volta, per beneficio di legge, per naturalizzazione, per effetto cioè di uno specifico provvedimento governativo oppure per specifiche disposizioni dei trattati di pace. Nel mondo antico lo statuto di cittadino denotava il rapporto politico di un individuo con gli altri cittadini e le istituzioni della città. L'idea greca di cittadinanza era comunitaria: metteva in rilievo l'appartenenza alla collettività e la partecipazione individuale alle cariche politiche. Come afferma Aristotele, i cittadini partecipavano alla vita della città come governanti e come governati. La base della comunità politica era data dalla partecipazione alla vita religiosa della città, la base della comunità sociale dalla struttura della famiglia. Nell'impero romano la cittadinanza divenne un'istituzione sempre più astratta e formale. A mano a mano che l'impero si estendeva, fino a comprendere popolazioni diverse sparse su vasti territori, divenne sempre più difficile ingenerare nella comunità politica il senso di uno scopo condiviso da tutti, com'era stato possibile quando lo Stato si limitava alla città di Roma. Nel 212 d.C., con l'editto di Caracalla, la cittadinanza romana fu estesa a tutti gli abitanti liberi dell'impero. Dopo il crollo dell'impero romano d'Occidente in Europa il concetto di cittadino riemerse con la rinascita delle città nel basso Medioevo. La definizione in termini giuridici di ciò che garantiva la cittadinanza variava notevolmente da città a città. Nella maggior parte dei casi erano necessari il possesso di terra e la residenza nella città, e veniva fatta una distinzione tra cittadini, residenti e ospiti. Più tardi insieme agli Stati si svilupparono le distinzioni cetuali. La distinzione tra *bourgeois* e *citoyen*, introdotta da Bodin e condivisa da Rousseau e Diderot prima della Rivoluzione, poggiava sull'analisi della società in termini di ceti. La dichiarazione del 1789 dell'Assemblea francese, per unificare aristocrazia, clero e terzo stato in una «nazione» che desse diritti giuridici a tutti i *citoyens*, la rese irrilevante. Nei due secoli successivi i cittadini hanno ottenuto sempre maggiori diritti civili, politici e sociali e si è continuamente allargata la cerchia dei cittadini nel senso pieno del termine. La cittadinanza è diventata lo «*status* conferito a chi è pienamente membro di una comunità», anche se la crisi dello Stato nazionale rende oggi meno evidente la definizione di tale comunità.

[65] La cittadinanza attiva supera l'aspetto giuridico e postula il concetto di "appartenenza", il quale è di natura soggettiva. Essa va oltre il diritto, essendo radicata nella cultura, fonte di partecipazione e di condivisione.
Il trattato di Maastricht, escludendo una concezione di Europa come super Stato comunitario, parla di ricerca comune di diritti-doveri in un quadro di legittimità democratica ed indica quattro diritti comuni, quali il voto, la protezione diplomatica comune, la possibile petizione al Parlamento e la libera circolazione nei Paesi dell'Unione. Ci sembra che tali indicazioni debbano essere integrate con il concetto di appartenenza, ossia di identità, carattere eminentemente culturale, da maturare senza perdere la dimensione locale: "Non si tratta [...] di due cittadinanze, ma di due modi di esprimersi del ruolo dello stesso cittadino". Ogni cittadino è sollecitato a vivere più appartenenze, dove quella superiore non nega ma amplia la precedente. La prospettiva è complessa, essendo l'Europa composta di Stati provenienti dal crollo dei regimi totalitari, con scarse memorie identitarie, e Stati corrosi dall'ideologia del progresso continuo, piuttosto pragmatici. A tali difficoltà si aggiunge il problema dell'estensione della cittadinanza agli immigrati, profondamente diversi per origine, civiltà e credenza. Possiamo perciò affermare che la cittadinanza non può essere solo programma giuridico, essendo anche realtà culturale. Il concetto di appartenenza è strettamente legato a quello di "identità", che è parte costitutiva di ogni uomo e di ogni popolo. L'identità è una realtà viva che articola la continuità ed il cambiamento, e rinvia sempre ad una storia che

uno specifico territorio statale implicava anche il diritto di cittadinanza), oggi i molteplici movimenti migratori[66] e transnazionali implicano una diversa interpretazione di questi due

ci precede. Dal punto di vista sociale "la ricerca di identità si inscrive in un itinerario che non raggiunge mai il traguardo, poiché si confonde con l'ideale che le aspirazioni del gruppo mirano a realizzare (...). Una identità viva, infatti, non è mai compiuta: è sempre in costruzione. Solo il futuro svelerà definitivamente la nostra identità". Possiamo in sintesi affermare che l'identità è la base della soggettività ed è costruita dall'esperienza di vita, cioè dalla cultura antropologica interiorizzata. L'identità non è fornita dall'economia o dai nazionalismi creati o fomentati dagli Stati, ma da una comunità culturale, e diventa parte costitutiva della cittadinanza, perché il sistema giuridico di diritti e doveri ha bisogno di radicarsi sugli individui, per diventare condivisione di obiettivi. La storia in passato ha unito i popoli con le guerre e i potentati e i popoli si sono trovati smembrati e divisi. A ciò si sono aggiunte le migrazioni, che hanno visto molti uomini e donne costretti a lasciare il proprio ambiente di vita per sopravvivere. Il problema attuale è armonizzare le diverse identità presenti nel territorio, allo scopo di maturare una appartenenza comune pur nel rispetto delle diversità. L'impresa maggiore è allora quella di promuovere, accanto a un quadro giuridico di diritti e doveri, forme di integrazione dal basso, così da far crescere nella convivenza civile vaste aree di identificazione comune. Ci chiediamo quale omogeneità culturale possa essere realizzata in Europa, data la diversità delle culture, in un momento storico nel quale i valori sono offuscati dal processo di secolarizzazione e dal pragmatismo utilitaristico. Man mano che si è affermato il progresso è subentrato in Europa un accentuato individualismo, con chiusure soggettive a livello individuale e sociale. La cittadinanza europea non è dunque un dato scontato, ma è un obiettivo da raggiungere attraverso politiche di integrazione ed ancor prima attraverso processi educativi. L'attuale dissesto socio-economico degli Stati purtroppo rischia di porre in secondo piano tale problema sotto la pressione del contingente, il quale però continua ad ingigantirsi proprio per la mancanza della cittadinanza europea. Possiamo indicare a tale proposito alcune linee direttrici sulle quali si colloca lo sviluppo europeo. La prima linea di sviluppo è rappresentata dalla *promozione delle diversità*, al fine di favorire il radicamento delle persone nella rispettiva cultura. Dalla conoscenza dei pregi e dei difetti della propria cultura deriva la consapevolezza della necessità dello scambio del dare e ricevere tipico del dialogo fra i popoli. Siamo oggi in presenza inoltre di una falsa transculturazione, senza radici, quotidianamente offerta da una cultura televisiva, che crea etero-direzione, corrode le culture popolari, non crea soggettività storiche ed espone al rischio dell'emergere di pericolose forme di potere anonimo. Ecco perché il recupero della cultura dei popoli è l'unico modo per salvaguardare la libertà e la partecipazione. [Cfr. Dal Ferro G., *Appartenenza, identità, partecipazione: elementi della cittadinanza attiva*, in Rezzara notizie, Anno XL, n. 4 (2010)].

[66] È interessante osservare la comparazione dei dati sui movimenti migratori nell'ultimo secolo: «È stato calcolato che se nel 1910 circa 33 milioni di persone vivevano nella condizione di immigrati in paesi diversi da quelli di origine, già nel 2000 quel numero era salito a 175 milioni. Nello stesso arco di tempo (1910-2000), la popolazione mondiale è cresciuta da 1,6 a 5,3 miliardi di persone, cioè si è triplicata». [Benhabib S., *The rights of others. Aliens, residents and citizens*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, trad. it., *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 4. Dati relativi all'anno 2002. Fonte: Nazioni Unite, Dipartimento degli Affari Economici e Sociali - www.un.org/esa/population/publications/ittmig2011].

«Globally, there were 232 million international migrants in 2013. Of these, nearly 59 per cent lived in the developed regions, while the developing regions hosted 41 per cent of the world's total. Of the 136 million international migrants living in the North in 2013, 82 million, or 60 per cent, originated from a developing country, while 54 million, or 40 per cent, were born in the North. Further, 82 million or 86 per cent of the 96 million international migrants residing in the developing world in 2013 originated from the South, while 14 million or 14 per cent were born in the North. Between 1990 and 2013, the number of international migrants worldwide rose by over 77 million or by 50 per cent. Much of this growth occurred between 2000 and 2010. During this period, some 4.6 million migrants were added annually, compared to an average of 2 million per annum during the period 1990-2000 and 3.6 million per annum during the period 2010-2013». («A livello globale, nel 2013, ci sono stati 232 milioni di migranti internazionali. Di questi, quasi il 59 per cento è stato accolto nelle regioni sviluppate, mentre le regioni in via di sviluppo hanno ospitato il 41 per cento del totale a livello mondiale. Nel 2013 dei 136 milioni di migranti internazionali che vivono nel Nord del mondo 82 milioni (60 %) ha le sue origini in un paese in via di sviluppo, mentre 54 milioni (40 %) sono nati in questa zona. Nello stesso anno si è registrato che 82 milioni (86 %) dei 96 milioni di migranti internazionali residenti nei paesi in via di sviluppo ha origine dal Sud del mondo, mentre solo 14 milioni (14 %) sono nati nel Nord.

Tra il 1990 e il 2013, il numero di migranti internazionali nel mondo è aumentato di oltre 77 milioni (vale a dire del 50 %). Gran parte di questa crescita si è verificata tra il 2000 e il 2010. Durante questo periodo, il numero di migranti è aumentato di circa 4,6 milioni di persone l'anno, rispetto a una media di 2 milioni l'anno durante il periodo 1990-2000 e 3,6 milioni l'anno nel periodo 2010-2013»). (Mia la trad.) [United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2013), *International Migration Report 2013*, (December 2013), United Nations, New York 2013, p. 1]. Il documento è consultabile on-line all'indirizzo:

concetti. È necessaria una profonda riflessione in quanto, non essendo un diritto automatico, per migranti, rifugiati e richiedenti asilo la cittadinanza si configura come un diritto umano da rivendicare e che va al di là delle specifiche legislazioni sulla cittadinanza vigenti sul ristretto territorio di un determinato paese. Ecco perché a partire dagli ultimi due decenni si è cominciato a parlare di *appartenenza* e *cittadinanza* come di due diritti umani fondamentali[67].

La riflessione, attenta ai nuovi significati di cittadinanza, parte da un'analisi delle dinamiche multiculturali e interculturali in corso dove le spinte economiche incidono in termini spesso molto più pesanti di un tempo. Le diverse accezioni di cittadinanza affermatesi nel corso del tempo hanno in comune la partecipazione alla vita pubblica ma oggi nuovi significati si vengono delineando. Non più l'appartenenza a uno Stato-Nazione in una dimensione giuridica e territoriale, ma ragioni sempre più dichiaratamente culturali ed etiche estendono il concetto di cittadinanza fino alla sfera dei diritti universali dell'uomo. Molte sono state le espressioni introdotte in questi anni come cittadinanza *attiva*, *plurale*, *differenziata*, cittadinanza *cosmopolitica*, cittadinanza *flessibile* e cittadinanza *frammentata*[68].

1.1.2 - Declino e nuovi statuti di cittadinanza

Se da un lato resistono concezioni tradizionali di cittadinanza sulla base del legame con lo stato territoriale, dall'altro la globalizzazione sta provocando grandi mutamenti politico-economici e l'apparire di nuove forze di mercato. Un punto fermo è che l'erosione dell'autonomia dello stato e l'emergere di arene di decisione e di potere al di là del controllo dello Stato stanno indebolendo i tradizionali legami di identità tra gli individui e lo stato. Tali processi si stanno verificando in modo particolare negli stati democratici liberali dell'Occidente dove la cittadinanza, nella sua forma moderna, si è affermata. Infatti la nozione di cittadinanza è certamente una categoria centrale nella concezione liberale di democrazia. Il giurista e filosofo

---

http://www.un.org/en/development/desa/population/theme/international-migration/index.shtml; oppure nella versione PDF all'indirizzo:
http://www.un.org/en/development/desa/population/publications/pdf/migration/migrationreport2013/Full_Document_final.pdf#zoom=100.
Durante la 48^ Sessione della Commissione su Popolazione e Sviluppo delle Nazioni Unite (Dipartimento di Economia e Affari Sociali) che si è tenuta a New York dal 13 al 17 Aprile 2015, questi ultimi dati sono stati aggiornati ed è possibile consultarli all'indirizzo:
http://www.un.org/en/development/desa/population/commission/sessions/2015/index.shtml.

[67] «I diritti umani universali trascendono i diritti dei cittadini e si estendono a tutte le persone considerate come esseri morali». [Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 198].

[68] Per quanto riguarda la cittadinanza "flessibile" si veda in particolare il testo di Ong A., *Flexible Citizenship: the cultural logic of transnationality*, Duke University Press, Durham-London 1999; Di "cittadinanza frammentata" discute Seyla Benhabib in: a) *Transformations of citizenship: the case of contemporary europe*, in Government and opposition - An International Journal of Comparative Politics, Vol. 37, n. 4 (2002), pp. 439-465; b) *Disaggregation of citizenship rights*, in Parallax, Vol. 11, n. 1 (2005), pp. 10-18; c) *The Rights of Others - Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; trad. it. *I diritti degli altri - Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.

Danilo Zolo (Università di Firenze) osserva che si tratta di una nozione "strategica" per comprendere il funzionamento delle istituzioni democratiche perché tiene uniti l'approccio giuridico-sociologico e consente di

> «associare il tema dei diritti soggettivi a quello delle ragioni "pregiuridiche" dell'appartenenza o dell'esclusione dal contesto politico che li garantisce e nel quale si attuano. Permette inoltre, proprio per l'attenzione che rivolge al contesto esperienziale, di analizzare la tensione che esiste tra il livello statuale della tutela dei diritti e quello internazionale, dal quale dipende oggi, in una società sempre più globale, la possibilità di un godimento effettivo degli stessi»[69].

Il cittadino è colui che appartiene, per discendenza familiare o connessione territoriale, ad un certo Stato nazionale. È distinto dallo "straniero" perché è soggetto alla legislazione del proprio Stato, infatti gode dei diritti da questa stabiliti ma, allo stesso tempo, deve adempiere agli obblighi che essa pone. La cittadinanza è uno *status* soggettivo che denota l'appartenenza ad una comunità politica, e ha come conseguenza la titolarità di una serie di diritti, riconosciuti e garantiti dalla comunità medesima.

Lo Stato moderno aveva creato un senso di appartenenza e di custodia spaziale privilegiando gli individui che vivono all'interno dei propri confini e dotandoli di una identità primaria (associata successivamente a quell'ideologia potente e resistente che è stata il nazionalismo). L'equilibrio in Occidente si è raggiunto quando si è cominciato ad avere come primario riferimento i diritti e i doveri del cittadino, uno *status* divenuto forte che fa suo il principio dell'individuo come soggetto di diritti. Ciò ha portato alla legittimazione del ruolo dei cittadini nella scelta dei propri governanti attraverso il voto, la formazione dell'opinione pubblica per mezzo della libera informazione (periodici, quotidiani, radio sino alla rete globale) e a quei vincoli giuridico-costituzionali che impongono dei limiti ai governi.

Ma è ancora tutto così lineare e scontato? Quali sono gli effetti della globalizzazione e della crisi economico-finanziaria (diventata ormai strutturale e culturale) sulla cittadinanza?

Gli effetti della globalizzazione hanno riorientato le prospettive dello Stato e le aspettative delle *élites* dominanti indebolendo l'aspetto "territoriale" e riducendo il senso dell'appartenenza e dell'identità nazionale. Più concretamente i governi stanno adattando il loro ruolo e la loro funzione alla globalizzazione accettando, come priorità, l'espansione del commercio, una normativa fiscale e politiche macroeconomiche che offrano massime opportunità e si adattino ad un tipo di capitale mobile. Le classi dirigenti hanno, per così dire, una "mentalità deterritorializzata" (*deterritorialized*) e la sicurezza interna non ha più come punto di riferimento l'integrità territoriale ma deve avere come punto di riferimento l'economia globale.

---

[69] Zolo D. (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. IX. Si veda anche : a) Zolo D., Cittadinanza. Storia di un concetto teorico-politico, in Filosofia Politica, Vol. 14, n. 1 (2000), pp. 5-18; b) Zolo D., *Da cittadini a sudditi*, Punto Rosso Ed., Milano 2007.

Cosa succede alla cittadinanza date queste circostanze? Prima di tutto - come osserva Richard Falk (Princeton University) - «the influence of globalization tends to minimize political differences *within* states among contending political parties, thereby trivializing electoral rituals»[70]. Possiamo sintetizzare con l'espressine "frammentazione della cittadinanza" (*Disaggregated citizenship*) l'approccio contemporaneo di numerosi filosofi politici e studiosi di diritto (Jacobson 1997; Spiro 2008; Benhabib 2002, 2005, 2007; Swyngedouw 2005; Sassen 2006)[71].

Per lungo tempo, secondo Rainer Baubök, la concezione della cittadinanza è stata dominata e, allo stesso tempo, impoverita dal paradigma dello Stato-nazione[72]. Tale paradigma non riconosce l'appartenenza multipla tra gli Stati e richiede che gli individui siano cittadini di un solo Stato, in una dimensione verticale. Al contrario la cittadinanza europea dovrebbe permettere di vivere all'interno di una comunità politica dove sia garantita una cittadinanza *multilivello* (*multilevel citizenship*) o, come l'ha definita la stessa Benhabib nella nostra intervista, cittadinanza multistrato (*multi-layers citizenship*)[73]:

---

[70] «L'influenza della globalizzazione tende a minimizzare le differenze politiche all'interno degli Stati, tra i diversi contendenti partiti politici finendo per banalizzare anche i riti elettorali». (Mia la trad.) [Falk R., *The Decline of Citizenship in an Era of Globalization*, in Citizenship Studies, Vol. 4, n. 1 (2000), p. 10 (pp. 5-17)].

[71] Si vedano: a) Jacobson D., *Rights Across Borders. Immigration and the Decline of Citizenship*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1997; b) Spiro P. J., *Beyond citizenship - American identity after globalization*, Oxford University Press, New York 2008; c) Benhabib S., *Transformations of citizenship: the case of contemporary europe*, in Government and Opposition - An International Journal of Comparative Politics, Vol. 37, n. 4 (2002), pp. 439-465; d) Benhabib S., *Disaggregation of citizenship rights*, in Parallax, Vol. 11, n. 1 (2005), pp. 10-18; e) Benhabib S., *Just Membership in a Global Community*, in «Macalester Civic Forum», Vol. 1, n. 1 (2007), pp. 45-61. Disponibile on-line all'indirizzo: http://digitalcommons.macalester.edu/maccivicf/vol1/iss1/11; f) Benhabib S., *Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Times*, in Citizenship Studies, Vol. 11, n. 1 (2007), pp. 19-36; g) Swyngedouw E., *Governance Innovation and the Citizen: The Janus Face of Governance-beyond-the-State*, in Urban Studies, Vol. 42, n. 11 (2005), pp. 1991-2006; h) Sassen S., *Territory, Authority, Rights - From Medieval to Global Assemblages*, Princeton University Press, Princeton 2006.

[72] Secondo Baubök una teoria politica e normativa finalizzata alla cittadinanza sovranazionale deve operare all'interno dello stato e deve essere guidata da una dimensione "orizzontale" (*horizontal dimension*). Cfr. Baubök R., *Why European Citizenship? Normative Approaches to Supranational Union*, in Theoretical Inquiries in Law, Vol. 8, n. 2 (2007), pp. 453-488; Si veda anche: a) Baubök R., *From aliens to citizens - Redefining the status of migrants in Europe*, Avebury Press, Aldershot 1994; b) Baubök R., *Transnational citizenship, membership and rights in international migration*, Edward Elgar Pub., Northampton 1995; c) Bauböck R., Perchinig B., Sievers W. (a cura di), *Citizenship Policies in the New Europe*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2007.

[73] Per quanto riguarda il concetto di *cittadinanza multilivello* si vedano le recenti e interessanti pubblicazioni: a) Moreno L., Gentile A., *Cittadinanza multilivello, nuovi rischi sociali e welfare regionale*, in Argomenti, Vol. 37 (2013), pp. 21-43; b) Mindus P., *Cittadini e no - Forme e funzioni dell'inclusione e dell'esclusione*, Firenze University Press, Firenze 2014; c) Yuval-Davis N., *Multi-layered Citizenship and the Boundaries of the Nation-State*, in Hagar - International Social Review, Vol. 1, n. 1 (2000), pp. 112-127; d) Yuval-Davis N., *The Multi-Layered Citizen - At the Age of Glocalization*, in International feminist Journal of politics, Vol. 1, n. 1 (1999), pp. 119-136; e) Bottery M., *The End of Citizenship? The Nation State, Threats to its Legitimacy, and Citizenship Education in the Twenty-first Century*, in Cambridge Journal of Education, Vol. 33, n. 1 (2003), pp. 101-122; f) Painter J., *Multi-level Citizenship, Identity and Regions in Contemporary Europe*, in Anderson J. (a cura di), *Transnational democracy: political spaces and border crossings*, Routledge, London 2002, pp. 93-110; g) Painter J., *European Citizenship and the Regions*, in Queen's Papers on Europeanisation, Vol. 7 (2003), pp. 1-20. Disponibile on-line all'indirizzo: http://www.qub.ac.uk/schools/SchoolofPoliticsInternationalStudiesandPhilosophy/FileStore/EuropeanisationFiles/Filetoupload,38407,en.pdf. Rivisto e successivamente inserito in European Urban and Regional Studies, Vol. 15,

> «Nei diritti universali c'è la chiave per un cosmopolitismo democratico e federale che possa adattarsi ai nuovi governi multilivello (*multi-layers*) o, come la definiscono alcuni studiosi, la cittadinanza deve essere intesa come un "costrutto multi-layered" (*multi-layered construct*), in cui la propria cittadinanza è intesa, all'interno della collettività, a diversi livelli: locale, etnica, nazionale, statale, trasversale o sovra-statale – ed è influenzata e costruita su relazioni proprie di uno specifico contesto storico-culturale di ogni livello. La cittadinanza multilivello (*multi-layers citizenship*) potrebbe essere il futuro perchè oggi, più che in passato, le nazioni sono coinvolte in una rete di relazioni e obblighi reciproci»[74].

In un recente dibattito del 2010 con Judith Resnik (Yale Law School - New Haven), a proposito della crisi dello Stato-nazione, Benhabib ha dichiarato:

> «I think that the nation-state itself, as we also see in the case of the recent global economic crisis, is so embedded in larger transnational frameworks that it cannot even deliver the promise of welfare to its own people unless it acts more and more transnationally. Of course, the size of the players makes a difference. China and the United States may have more leverage in being able to act alone, but even then, not infinitely and not forever [...]. So a large conceptual question is the degree to which the nation-state is so embedded in transnational and global frameworks that it really cannot deliver on promises of social distributions and justice without converting to more global activity. The paradox is this: the nation-state is both indispensable and at the same time in need of deep repair or transcendence - this is the disagreement»[75].

È pertanto in corso un processo di *disgregazione* dei tre elementi che costituiscono la cittadinanza come principale categoria politica degli stati nazionali: a) il vincolo di *appartenenza* e *identità* (i membri della comunità nazionale condividono una cultura omogenea); b) il principio di *sovranità* (essere soggetto di diritti politici è la condizione principale dell'essere cittadino); c) il diritto ai *benefici sociali* (per una maggiore appartenenza alla cittadinanza sociale). Ma la conseguenza del modello di globalizzazione del mercato e della crisi dell'omogeneità culturale (principio ineludibile della coesione sociale nel modello di Stato-

n. 5 (2008), pp. 5-19; h) Saghin I., Pascariu G., Stoian D. R., Stoica I. V., Zamfir D., *Rethinking the Territorial Pact in the Context of European Territorial Cohesion*, in Journal of Urban and Regional Analysis, Vol. 5, n. 1 (2013), pp. 89-98.

[74] Cfr. Benhabib S., *Giustizia e pari diritti nella diversità - Vi racconto il mio cosmopolitismo*, domanda n. 2. [Intervista e traduzione a cura di Nicola Cotrone pubblicata il 10 febbraio 2015 sul sito della Rivista on-line "Reset-DOC"]. Il testo è consultabile all'indirizzo: http://www.reset.it/reset-doc/giustizia-e-pari-diritti-nella-diversita-vi-racconto-il-mio-cosmopolitismo. L'intervista, che Seyla Benhabib ci ha gentilmente concesso, si è svolta a Firenze il 28 giugno 2014 a margine dei lavori della Conferenza inaugurale dell'*International Society of Public Law* (ICON-S) - Florence, June 26-28, 2014 - sul tema: *Rethinking the boundaries of public law and public space*. L'evento è stato organizzato dall'Università di Firenze (Novoli Campus), dall'European University Institute (Badia Fiesolana) e dalla New York University School of Law.

[75] «Penso che lo stesso stato-nazione, come vediamo anche nel caso della recente crisi economica globale, è così integrato all'interno di reti transnazionali più grandi che non può nemmeno promettere al proprio popolo una condizione di benessere se le sue azioni non mirano ad un livello sempre più transnazionale. Naturalmente, la dimensione dei giocatori in campo fa la differenza. Sicuramente Cina e Stati Uniti possono avere più influenza e potrebbero agire da soli, ma anche in quel caso non all'infinito e non per sempre [...]. Quindi un grande problema concettuale che si pone è il seguente: in base alla misura in cui lo stato-nazione viene integrato all'interno di reti transnazionali e globali non può, nella realtà, mantenere le promesse fatte di un'equa distribuzione della ricchezza e della giustizia sociale senza che queste non risentano di attività più globali. Il paradosso quindi è questo: lo stato-nazione è sia una entità indipendente ma, allo stesso tempo, ha bisogno di protezioni all'interno di una comunità più ampia o, per meglio dire, necessita di una profonda trascendenza - tale è la controversia». (Mia la trad.) [Gordon-Zolov T., *A Conversation with Seyla Benhabib and Judith Resnik*, in WSQ: Women's Studies Quarterly, Vol. 38, n. 1&2 (2010), p. 277].

Nazione) causata da una crescente multiculturalità, ha prodotto una conseguenza duplice perché se da un lato ha messo in crisi il moderno paradigma di cittadinanza, dall'altro ha radicalmente annullato il principio della distinzione tra cittadino e straniero.

In *Transformations of Citizenship - The Case of Contemporary Europe* (2002) Benhabib afferma che

> «I agree with advocates of "deterritorialized citizenship" that political identities need not be conceived in state-centric terms: the boundaries of the civic community and the boundaries of the national state are not coterminous»[76].

Tuttavia, ritiene la studiosa di Yale, è imprescindibile la necessità di un "**luogo democratico** " sia esso più piccolo o più grande dello stato-nazione. La stessa governance democratica implica che ci siano dei confini e precise regole di appartenenza. Non sempre i confini delle "comunità che si auto-governano" (*communities of self-governance*) coincidono con quelli dello Stato-Nazione, ma le sfide normative per l'articolazione delle frontiere non sono superate[77].

Pertanto nonostante il declino dello stato sovrano territoriale e le forze di mercato a livello mondiale stiano minacciando il ruolo della cittadinanza i contributi che questa ha dato allo sviluppo e alla salvaguardia della democrazia e alla realizzazione dei diritti umani rimane un fondamento importante per il futuro. L'idea che la cittadinanza sia alla base dei diritti e dei doveri in relazione allo Stato continua ancora a essere un legittimo fondamento affinchè le riforme politiche nazionali possano continuare nella direzione dei diritti umani e nell'adesione agli obblighi internazionali che riguardano anche l'ordinamento della società nazionale. **Anzi possiamo affermare che, così come la cittadinanza è stata il motore (o almeno lo è stato nelle intenzioni) che ha permesso l'adempimento dei diritti umani a livello nazionale, con la crisi dello stato nazionale, questa esperienza potrà essere utile alla realizzazione dei diritti a livello globale e cosmopolitico.** La "cittadinanza disgregata" paradossalmente permette alle persone di sviluppare e sostenere "alleanze e reti multiple" (*multiple allegiances and networks*) che superano i confini nazionali e si integrano in contesti internazionali così come transnazionali.

Le nuove forme d'identità politica, che stanno ridisegnando il senso di cittadinanza, stanno creando "fedeltà multiple" (*multiple loyalties*) che superano la concezione monolitica della cittadinanza associata al sistema dell'ordine pubblico mondiale di Westfalia (Falk, 2000). Forse è ancora troppo presto per rappresentare i contorni di cittadinanza post-westfaliano, ma la sua essenza sarà quella di essere modellata e costruita sulla base di valori condivisi e dell'esperienza

[76] «Sono d'accordo con i sostenitori della "cittadinanza deterritorializzata" che le identità politiche non devono essere concepite in termini stato-centriche: i confini della comunità civile e i confini dello Stato nazionale non sono coincidenti» (Mia la trad.) [Benhabib S., *Transformations of citizenship - The case of contemporary europe*, in Government and opposition - An International Journal of Comparative Politics, Vol. 37, n. 4 (2002), p. 448].

[77] Cfr. Benhabib S., *Disaggregation of citizenship rights*, in Parallax, Vol. 11, n. 1 (2005), p. 15.

della comunità: attraverso questa dinamica risulterà riduttivo associare il cittadino esclusivamente ad un particolare stato sovrano.

Come osserva ancora Benhabib, l'interesse del cosmopolitismo che il mondo possa diventare la *polis* di ciascuno,

> «is furthered by such multiple, overlapping allegiances which are sustained across communities of language, ethnicity, religion, and nationality. But such networks are conducive to democratic citizenship if, and only if, they are accompanied by active involvement with and attachment to representative institutions, which exhibit accountability, transparency, and responsibility toward a given constituency who authorizes them in its own name»[78].

Cosa rimarrà della cittadinanza disgregata o frammentata (*citizenship disaggregated*), deterritorializzata (*deterritorialized citizenship*), in declino (*decline of citizenship*)[79] o piegata (*lean*)[80] **se non la sua capacità di contribuire alla realizzazione dei diritti umani e fondamentali a livello globale? Tale eredità sarà affidata alle nuove forme di cittadinanza che si stanno sviluppando nelle diverse zone geografiche del mondo e che prendono il nome di: *cittadinanza duale* (Østergaard-Nielsen 2008; Stasiulis-Ross 2006; Blatter 2011)[81]; *cittadinanza flessibile***

[78] «È promosso da tali appartenenze multiple e alleanze sovrapposte che sono sostenute grazie al fatto che le comunità hanno in comune la lingua, l'etnia, la religione e la nazionalità. Ma tali reti e alleanze favoriscono la cittadinanza democratica se, e solo se, sono accompagnate da un attivo coinvolgimento e attaccamento alle istituzioni rappresentative, che dimostrano attendibilità, responsabilità e trasparenza nei confronti di un determinato collegio elettorale che le ha autorizzate in proprio nome». (Mia la trad.) [Ibidem].

[79] Cfr. Jacobson D., *Rights Across Borders - Immigration and the Decline of Citizenship*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1996; Spiro P. J., *Beyond citizenship - American identity after globalization*, Oxford University Press, New York 2008, in particolare il Cap. V e VI. La conclusione di quest'ultimo è emblematica: «The Citizenship is in irreversible decline».

[80] Cfr. Thaa W., "*Lean Citizenship*" - *The Fading Away of the Political in Transnational Democracy*, in European Journal of International Relations, Vol. 7, n. 4 (2001), pp. 503-523. Vedi anche Benhabib S., *Disaggregation of citizenship rights*, in Parallax, Vol. 11, n. 1 (2005), pp. 10-18. In merito alla disgregazione della cittadinanza Benhabib, facendo riferimento a Winfried Thaa (2001), scrive: «Should we view disaggregation and the end of the unitary model of citizenship with dismay? Are these developments indicators of the 'devaluation' of citizenship, a trend toward 'lean citizenship', insofar as one no longer need be a citizen to have access to some coveted social rights? Or are these developments indicators of a new sense of global justice and harbingers of new modalities of political agency, heralding perhaps cosmopolitan citizenship?» («Dobbiamo leggere la disgregazione e la fine del modello unitario di cittadinanza con smarrimento? Sono questi sviluppi, indicatori di una "svalutazione" della cittadinanza, a tendere verso una "cittadinanza piegata" nella misura in cui non è più necessario essere un cittadino per avere accesso ad alcuni ambìti diritti sociali? O questi sviluppi sono indicatori di un nuovo senso di giustizia globale e forieri di nuove modalità di azione politica, che annunciano forse una cittadinanza cosmopolita?»). (Mia la trad.) [Benhabib S., *Disaggregation of citizenship rights*, *op. cit.*, p. 15].

[81] La "doppia cittadinanza" passa da essere un diritto umano nell'ambito di normative giuridiche liberali che concedono diritti e privilegi (la doppia nazionalità pone le basi per una cittadinanza transnazionale e cosmopolitica che va oltre le relazioni bilaterali tra stati-nazione), a essere una forma di cittadinanza gerarchica, in particolare nei paesi arabi dove la distinzione dei generi è ancora forte e anche i diritti di cittadinanza non sono assicurati per tutti. Anzi si sono verificati casi di cittadini con la doppia nazionalità che dopo i fatti dell'11 settembre 2001 sono stati considerati "pericolosi" (*dangerous*) e, conseguentemente, prive di diritti di protezione. [Cfr. Stasiulis D., Ross D., *Security, Flexible Sovereignty, and the Perils of Multiple Citizenship*, in Citizenship Studies, Vol. 10, n. 3 (2006), pp. 329-348; Blatter J., *Dual citizenship and theories of democracy*, in Citizenship Studies, Vol. 15, n. 6-7 (2011), pp. 769-798; Østergaard-Nielsen E., *Dual citizenship - Policy trends and political participation in EU member states*, European Parliament, Policy Department Citizens' Rights and Constitutional Affairs, Brussels 2008]. Approfondiremo questo tema con riferimento alla situazione dell'Unione Europea in § 1.4.

(Ong)[82]; *cittadinanza multipla* (Spiro 1997, 2002; Martin, 1999; Bosniak, 2002; Schuck, 2002; Boll, 2007; Faist T. - Kivisto P., 2007; Kochenov, 2011)[83]; *cittadinanza inclusiva* (Lister 2007)[84].

Proprio questi temi sono approfonditi da Peter J. Spiro (Temple University - Philadelphia) nel suo *Beyond citizenship - American identity after globalization* (2008)[85]. Qui egli mette in evidenza come il valore della cittadinanza statunitense, negli ultimi due decenni, sia radicalmente mutato. Al centro dei suoi interessi c'è la constatazione che la cittadinanza americana stia perdendo il suo valore e anzi anche il suo significato all'interno di un mondo globalizzato. Dal momento che i confini della stessa comunità nazionale sono più sfocati, la cittadinanza - ritiene Spiro - è diventata meno importante. Sempre meno stranieri, che vivono negli Stati Uniti, scelgono di diventare cittadini americani perché in termini di benefici tangibili

[82] Cfr. Ong A., *Flexible Citizenship: the cultural logics of transnationality*, Duke University Press, Durham-London 1999.

[83] a) Spiro P. J., *Dual Nationality and the Meaning of Citizenship*, in Emory Law Journal, Vol. 46, n. 4 (1997), pp. 1411-1486; b) Spiro P. J., *Embracing Dual Nationality*, in Hansen R., Weil P. (a cura di), *Dual Nationality, Social Rights and Federal Citizenship in the U.S. and Europe - The reinvention of citizenship*, Berghahn Books, New York-Oxford 2002, pp. 19-33; c) Spiro P. J., *Beyond Citizenship - American Identity after Globalization*, Oxford University Press, Oxford 2008; d) Schuck P. H., *Plural Citizenships*, in Hansen R., Weil P. (a cura di), *Dual Nationality, Social Rights and Federal Citizenship in the U.S. and Europe - The reinvention of citizenship*, Berghahn Books, New York-Oxford 2002, pp. 61-99; e) Martin D. A., *New Rules on Dual Nationality for a Democratizing Globe: Between Rejection and Embrace*, in Georgetown Immigration Law Journal, Vol. 14, n. 1 (1999), pp. 1-34. Successivamente inserito con il titolo: *New Rules for Dual Nationality*, in Hansen R., Weil P. (a cura di), *Dual Nationality, Social Rights and Federal Citizenship in the U.S. and Europe - The reinvention of citizenship*, Berghahn Books, New York-Oxford 2002, pp. 34-60; f) Bosniak L., *Multiple Nationality and the Postnational Transformation of Citizenship*, in Virginia Journal of International Law, Vol. 42, n. 4 (2002), pp. 979-1004. Il saggio è stato successivamente inserito in: Martin D. A., Hailbronner K. (a cura di), *Rights and Duties of Dual Nationals - Evolution and Prospects*, Kluwer Law International, London-New York-Zuidpoolsingel 2003, pp. ....; g) Boll A. M., *Multiple Nationality and International Law*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden 2007; h) Faist T., Kivisto P. (a cura di), *Dual Citizenship in Global Perspective*, Palgrave-Macmillan, Basingstoke 2007; i) Kochenov D., *Double Nationality in the EU: An Argument for Tolerance*, in European Law Journal, Vol. 17 (2011), pp. 323-343;
Di Linda Bosniak si veda anche: a) Bosniak L., *Citizenship Denationalized*, in Indiana Journal of Global Legal Studies, Vol. 7 (2000), pp. 447-509; b) Bosniak L., *The Citizen and The Alien - Dilemmas of Contemporary Membership*, Princeton University Press, Princeton 2006.

[84] Lister R., *Inclusive Citizenship: Realizing the Potential*, in Citizenship Studies, Vol. 11, n. 1 (2007), pp. 49-61. Nello stesso volume (che celebra i 10 anni della Rivista che a livello internazionale si occupa degli studi sugli sviluppi della cittadinanza) ci sono, tra gli altri, anche i contributi di: a) Isin E. F., Turner B. S., *Investigating Citizenship - An Agenda for Citizenship Studies*, pp. 5-17; b) Benhabib S., *Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Times*, pp. 19-36; c) Joppke C., Transformation of Citizenship: Status, Rights, Identity, pp. 37-48; d) Delanty G., *European citizenship - A critical assessment*, pp. 63-72; e) Nyamnjoh F. B., *From bounded to flexible citizenship – Lessons from Africa*, pp. 73-82; f) Yeatman A., *The subject of citizenship*, pp. 105-115.

[85] Dello stesso autore si vedano anche i recenti: a) Spiro P. J., *The (Dwindling) Rights and Obligations of Citizenship*, in William & Mary Bill of Rights Journal, Vol. 21, n. 3 (2013), pp. 899-923. Disponibile on-line all'indirizzo: http://scholarship.law.wm.edu/wmborj/vol21/iss3/6; b) Spiro P. J., *Sovereigntism's Twilight*, in Berkeley Journal of International Law, Vol. 31, n. 1 (2013), pp. 307-322. Disponibile on-line all'indirizzo: http://scholarship.law.berkeley.edu/bjil/vol31/iss1/9; c) Spiro P. J., *Interrogating Birthright Citizenship*, in Studies in Law, Politics, and Society, (Special Issue: Who belongs? Immigration, citizenship and the Constitution of legality), Vol. 60 (2013), pp. 29-53; d) Spiro P. J., *A New International Law of Citizenship*, in The American Journal of International Law, Vol. 105, n. 4 (2011), pp. 694-746; e) Spiro P. J., *Dual Citizenship as Human Right*, in International Journal of Constitutional Law, Vol. 8, n. 1 (2010), pp. 111-130; f) Spiro P. J., *Formalizing Local Citizenship*, in Fordham Urban Law Journal, Vol. 37, n. 2 (2009), pp. 559-572. Disponibile on-line all'indirizzo: http://ir.lawnet.fordham.edu/ulj; g) Spiro P. J., *Dual citizenship in America and the world*, di prossima pubblicazione nel 2015 per i tipi della New York University Press.

sociali, economici, di assistenza e di opportunità lavorative, le possibilità sono ridotte[86]. Le leggi a favore di una "cittadinanza plurale" (*plural citizenship*) hanno permesso più facilmente, per ciascun individuo, di poter essere, contemporaneamente, cittadino di paesi diversi. Ciò ha fatto perdere il valore di unicità che questa aveva nello stato moderno, il suo significato e la sua importanza[87].

Il filosofo di Philadelphia sottolinea come «Two facets of globalization are at work here: increased mobility and the maturation of sustainable transnational networks»[88]. Infatti un bambino che per esempio nasce negli Stati Uniti da un ospite temporaneo (visitor) o da un immigrato (legale o illegale) e che risiede temporaneamente, quando ritorna nel paese di nascita dei suoi genitori rimane un cittadino statunitense anche se non ha nessun legame significativo con gli Stati Uniti. E inoltre - osserva Spiro - i nati negli Stati Uniti da genitori che fanno parte delle "comunità diasporica" (*diasporic communities*) cioè comunità di emigranti che mantengono un forte legame con la propria terra d'origine (come Messico, Corea, India, Cina, Filippine, Cuba, El Salvador, Colombia, Haiti) rappresentano una sfida importante alle leggi tradizionali della cittadinanza (*a challenge to traditional citizenship rules*)[89]. Ciò vuol dire che grazie alla globalizzazione gli immigrati negli Stati Uniti hanno la facoltà di mantenere i legami con la loro madre patria; infatti un articolo del New York Times nel 1998 riporta che, paradossalmente, un numero pari a 10.000 studenti americani che avevano legami di parentela con la Repubblica Dominicana hanno frequentato lì le scuole superiori al fine di evitare droghe, armi e altri pericoli della vita urbana americana[90]. Anche questo caso rientra nelle conseguenze che la globalizzazione sta avendo sulla cittadinanza. Così come questi bambini nati sul territorio degli Stati Uniti da genitori originariamente appartenenti a diverse comunità potrebbero trascorrere tutta la loro vita all'interno di quella comunità "diasporica" e continuare ad essere considerati cittadini statunitensi a tutti gli effetti, anche per i nati all'estero da genitori statunitensi - osserva il filosofo di Philadelphia - valgono le stesse regole: una persona nata al di fuori degli Stati Uniti da genitori americani, che vive tutta la sua vita al di fuori di questo paese, tranne che per alcuni anni come per esempio studente di un college, può comunque trasmettere la sua cittadinanza statunitense al proprio figlio. Si può così verificare che «United

[86] Cfr. Spiro P. J., *Beyond citizenship - American identity after globalization*, Oxford University Press, New York 2008, pp. 56-58.
[87] Ivi, Cap. IV.
[88] «Sono due gli aspetti della globalizzazione che prevalentemente incidono: una maggiore mobilità e la maturazione di reti transnazionali sostenibili». (Mia la trad.) [Spiro P. J., *Beyond citizenship - American identity after globalization*, op. cit., p. 20].
[89] Cfr. ivi, pp. 22-25.
[90] Cfr. ivi, p. 23 nota 32.

States passports will come to be held by another growing group of individuals who are effectively foreigners»[91].

In effetti come osserva Falk:

> «globalization is already generating unprecedented interest in the implementation of economic and social rights on a domestic level as part of the human rights package. This is a new move in human rights activism in Western societies that had tended to reduce their operational concern about human rights to the domain enclosed by civil and political rights»[92].

Infine, una svolta fondamentale sul versante della cittadinanza è quella di dare una maggiore importanza allo spazio e ai tempi di movimento. Tale cambiamento di valori è indice del declino della territorialità, questa non è più il principio alla base dell'identità politica, allo stesso tempo pare si sia esaurita la capacità dei governi di risolvere i problemi legati alle preoccupazioni sociali fondamentali. Ciò riflette, ed è una conseguenza anche dell'impatto della globalizzazione economica. Inoltre l'attuale assenza di compensazione ideologica e di possibilità politiche, escludono la possibilità di alternative normative utili sia per moderare gli effetti più crudeli del mercato globale, sia per dare nuovo impulso a prospettive riformiste. Come ritiene Falk è «il tempo, quindi, una componente essenziale per la ricerca delle soluzioni»[93]. Ecco perché è necessario guardare soprattutto al futuro piuttosto che alle attuali capacità delle istituzioni regionali e globali, o di qualsiasi altra impostazione istituzionale che perseguono solo una politica semplicemente "compassionevole" (*compassionate politics*)[94]. La sfida è quella di costruire un tale futuro mediante l'impegno e l'impatto di forze sociali transnazionali e l'eventuale emergere di una società civile globale capace di suscitare partecipazione e trovare un seguito postmoderno alla cittadinanza territoriale che da secoli, insieme alla laicità, è il pilastro sul quale si ergono gli stati moderni occidentali[95]. In *Disaggregation of citizenship rights* (2005) Benhabib osserva che «Trends toward the disaggregation of citizenship are an inescapable aspect of contemporary globalization. Advocates of post-national citizenship welcome this uncoupling of political identities from national membership. Multicultural enclaves in large

[91] «Un gruppo sempre crescente di individui, che sono effettivamente stranieri, potranno ottenere il passaporto statunitense». (Mia la trad.) [Ivi, p. 27]. Sono necessari cinque anni trascorsi ininterrottamente dopo il primo ingresso negli Stati Uniti per ottenere la residenza permanente (tre anni sono sufficienti se si trascorrono in unione coniugale con il coniuge cittadino), questo il criterio principale che regola la naturalizzazione negli Stati Uniti.

[92] «La globalizzazione sta già generando interesse senza precedenti per l'attuazione dei diritti economici e sociali a livello nazionale, come parte del pacchetto dei diritti umani. Si tratta di una nuova forma di attivismo dei diritti umani che si sta sviluppando all'interno delle società occidentali e che avevano la tendenza a indirizzare le proprie preoccupazioni operative solo sui diritti civili e diritti politici, la parte dominante dei diritti umani». (Mia la trad.) [Falk R., *The Decline of Citizenship in an Era of Globalization*, op. cit., p. 15].

[93] «Time becomes, then, the essential component in a search for solutions». (Mia la trad.) [Ivi, p. 16].

[94] Ibidem.

[95] Cfr. Ivi, p. 16.

cities everywhere in the world are harbingers of the new faces of a citizenship which is no longer based upon exclusive attachments to a particular land, history, and tradition»[96].

La doppia cittadinanza è un importante stimolo alla teoria transnazionale[97] auspicata dalla teoria democratica deliberativa. L'interazione e la nascita di discorsi politici su livelli diversi riesce a permettere la compenetrazione all'interno delle comunità nazionali di cittadinanze più ampie o multiple (*multiple citizenships*) che, come sottolinea Joachim Blatter (University of Lucerne), è un'alternativa alle organizzazioni sovranazionali e ai regimi intergovernative e ha il vantaggio che i discorsi politici e le decisioni verrebbero prese all'interno della sfera nazionale dove le decisioni politiche sono più collegate ad un pubblico un ampio:

> «The incorporation of immigrants from peripheral countries into the demos of central states is an important step towards the inclusion of all those who are affected by policy-making of powerful nation states»[98].

1.1.3 - L'istituto giuridico della cittadinanza tra Thomas Humphrey Marshall e Jürgen Habermas

In un mondo sempre più globalizzato e *deterritorializzato* qual è lo *status* della cittadinanza oggi? In *Just Membership in a Global Community* (2007) Benhabib sintetizza le preoccupazioni a tal proposito con queste domande:

> «What is the status of citizenship today, in a world of increasingly deterritorialized politics? How is citizenship being reconfigured under contemporary conditions? How have globalization and the weakening of the functions of the state in controlling and protecting its economy, culture, and boundaries against the forces of globalization affected the theory and practice of citizenship? How has globalization contributed to the reconfiguration of multiculturalism? Which are the most salient conflicts around cultural identities in today's world?»[99].

---

[96] «Le tendenze verso la disgregazione della cittadinanza sono aspetti che i sostenitori della globalizzazione ritengono essere inevitabili. I sostenitori della cittadinanza post-nazionale ammettono questa disgiunzione delle identità politiche dall'appartenenza nazionale. Ovunque nel mondo, all'interno delle grandi città, ci sono enclavi multiculturali che producono i nuovi volti di una cittadinanza non più fondata sull'esclusivo legame con un particolare territorio, una storia, una tradizione». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Disaggregation of citizenship rights*, in Parallax, Vol. 11, n. 1 (2005), p. 15 (pp. 10-18)]. Come suggerito dalla stessa autrice per un'analisi di queste tendenze in contesto non europeo si veda Ong A., *Flexible Citizenship - The Cultural Logic of Transnationality*, Duke University Press, Durham-London 1999.

[97] Interessanti aspetti dei processi democratici transnazionali sono stati descritti da Seyla Benhabib nell'intervista che ci ha rilasciato a Firenze il 28 giugno 2014, inserita integralmente in Appendice.

[98] «L'incorporazione di immigrati provenienti da paesi periferici all'interno del *demos* dello stato centrale è un passo importante verso l'inclusione di tutti coloro che sono danneggiati da decisioni politiche (processi decisionali politici) prese all'interno del potere degli stati-nazione». (Mia la trad.) [Blatter J., *Dual citizenship and theories of democracy*, in Citizenship Studies, Vol. 15, n. 6-7 (2011), p. 770 (pp. 769-798)].

[99] «Qual è lo stato della cittadinanza oggi, in un mondo dove la politica è sempre pù deterritorializzata? Come si riconfigura la cittadinanza all'interno della situazione contemporanea? Quanto la globalizzazione e l'indebolimento delle funzioni dello Stato a controllare e proteggere la propria economia, cultura e i propri confini contro le forze della stessa globalizzazione stanno influenzando la teoria e pratica della cittadinanza? Come ha contribuito la globalizzazione alla riconfigurazione del multiculturalismo? Quali sono i conflitti più salienti attorno all'identità culturale nel mondo di oggi?». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Just Membership in a Global Community*, in

Prima di tentare una risposta (§ 1.2) vogliamo soffermarci brevemente sull'istituto di **cittadinanza** che si articola in: **a) identità colletiva; b) privilegi dell'appartenenza politica; c) diritti e benefici sociali**[100]. Al contrario dei filosofi della politica che si focalizzano sui privilegi dell'appartenenza politica, la studiosa di Yale, con un approccio più sociologico, intende concentrarsi sulla formazione delle **identità collettive** e sul cambiamento delle varie rivendicazioni giuridiche collegate allo *status* di cittadinanza. È dal lavoro del sociologo inglese Thomas Humphrey Marshall (Londra 1893 - Cambridge 1981)[101], vero pioniere degli studi sulla cittadinanza moderna, che si è avviata una profonda riflessione sulla cittadinanza intesa come *status* nel quale il singolo individuo è sia beneficiario di diritti e benefici che di doveri e obblighi nei confronti della comunità. Per Marshall la cittadinanza è la condizione necessaria dell'esistenza politica di un individuo ed è una prerogativa conferita a tutti coloro che sono membri a pieno titolo della comunità politica. Tutti coloro che possiedono tale prerogativa sono eguali, relativamente sia ai **diritti** che ai doveri ad essa associati.

Dal punto di vista sociologico, lo *status* di cittadinanza è stato definito da Marshall, autore nel 1950 del fondamentale *Cittadinanza e classe sociale*, come la «forma di uguaglianza umana fondamentale connessa con il concetto di piena appartenenza ad una comunità»[102], il cui

---

«Macalester Civic Forum», Vol. 1, n. 1 (2007), p. 48. Disponibile on-line all'indirizzo: http://digitalcommons.macalester.edu/maccivicf/vol1/iss1/11].

[100] «The practice and institution of "citizenship" can be disaggregated into three components: collective identity, privileges of political membership and social rights and benefits». [Benhabib S., *Transformations of Citizenship: The Case of Contemporary Europe*, op. cit., p. 454].

[101] Thomas Humphrey Marshall è stato uno dei più affermati storici delle istituzioni e della cultura contemporanea anglosassone orientando i suoi interessi verso lo studio comparato delle istituzioni sociali. Nel 1929 è docente di sociologia alla London School of Economics e approfondisce la stratificazione e le politiche sociali. L'opera per la quale è maggiormente ricordato è *Citizenship and social class* del 1950. Secondo Marshall gli esseri umani condividono una condizione fondamentale di eguaglianza in quanto appartengono alla stessa specie, pertanto la cittadinanza ha arricchito tale condizione aggiungendovi *una nuova sostanza* che in senso sociale e storico è stata articolata attraverso un insieme ampio e differenziato di diritti. Lo storico inglese è stato il primo a raggruppare tali diritti in tre tipi distinti che costituiscono gli elementi fondanti della cittadinanza: a) l'elemento *civile*, formato dai diritti che sono le condizioni della libertà individuale (libertà personale, libertà di parola, di pensiero, di coscienza, diritto alla proprietà e a stipulare contratti, diritto alla giustizia di fronte alla legge); b) l'elemento *politico*, cioè il diritto a poter partecipare all'esercizio del potere politico; c) l'elemento *sociale*, nel quale sono compresi i diritti ad avere un minimo di garanzie di sussistenza economica, il diritto all'accesso reale alla ricchezza societaria nelle sue varie componenti (lavoro, cure mediche, istruzione ecc.).
Nell'età moderna la classe operaia è stata *inclusa* all'interno della *comunità politica* grazie alla graduale acquisizione (o concessione) della **cittadinanza**. Gli operai hanno ottenuto diritti civili, politici e successivamente sociali (in particolare nel XX secolo) e si sono così pienamente integrati nella comunità civile e conseguito, grazie alla cittadinanza, anche i diritti politici. Il progresso dei diritti di cittadinanza è stato, allo stesso tempo, un progresso dell'eguaglianza che ha permesso la diffusione del benessere per il maggior numero di persone. Inoltre, e ci pare essere questa l'intuizione più acuta di Marshall **la cittadinanza** non è stata una semplicemente condizione frutto di diritti e responsabilità, ma **è stata lo strumento grazie al quale si è potuta affermare l'identità di ciascun individuo**, il quale ha avuto la consapevolezza di poter assolvere a due compiti: 1) contribuire a realizzare una società democraticala dal momento che l'estensione dell'uguaglianza tra i membri della comunità politica conferisce pari posizioni sociali e pari trattamento; 2) la classe operaia (storicamente esclusa dalla società) si sarebbe potuta riscattare e non solo per ragioni economiche (cittadinanza infatti vuol dire anche appartenenza condivisa all'interno di un'unica civiltà).

[102] Marshall T. H., *Citizenship and social class*, Cambridge University Press, Cambridge 1950; trad. it., *Cittadinanza e classe sociale*, UTET, Torino 1976, p. 7. Nel 2002 la Casa Editrice Laterza ha pubblicato una nuova edizione

contenuto è dato da una serie di diritti. Il sociologo inglese collega lo sviluppo dei diritti di cittadinanza alle dinamiche della moderna società industriale affermando che l'attribuzione di tale *status* e dei diritti e doveri ad esso collegati, ha permesso l'integrazione dei ceti sociali emersi con lo sviluppo della società industriale a partire dalla seconda metà del XVIII sec. (chiaramente Marshall ha come riferimento principale la realtà britannica).

All'interno dello stato capitalistico, lo statuto di cittadinanza è diventato la chiave per ottenere l'adesione delle classi lavoratrici alle quali veniva offerto il lavoro salariato contrattuale. La cittadinanza era una conquista il cui valore andava oltre il lavoro salariato e poneva le basi per superare le umiliazioni insite nella disuguaglianza capitalistica perché apriva alla classe operaia le possibilità di un'esistenza civile. Oltretutto la cittadinanza diventava un privilegio e un nuovo gradino dello stato sociale nella misura in cui le umiliazioni e lo sfruttamento del lavoro salariale si riversavano su coloro che non avevano accesso alla stessa ed erano esclusi dalla comunità. È proprio del modello liberale enfatizzare la dimensione tecnico-giuridica e dare priorità ai diritti individuali. In una costante evoluzione verso l'uguaglianza, sintesi di conflitti e rivendicazioni, il contenuto della cittadinanza si è andato arricchendo di nuovi diritti che Marshall suddivide, concettualmente e cronologicamente, **in tre classi: i diritti civili, politici e sociali** intesi come il traguardo di diritti individuali, autonomia personale e diritto alla partecipazione politica. È un concetto dinamico, risultato di un processo storico di espansione per ciò che riguarda il contenuto (i diritti), nel quale però resta sempre fermo il carattere dell'appartenenza ad una comunità politica.

L'attributo di cittadinanza non solo è garanzia di sicurezza legale e titolarità di questi diritti ma assicura altresì a ciascun membro il riconoscimento della piena parità all'interno di una comunità nazionale: l'individuo cui è stata riconosciuta la cittadinanza è una persona completamente integrata e non esclusa.

Se da un lato il contributo di Marshall ha valorizzato coloro che non appartengono alla cittadinanza (considerati da Kant "semplici dipendenti della comunità"), dall'altro «neglects the relationship of republic and empire; the insiders and the outsiders, and has nothing to say on the presence of those foreigners whose cheap labour in part subsidized the glories of the British welfare-state»[103]. Le identità collettive all'interno delle democrazie liberali, che sono il frutto di aspri e lunghi conflitti sociali e politici, hanno messo in evidenza quanto sia ancora forte la resistenza nei confronti degli *outsiders* e la volontà di escludere i nuovi arrivi al fine di

della traduzione italiana. Per una ricostruzione più ampia del pensiero di Marshall da un punto di vista storico e sociologico si veda Zolo D., *Cittadinanza: storia di un concetto teorico-politico*, in Filosofia politica, Vol. 1 (2000).

[103] «Rinnega che ci possa essere una relazione tra repubblica e impero, tra "appartenenti" e "non appartenenti" e non accenna minimamente alla presenza degli stranieri che con il loro lavoro nascosto e poco retribuito hanno contribuito a supportare il glorioso *welfare state* britannico» (Mia la trad.) [Benhabib S., *Transformations of Citizenship: The Case of Contemporary Europe*, op. cit., p. 462].

disciplinare gli stranieri interni alla nazione e allontanare qualsiasi tentativo di innovazione o riforma all'interno dei confini[104].

Secondo l'interpretazione di Marshall le lotte per l'affermazione della democrazia (fine XIX, inizio XX secolo) hanno permesso l'affermazione dei diritti: a) i *diritti civili* comprendono il diritto alla vita, alla libertà, alla proprietà, alla libertà di coscienza e quelli relativi ai rapporti all'interno di una comunità come il matrimonio e il commercio; b) i *diritti politici* si riferiscono alla possibilità di accedere a incarichi pubblici, alla libertà di autodeterminazione, alla libertà di associazione di carattere politico, culturale e scientifico, alla libertà di stampa; c) i *diritti sociali* che sono stati conquistati dalle lotte sociali dei lavoratori e delle donne e tra cui troviamo il diritto ad un posto di lavoro, alla previdenza assicurativa, alla salute, alla pensione, all'istruzione gratuita, alla casa, al sostegno alla maternità e all'infanzia. L'inclusione di tali diritti all'interno dei diritti umani universali è un motivo di discussione tra paesi diversi e con differenti sistemi economico-istituzionali perché i diritti possono cambiare anche radicalmente da un sistema democratico ad un altro.

Nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 la "coppia" **uomo e cittadino** è inscindibile. Il cittadino dispone di diritti inalienabili ed assoluti che però sono strettamente legati alla legge espressione della volontà della nazione sovrana[105]. È l'appartenenza alla collettività che, di fatto, segna l'identità politica dell'individuo: il cittadino esiste come tale grazie al vincolo primario che lo lega alla nazione. Questa è l'origine di una **identità collettiva** della nazione: un insieme di cittadini che condividono una stessa lingua, cultura, medesime leggi, interessi comuni. La cittadinanza, quindi, nasce nell'ambito dello Stato moderno (uno stato nazionale) che è dotato di due caratteristiche fondamentali: la sovranità e la territorialità[106]. Ciò implica la potestà dello Stato di emettere leggi giuridicamente vincolanti all'interno di un determinato territorio, all'interno del quale non si pongono entità dotate di un potere maggiore. Come sostiene Jürgen Habermas «Sovrano è soltanto quello Stato che può mantenere

[104] Seppur le identità collettive non sono il frutto di una forte coesione socio-culturale, studiosi come John Rawls e Michael Walzer hanno inteso tali processi di formazione orientati all'immobilismo a tal punto da far ritenere che gli *altri* possano contribuire fortemente a mettere in discussione la già consolidata solidarietà della comunità. Sarà questo argomento di indagine del IV Capitolo.

[105] Cfr. Costa P., *La cittadinanza: un tentativo di ricostruzione "archeologica"*, in Zolo D. (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, *op. cit.*, p. 67: «I diritti emergono certo in piena luce, fino nel titolo della Dichiarazione, ma dipendono (*quoad existentiam*, se non *quoad essentiam*) dal ruolo centrale della nazione sovrana e dalla legge che da essa proviene».

[106] Cfr. Sassen S., *Losing control? Sovereignity in an age of globalization*, Columbia University Press, New York 1995. In questo saggio Sassen sottolinea come accanto alla sovranità ed alla territorialità, sia la cittadinanza a costituire un tratto fondamentale dello Stato moderno. In particolare l'autrice ritiene che la cittadinanza "costringe" i governi a rispondere del proprio operato (attraverso meccanismi giudiziari ed elettorali) e, nel responsabilizzarli in merito all'esercizio del potere ne accrescono il livello di governabilità.

all'interno l'ordine pubblico e tutelare all'esterno, *de facto*, i propri confini»[107]. Il filosofo tedesco nel tentativo di ricostruire il concetto di "nazione"[108], intrecciandolo con lo Stato moderno, parte dall'assunto secondo il quale la forma classica dello Stato nazionale sia oggi *in via di estinzione*, e ritiene che per capire verso quale direzione stia andando è necessario chiarire prima il significato delle categorie di "cittadinanza politica" e "identità nazionale". **Il concetto giuridico di "Stato"** si riferisce a tre aspetti: a) da un punto di vista oggettivo, indica la sovranità interna ed esterna del potere statale; b) dal punto di vista spaziale, indica il territorio su cui tale sovranità viene esercitata; c) da un punto di vista sociale indica l'insieme dei soggetti che vi appartengono e che vengono designati come "popolo di Stato". Il popolo è il titolare, entro la sfera territoriale dello Stato, delle situazioni giuridiche soggettive previste dall'ordinamento giuridico.

Nel linguaggio politico il termine "Nazione" ha una sua specifica connotazione socio-culturale poichè indica non solo una comunità politica, ma anche una comunità contrassegnata da una specifica identità etnica, linguistica, culturale e storica. Inoltre, afferma Habermas, i processi di formazione degli Stati e delle nazioni sono diversi e non sono paralleli: è solo a partire dalla seconda metà del XVIII sec. che si intrecciano. Nel latino classico "*Natio*" è un concetto assimilabile a quello di "*gens*": una comunità integrata geograficamente, culturalmente, linguisticamente ma non politicamente (cioè che riesce a darsi una sua propria organizzazione pubblica). Successivamente, nel medioevo, *natio* viene equiparata alla "lingua", o utilizzata per operare suddivisioni interne ad organismi quali le università o gli ordini cavallereschi. In ogni caso, osserva Habermas, «l'origine nazionale era attribuita *dagli altri* e mirava a circoscrivere negativamente ciò che era *straniero* rispetto a ciò che era *proprio*»[109].

La vita dello Stato democratico è legata alla vita della società civile che, se indirizzata democraticamente, può dar luogo ad una sfera pubblica autonoma. Per Habermas la società civile non ha il compito di legiferare (una competenza questa della sfera amministrativa) ma quello di formare l'opinione e la volontà. È nella società civile che nascono discorsi, opinioni, discussioni che aprono le porte a nuovi spazi di libertà. Per il filosofo tedesco la società civile ha il compito di "anticipare la norma". È qui che attraverso il dialogo e la deliberazione democratica (anche conflittuale) nascono i principi che saranno la guida della società.

Non strettamente politica, la società civile può essere intesa quindi come la sintesi della vita politica di un paese e quindi non ha il fine di perseguire l'omogeneità. Al contrario si pone

---

[107] Cfr. Habermas J., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 123. Sul tema della coincidenza tra cittadinanza e nazionalità si veda Grosso E., *Le vie della cittadinanza*, CEDAM, Padova 1997, in particolare il Cap. I.

[108] Oltre a *L'inclusione dell'altro*, si veda: Habermas J., *Morale, diritto, politica*, Einaudi, Torino 1992, p. 106 e ss.

[109] Habermas J., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, op. cit., p. 124.

l'obiettivo di trovare la sintesi, all'interno dell'organizzazione sociale, tra individui i cui interessi divergono. È lo spazio delle interazioni e del confronto tra le diverse realtà e la sfera pubblica.

1.2 - Crisi della territorialità e migrazioni internazionali

Ritornando alla domanda su quale possa essere oggi lo ***status*** della cittadinanza, è lecito affermare che sono due le principali cause che ne hanno trasformato l'originaria identità:

a) problemi legati alla crisi della territorialità e del logoramento del principio stesso di cittadinanza (§ 1.2.1);

b) questioni legate alle migrazioni internazionali che hanno contribuito a mettere in crisi le fondamenta dello Stato-Nazione e fatto emergere il dilemma dei diritti umani (§ 1.2.2).

Nei suoi lavori Benhabib si sofferma a lungo sul primo punto e si pone tre interrogativi:

1. qual è oggi il ruolo della cittadinanza in un contesto globale dove l'appartenenza politica è sempre più *deterritorializzata*?
2. come si può riconfigurare in questo stato di cose la cittadinanza?
3. in che modo la teoria e le pratiche di cittadinanza sono condizionate dal fatto che le principali funzioni dello Stato («territorialità, controllo amministrativo, legittimazione democratica, identità culturale»[110]) sono logore?

1.2.1 - Territorialità e principio di cittadinanza: un lento logoramento

a) I temi dell'appartenenza, della cittadinanza e della sovranità democratica sono trasversali e accomunano i diversi lavori di Seyla Benhabib[111] che tiene ben presente sullo sfondo i diritti umani fondamentali. In *Just Membership in a Global Community* (2007) l'autrice afferma che paradossalmente i movimenti trasnazionali di migranti, profughi e richiedenti asilo che implicano problemi di natura politico-filosofica sono stati, negli ultimi anni, oggetto di "scarsa attenzione" (*scant attention*) e il compito affidato al suo *I diritti degli altri* voleva colmare tale

[110] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 116.

[111] In particolare si vedano: **a)** *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; **b)** *Borders, Boundaries, and Citizenship*, in Political Science and Politics, Vol. 38, n. 4 (2005), pp. 673-677; **c)** *Just Membership in a Global Community*, in «Macalester Civic Forum», Vol. 1, n. 1 (2007), pp. 45-61; **d)** *Democratic Exclusions and Democratic Iterations - Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism*, in *European Journal of Political Theory* , Vol. 6, n. 4 (2007), pp. 445–462; **e)** *Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights*, in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», Vol. 81, n. 2 (2007), pp. 7-32.
Per quanto riguarda *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens* si farà riferimento alla traduzione italiana: Benhabib S., *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006; mentre per gli altri quattro saggi sarà consultata la versione originale e anche le citazioni e i riferimenti bibliografici saranno in lingua inglese. Tranne che *Borders, Boundaries, and Citizenship* i testi di *Just Membership*, *Democratic Exclusions* e *Another Universalism* sono stati inseriti nella recente pubblicazione: Benhabib S., *Dignity in adversity - Human right in troubled times*, Polity Press, Cambridge-Malden 2011.

lacuna e concentrare la sua attenzione su problemi inerenti l'appartenenza politica («*I intended to fill this lacuna by focusing on political membership*»).

Con questa definizione l'autrice americana intende:

> «the principles and practices for incorporating aliens and strangers, immigrants and newcomers, refugees and asylum seekers into existing polities. The principal category through which membership has been regulated in the modern world, namely national citizenship, has been disaggregated or unbundled into diverse elements, and state sovereignty has been frayed»[112].

In tale contesto diventiamo improvvisamente come **«viaggiatori che esplorano un territorio sconosciuto con l'aiuto di vecchie mappe, disegnate in tempi diversi e in risposta a bisogni differenti. Mentre il terreno sul quale stiamo procedendo, la società mondiale degli stati, è cambiato, le nostre mappe normative non lo sono»**[113].

Nel dibattito contemporaneo che si è aperto sulla crisi della cittadinanza molti studiosi sostengono che la cittadinanza è, per varie ragioni, molto meno importante oggi di quanto non lo fosse in passato[114]. Queste rivendicazioni che provengono da coloro che Benhabib definisce i teorici del "declino della cittadinanza" (*decline of state authority*) sono certamente aderenti alla realtà in quanto ne descrivono gli svipuppi ma hanno anche una pretesa normativa. É questo l'aspetto che interessa di più alla politologa americana perché i problemi legati alla pressante richiesta di affermazione dei diritti umani (fondamentali) da parte di enormi masse migratorie se da un lato hanno accellerato la "frammentazione della cittadinanza" e la crisi degli stati nazionali, dall'altro stanno aprendo nuovi scenari normativi come la dimensione della "politica giusgenerativa". Benhabib, pur concordando con i teorici del declino della cittadinanza[115] che l'autogoverno democratico può rappresentare un bene politico fondamentale, mette in dubbio la loro concezione dell'integrazione etica e politica perché tale prospettiva non è adeguata a

[112] «I principi e le pratiche per l'integrazione di stranieri e forestieri, immigrati e nuovi arrivati, rifugiati e richiedenti asilo in comunità politiche esistenti. La categoria principale attraverso cui l'appartenenza politica è stata regolata sin ora nel mondo moderno, cioè quella della cittadinanza nazionale, si è disaggregata o scorporata in elementi diversi, e la sovranità dello stato è stata logorata». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Just Membership in a Global Community*, in «Macalester Civic Forum», Vol. 1, n. 1 (2007), p. 46].

[113] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 5.

[114] Si vedano i già citati lavori di: a) Jacobson D., *Rights across borders: immigration and the decline of citizenship*, (1996); Spiro P. J., *Beyond citizenship - American identity after globalization*, (2008); Falk R., *The decline of citizenship in an era of globalization*, (2000).

[115] Tra questi si colloca Michael Walzer messo in discussione, alla stregua di Rawls e dei liberali rawlsiani, in quanto "sovrappongono" *demos* e *ethnos*. Qui Benhabib coglie l'occasione per ribadire, come approfondiremo meglio più avanti, due aspetti molto importanti: a) sarà proprio la presenza dell'*altro*, che non condivide le regole e le tradizioni della cultura dominante, a "costringere" il legislatore democratico «a riarticolare il significato dell'universalismo democratico. [...]. Solo i sistemi politici dotati di una solida democrazia sono capaci di questa riarticolazione universalistica». [Benhabib S., *I diritti degli altri, op. cit.*, p. 169]; b) tanto i *teorici del declino della cittadinanza* quanto i liberali rawlsiani sono concordi nel considerare il "popolo" come un'entità morale chiusa e statica e la società come un «sistema sociale completo e chiuso» [*Ivi*, p. 68]. Questa concezione è per Benhabib molto discutibile non solo da un punto di vista empirico ma anche normativo e non permette di comprendere quella che è la duplice identità di un popolo: «quale *ethnos* – una comunità di destino, memoria e attitudini morali – e *demos* – un insieme di cittadini capaci di democrazia, che possono appartenere o meno al medesimo *ethnos*. [...] Il popolo è una realtà dinamica, non statica». [*Ivi*, p. 168].

quella dialettica che si sta diffondendo sui diritti fondamentali e le identità culturali all'interno della quale vanno affrontati i problemi dei movimenti migratori e della giustizia internazionale. Il pluralismo giuridico non può essere ammesso nella misura in cui affida la giurisdizione di determinati aspetti delle azioni umane a singole comunità. Questo atteggiamento è non solo discutibile da un punto di vista teorico in quanto si rifà ad una concezione essenzialista della cultura (già criticata da Benhabib), ma anche politicamente sbagliato perché permette la creazione di una molteplicità di mondi divisi dove le regole e le leggi comunitarie hanno il sopravvento sulla libertà di scelta dei singoli individui e finendo per contrastare il principio della teoria discorsiva che richiede, nell'appartenenza di ciascun cittadino all'associazione democratica, individui liberi ed eguali. Al fine di realizzare un'eguaglianza democratica che permetta pari condizioni di vita, Benhabib ha il problema di conciliare le politiche di riconoscimento culturale (non politiche meramente distributive come auspicato dai liberali rawlsiani) e la sfida dei "dialoghi multiculturali complessi". È necessario operare dall'interno delle culture, e concentrarsi sugli individui e non sui gruppi (messi da Rawls in primo piano) al fine di concedere, per mezzo di deliberazioni razionali e moralmente valide per tutti, quel riconoscimento che, condizioni di appartenenza di tipo ascrittivo, non permettono. Sarà questo il compito delle pratiche di iterazione democratica e della "politica giurisgenerativa"[116]. Contrapponendosi a quanto sostengono i teorici del declino della cittadinanza (così come i *communitarians,* e i *civic republicans*) per i quali le migrazioni sono una minaccia per la cultura politica e giuridica di un paese[117] Benhabib è preoccupata della

> «*logic of democratic representation* and see the necessity for closure to follow from this normative principle. Precisely because democracies enact laws that are binding on those "who authorize them", the scope of democratic legitimacy needs to be circumscribed by the demos which has bounded itself as a people on a given territory. Following the

[116] La definizione è di Frank Michelman in: Michelman F., *Law's republic*, in Yale Law Journal, Vol. 97, n. 8 (1988), pp. 1493-1537.

[117] «Like communitarians, civic republicans – and here I chose David Jacobson's work as being representative – stress the shared character of ethical values and principles in constituting a democracy, but they add that the institution of *citizenship* would be devalued and lose meaning unless it remained within bounded communities. Too much and too frequent immigration, they argue, not only strains the absorptive capacities of democracies, but 'devalues' citizenship by making the political bonds increasingly thinner, until the polity is transformed into a community of strangers. Civic republicans defend bounded democracies not only because they want to protect the diversity of cultural communities, but because they want to protect the value of democratic citizenship itself». («Dal punto di vista dei comunitaristi, e dei civico-repubblicani - e qui ho scelto come rappresentante il lavoro di David Jacobson - essi sottolineano il carattere comune dei valori etici e principi che costituiscono una democrazia, ma aggiungono che l'istituzione della *cittadinanza* sarebbe svalutata e perderebbe significato se non rimane delimitata (*bounded*) nei confini delle comunità. Essi sostengono che troppe immigrazioni e troppo frequenti, non solo creano tensioni nella capacità di assorbimento delle democrazie, ma anche *svalutano* la cittadinanza stessa rendendo i legami politici sempre più sottili, fino a quando il sistema politico si trasforma in una comunità di stranieri. I civico-repubblicani difendono una certa "democrazia delimitata" (*bounded democracies*) non solo perché vogliono proteggere la diversità delle comunità culturali, ma anche perché vogliono proteggere il valore della stessa cittadinanza democratica»). [Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism*, in European Journal of Political Theory, Vol. 6, n. 4 (2007), p. 448]. Il riferimento di Benhabib è: Jacobson D., *Rights across Borders: Immigration and the Decline of Citizenship*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1996, p. 219.

> insights of Montesquieu, Kant and Arendt, each of whom rejected world-government, I argued that an unbounded global political entity could not be a democratic one»[118].

Sarà proprio la presenza di individui

> «le cui identità culturali differiscono da quelle maggioritarie a introdurre una dimensione di "politica giusgenerativa" all'interno della comunità. Si tratta di processi nei quali gli altri diventano nostri partners ermeneutici attraverso la riappropriazione e la reinterpretazione delle nostre istituzioni e tradizioni culturali»[119].

Attraverso la dimensione della "politica giusgenerativa" (che affronteremo nel Cap. III) Benhabib intenderà trasformare un aspetto negativo, come quello della frammentazione della cittadinanza e del suo declino in una prospettiva, come vedremo, positiva.

Come osserva Marcello Flores (Università di Siena) la politica è

> «l'arte di organizzare la migliore convivenza umana possibile - ed è la concezione positiva e ottimistica della politica, contrapposta a quella che la vede semplicemente come dominio, obbedienza, garante di interessi diversi - non è lontano dal vero chi sostiene che oggi, nell'epoca della globalizzazione, nulla può essere più politico dei diritti umani»[120].

Matthew Lister[121] (Law School University of Pennsylvania) nel prendere in considerazione che molti studiosi di diritto internazionale hanno cominciato a discutere sul fatto che nel mondo contemporaneo la globalizzazione si è ormai affermata e stiamo assistendo ad un graduale ma inesorabile "declino della cittadinanza" (*decline of citizenship*) e che la cittadinanza non è più una categoria normativa importante, afferma:

> «Traditionally, membership in a national community was very important. As Hannah Arendt explains, citizenship conferred, or at least secured, the "right to have rights"»[122].

Come da più parti viene affermato[123], è stata la consapevolezza, sempre maggiore, dei diritti universali dell'uomo a livello internazionale, a causare la crisi della cittadinanza. Infatti come

---

[118] «... *Logica della rappresentanza democratica* e vedo la necessità di una chiusura per seguire tale principio normativo. Cioè proprio perché le democrazie emanano leggi che sono vincolanti proprio su coloro *"che le autorizzano"* legittimamente, il campo di applicazione della legittimità democratica ha bisogno di essere circoscritto a un *demos* che si è autodelimitato come popolo su un dato territorio. Seguendo le intuizioni di Montesquieu, Kant e Arendt, ciascuno dei quali ha respinto un governo-mondiale, sostengo che quella democratica non potrebbe essere una entità politica globale sconfinata e senza limiti» (Mia la trad.) [Ibidem]. Il problema della legittimità democratica e del suo insito paradosso ritorna a più riprese nei lavori di Benhabib sin dal 1994: Benhabib S., *Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 1, n. 1 (1994), pp. 26-52.

[119] Benhabib S., *I diritti degli altri*, *op. cit.*, p. 135.

[120] Flores M., *Introduzione* all'*Atlante dei Diritti Umani - Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione*, Tomo I - I soggetti e i temi, UTET, Torino 2007, p. XVII.

[121] Lister M., *Citizenship, in the Immigration Context*, in Maryland Law Review, Vol. 70, n. 1 (2012), pp. 175-233. Matthew Lister è Sharswood Fellow in Law and Philosophy presso la Law School dell'Università della Pennsylvania.

[122] «Tradizionalmente, l'appartenenza ad una comunità nazionale è stata sempre molto importante. Come spiega Hannah Arendt, una cittadinanza conferita, o per lo meno assicurata, è il "diritto ad avere diritti"». (Mia la trad.). [Lister M., *Citizenship, in the Immigration Context*, in Maryland Law Review, Vol. 70, n. 1 (2012), p. 182]. *Cfr.* Arendt H., *The origins of totalitarianism*, Schocken Books, New York 1951, pp. 296-298. Per una buona trattazione e valutazione degli argomenti trattati dalla Arendt **sui diritti umani** si veda Benhabib S., *I diritti degli altri*, *op. cit.*, pp. 39-55.

sostiene David Jacobson (University of South Florida) è in atto un grande cambiamento paradigmatico (*ongoing paradigmatic shift*) perchè si sta passando

> «from state sovereignty to international "human rights" and arguing that what we are witnessing today is the transforming of the state and international institutions, of their function and of their very *raison*, and human rights provide both the vehicle and object of this revolution»[124].

Ma è proprio vero che, come ritiene questa corrente di pensiero, la residenza, e non la cittadinanza, è l'aspetto normativo più importante? Dati questi sviluppi si può affermare che:

> «the distinction between citizen[s] and non-citizen[s] is not very significant, at least in liberal countries that respect human rights»?[125]

Oppure, come si chiede anche Peter Spiro[126], il punto fondamentale consiste nel fatto che l'aumento dei diritti umani (sia dal punto di vista empirico che di consapevolezza) ha portato realmente ad una diminuzione del valore della cittadinanza? Se da un lato questa è in crisi, dall'altro la tutela dei diritti umani fondamentali è oggi uno degli obiettivi più urgenti e, come affermano Emilie M. Hafner-Burton (University of California - San Diego) e Kiyoteru Tsutsui (University of Michigan), i diritti sono oggi «il traguardo più inafferrabile e sfuggente della comunità internazionale»[127].

In diverse parti del mondo le persone attraversano i confini per trovare lavoro, rifugio, la vita familiare o di nuove esperienze. Questo movimento di persone solleva una serie di domande chiave. Quali sono i diritti degli immigrati e dei richiedenti asilo? Chi può diventare un

---

[123] Si vedano: a) Schuck P., *The Devaluation of American Citizenship*, in Id., *Citizens, strangers and in-betweens - Essays on immigration and citizenship*, Westview Press, Boulder 1998; b) Shapiro I., *Democratic justice*, Yale University Press, New Haven 1999; c) Soysal Y., *Limits of citizenship: migrants and postnational membership in Europe*, University of Chicago Press, Chicago 1994; d) Jacobson D., *Rights across Borders: Immigration and the Decline of Citizenship*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1996.
In particolare Peter Schuck (docente alla Yale University e collega di Benhabib), in un suo lavoro del 1998, analizza le cause delle migrazioni legali ed illegali verso gli Stati Uniti che stanno ridisegnando la società americana. Schuck analizza il contesto politico, culturale, demografico ed economico in cui queste trasformazioni si stanno verificando. Mostra inoltre quali iniziative e soluzioni i tribunali, gli stati e il Congresso stanno mettendo in atto per rispondere alle tensioni create dalle immigrazioni. Le nuove prospettive della cittadinanza americana si contrappongono ai modi tradizionali per ridefinire la comunità nazionale e analizzare temi controversi quali: la condizione dello straniero illegale, la cittadinanza dei bambini figli di stranieri, la cittadinanza plurale. In definitiva l'autore tenta di dare una risposta a delicate questioni politiche che stanno condizionando la società americana negli ultimi anni: a) effetti dell'immigrazione sul movimento dei diritti civili; b) differenze culturali tra i diversi gruppi etnici; c) condizione dei rifugiati in fuga e loro protezione.

[124] «... Dallo stato di sovranità allo (stato) internazionale dei "diritti umani" e possiamo sostenere che ciò a cui stiamo assistendo oggi è la trasformazione delle istituzioni statali e internazionali, della loro funzione e della loro *ragion* d'essere, e i diritti umani forniscono sia il veicolo che l'oggetto di questa rivoluzione». [Jacobson D., *Rights across borders: immigration and the decline of citizenship*, *op. cit.*, p. 3].

[125] «... La distinzione tra cittadino/i e non-cittadino/i non è molto significativa, perlomeno nei paesi liberali che rispettano i diritti umani». (Mia la trad.), [Jacobson D., *Rights across Borders - Immigration and the Decline of Citizenship*, *op. cit.*, p. 38].

[126] Spiro P., *Beyond citizenship - American identity afterglobalization*, *op. cit.*, p. 81.

[127] «... And yet most elusive goals of the international community». [Hafner-Burton E. M., Tsutsui K., *Human Rights in a Globalizing World: The Paradox of Empty Promises*, in American Journal of Sociology, Vol. 110, n. 5 (2005), p. 1373; (pp. 1373-1411)].

membro di una comunità politica? Che cosa significa la mobilità interstatale per la democrazia liberale?

Tutte queste domande toccano il carattere della cittadinanza contemporanea. Come concepire la nuova cittadinanza nell'età della "migrazione"?

Da quando il concetto di cittadinanza si è radicato all'interno del liberalismo classico e del repubblicanesimo i cittadini sono visti come soggetti di diritti, legati da vincoli di lealtà e appartenenza e costituiscono un popolo che riesce ad autogovernarsi. La cittadinanza diventa quindi l'ideale normativo che lega insieme le persone e le istituzioni politiche all'interno di un determinato territorio. Quando arrivano i nuovi arrivati cosa succede a questo modello di politica? Il principio statico di appartenenza politica impedisce certamente di gestire adeguatamente la migrazione e la mobilità. Riteniamo che una concezione dinamica della cittadinanza la si possa rintracciare all'interno di un'affermata teoria politica contemporanea: la democrazia deliberativa. Questa potrebbe diventare una pratica di cittadinanza aperta al dialogo quindi aperta alla sua stessa rimodulazione e all'accoglienza dell'*altro* all'interno di un territorio circoscritto.

All'interno delle democrazie industrializzate dopo la fine della seconda guerra mondiale l'immigrazione è in costante aumento ed è tra i primi punti dell'agenda di politica internazionale[128]. Nel solo 2011, come emerge da alcuni dati del *Rapporto annuale del Sistema di Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati*, pubblicati sull'Atlante (SPRAR),:

> «42.500.000 persone sono state costrette a fuggire dalla loro terra a causa di guerre, conflitti etnici, persecuzioni o mancato riconoscimento di diritti essenziali [...]. E su tutto

[128] Le tante guerre attualmente in corso ne sono la causa principale. Basti pensare all'enorme flusso di profughi che si muove quotidianamente nell'area medio-orientale e nord-africana. Tra tutti il conflitto siriano che vede contrapporsi le forze governative con l'esercito di liberazione (sciiti contro sunniti). Partita come guerra civile è diventata ormai una "partita a scacchi" giocata tra i diversi paesi coinvolti vista la posizione strategica della Siria: Turchia, Stati Uniti, Francia, Regno Unito e Arabia Saudita appoggiano i ribelli; mentre Russia, Cina e Iran sostengono le forze governative. Dopo tre anni di guerra la situazione è insostenibile: circa duecentomila morti, sei milioni di rifugiati interni ed esterni, costretti a lasciare le proprie case e senza una meta, seicentomila i profughi che hanno varcato il confine con la Giordania e che sono confluiti nel campo profughi di Zaatari. È questa una delle emergenze umanitarie più devastanti degli ultimi secoli. La Cooperazione Italiana ha donato l'ospedale da campo che ha prestato le cure a più di centoventimila persone. In un reportage dal titolo *Chi è fuori è fuori, chi è dentro è dentro*, apparso sul sito on-line: http://www.dire.it/home/6530-siria-donne-vecchi-bambini-fuga-guerra-.dire, la giornalista Annalisa Vandelli (già reporter e inviata speciale in Nicaragua, Guatemala, Pakistan, Tunisia, territori palestinesi) racconta l'attuale esodo, ignorato dalla maggior parte dei media, dell'arrivo in Giordania di siriani in fuga dalla guerra civile. Sul sito: http://www.dire.it/ è possibile visionare anche due interessanti filmati, a cura di Marcella Menozzi, che documentano l'emergenza delle popolazioni siriane.
Su questo argomento Alessandro Puglia sul sito on-line di Repubblica.it:
http://palermo.repubblica.it/cronaca/2014/08/14/foto/bambini_siriani-93703889/1/#1) riporta le parole di Hashraf Zahran (psicologo siriano): «"I cittadini siriani e palestinesi sono obbligati a lasciare i loro paesi perché la guerra non sembra mai tramontare. Più di due milioni di persone hanno lasciato la Siria e il Libano per paura di essere uccisi o essere presi in ostaggio dai miliziani. Tanti rifugiati che hanno lasciato la Siria, hanno perso le loro case, i loro guadagni e non hanno più un futuro". Con queste parole comincia l'appello, alle Organizzazioni internazionali umanitarie, lanciato in Norvegia da Hashraf Zahran. Traumatizzati dopo i viaggi sui barconi, soprattutto i bambini hanno bisogno di un sostegno psicologico e materiale. Traversate verso le coste italiane che per coloro che partono dall'Egitto possono durare anche dieci giorni». [Puglia A., http://palermo.repubblica.it/cronaca/2014/08/14/foto/bambini_siriani-93703889/1/#1].

> colpisce ancora di più il dato secondo il quale il 49% di questi 42.500.000 individui sia costituito da donne e ragazze»[129].

In particolare, come risulta dal Rapporto annuale SPRAR 2012-2013,

> «nel corso del 2012 sono ulteriormente aumentati i minori stranieri non accompagnati richiedenti asilo (dai 312 accolti nel 2011 ai 358 accolti nel 2012) provenienti perlopiù da Afghanistan (33%), Costa D'Avorio, Mali, Ghana e Pakistan»[130].

Nell'analizzare la componente di genere dei beneficiari complessivi della rete di accoglienza SPRAR 2012, rispetto agli anni precedenti, emerge un ulteriore calo dell'incidenza femminile, infatti gli uomini rappresentano l'80,1% degli accolti (nel 2010 erano pari al 76%, nel 2011 al 79,5%)[131]. Pertanto anche nell'arco del 2012 la componente maschile risulta essere più del triplo di quella femminile. [Rapporto SPRAR 2012-2013, p. 25]. Infine è utile sottolineare come tra gli accolti appartenenti alle categorie più vulnerabili c'è stato un incremento della fascia d'età da 0 a 17 anni. Ciò è da attribuirsi all'incidenza di donne sole con figli minori e di minori non accompagnati che hanno trovato accoglienza all'interno di progetti a loro dedicati. Grazie a questi progetti la percentuale dei beneficiari minori accolti sale dall'11,5% del totale (dato

[129] Pria A., *Prefazione*, in Caldarozzi A., Giovannetti M., Marchesini N., Minicucci C., *Rapporto annuale del Sistema di Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati (SPRAR)* - Atlante Sprar (Anno 2011/2012), Digitalia Lab, Roma 2012, p. 5. Il Rapporto è consultabile on-line in formato PDF all'indirizzo: http://www.serviziocentrale.it/file/server/file/SPRAR-rapporto2012defmg.pdf. [Angela Pria è stata Prefetto - Capo Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione del Ministero dell'Interno ed è attualmente Consigliere della Corte dei Conti]. Il Rapporto è stato chiuso con le informazioni disponibili al mese di ottobre 2012. Lo SPRAR, patrocinato dal Ministero dell'Interno e in collaborazione con Fondazione Cittalia - Anci Ricerche, è uno strumento strategico all'interno del Sistema Nazionale d'Asilo (Commissione nazionale e commissioni territoriali per il riconoscimento della protezione internazionale), che prevede un Sistema Governativo di Prima Accoglienza (CPSA e CARA) e di seconda accoglienza (SPRAR). L'obiettivo è quello di potenziare i processi organizzativi al fine di garantire una sempre maggiore integrazione: accesso giuridico alla protezione internazionale, prima e seconda accoglienza. Come osserva il Prefetto Pria questi strumenti vanno «immaginati come lati di una piramide dove la base è costituita dallo Stato, dalle Regioni, dagli enti locali e dal mondo dell'associazionismo, organizzati secondo il principio di sussidiarietà orizzontale e verticale, e la chiave di volta è l'art. 10 della Costituzione ove è sancito il principio secondo cui "*Lo straniero, al quale sia impedito nel suo paese l'effettivo esercizio delle libertà democratiche garantite dalla Costituzione italiana, ha diritto d'asilo nel territorio della Repubblica, secondo le condizioni stabilite dalla legge*"». [*Ibidem*].

[130] Pighi G., *Presentazione*, in Caldarozzi A., Giovannetti M., Marchesini N., Minicucci C., *Rapporto annuale del Sistema di Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati (SPRAR)* - Atlante Sprar (Anno 2012/2013), Digitalia Lab, Roma 2013, p. 7. Il Rapporto è consultabile on-line in formato PDF all'indirizzo: http://www.cittalia.it/images/file/atlante_sprar_completo_2012_2013.pdf. [Giorgio Pighi è Sindaco di Modena e delegato Anci all'immigrazione]. Il Rapporto è stato chiuso con le informazioni disponibili al mese di novembre 2013. Dal Rapporto SPRAR 2013 emergono alcuni dati importanti: «Nel 2012 cresce il numero di rifugiati e richiedenti asilo accolti nella rete degli enti locali: sono 7823 i beneficiari, 225 persone in più rispetto al 2011 a fronte di un totale di 3.979 posti di accoglienza finanziati nel 2012. [...] per rispondere alle esigenze in via ordinaria ai numerosi arrivi in Italia di richiedenti asilo (39.000 il dato aggiornato a novembre, la maggior parte dei quali con espressa volontà di richiedere asilo), da dicembre 2012 a novembre 2013 la rete territoriale dello SPRAR è più che triplicata, passando dai 3.000 posti strutturali, finanziati per il triennio 2011/2013 dal Fondo nazionale per le politiche e i servizi dell'asilo (FNPSA), ai 9.356 resi disponibili grazie ai cinque differenti allargamenti, richiesti dal Ministero dell'Interno». [*Ibidem*].

[131] Secondo i dati relativi ai «servizi erogati dallo SPRAR in base ai quali il 77% dei servizi risulta reso ai beneficiari di sesso maschile, il restante 23% alle donne. Per quest'ultime l'istruzione e il tempo libero spiccano fra i servizi meglio utilizzati. Addirittura per l'istruzione si arriva quasi alla parità con i beneficiari di sesso maschile: 48% a fronte di 52%. La richiesta di istruzione è persino maggiore di quella del tempo libero (comunque alta perché è al 46%), per l'inserimento lavorativo (appena il 20% sul totale) o l'assistenza sociale (attestata intorno al 23%)». [*Ivi*, pp. 5-6].

relativo ai progetti delle categorie ordinarie) al 34,7% del totale (dato relativo ai progetti dedicati ai minori)[132].

Inoltre secondo gli ultimi dati ufficiali forniti dal Ministero dell'Interno e del Sovrano militare Ordine di Malta, da gennaio a luglio del 2014 sono 72.683 gli arrivi di migranti in Italia, con un aumento del 700% dei bambini rispetto al 2013 [Fonte: Assemblea della Camera dei Deputati - XVII Legislatura - Seduta n. 262 di venerdì 11 luglio 2014]. Questi dati testimoniano come il principale motivo di abbandono della propria terra non sia più la ricerca di un lavoro ma la necessità di fuggire da un destino drammatico, più certo e atroce del rischio di morire in mare.

Nella sua interpellanza urgente n. 2-00593, concernente *Iniziative volte ad ottenere un maggiore supporto da parte dell'Unione Europea nel fronteggiare l'ingente flusso di migranti sul territorio italiano*, Gian Luigi Gigli (Deputato di Scelta Civica) osserva che:

> «Vorrei sottolineare come di questa popolazione il grosso ormai siano probabilmente persone in cerca di asilo politico o dello *status* di rifugiati. Peraltro, lo stesso Alto commissariato delle Nazioni Unite, il giorno 8 di questo mese, avrebbe censito in Libia la presenza di 37 mila persone richiedenti asilo o rifugiati, di cui oltre la metà sarebbero siriani, il che ci testimonia l'importanza dei conflitti, e altri 10 mila si distribuirebbero tra iracheni, somali ed eritrei»[133].

Secondo gli ultimi dati dell'Onu, sostiene Albrecht Boeselager (Gran Cancelliere del Sovrano Ordine di Malta), i rifugiati e sfollati sono 51 milioni in tutto il pianeta, in pratica una nazione in movimento: dalla Siria incendiata da una guerra senza fine, dal cuore dell'Africa lacerata da violenti conflitti, fino alle coste della Sicilia, migliaia di migranti affrontano quotidianamente un viaggio di speranza che spesso diventa un incubo e finisce in tragedia.[134]

[132] Fonte Rapporto SPRAR 2012-2013. Rispetto al 2011, nel corso del 2012 c'è «stata una lieve diminuzione di bambini nati da madre accolta in uno dei progetti territoriali del Sistema di Protezione (solitamente entrata nello SPRAR già in stato di gravidanza), in particolare si è trattato di 131 bambini, di cui 61 femmine e 70 maschi con un calo di 28 neonati rispetto al 2011. Considerando la componente di genere nelle diverse fasce d'età, l'incidenza femminile risulta superiore dai 6 ai 10 anni (52,2% del totale, - 1,8% rispetto al 2011) e dai 0 ai 5 anni (50,3%, - 0,7% rispetto al 2011)». [*Ivi*, p. 27].

[133] Gigli G. L., *Interpellanza urgente n. 2-00593 di venerdì 11 luglio 2014*, in Resoconto stenografico dell'Assemblea della Camera dei Deputati - Seduta n. 262, p. 11; consultabile on-line all'indirizzo: http://www.camera.it/leg17/410?idSeduta=0262&tipo=stenografico. È interessante osservare come il fine dell'interpellanza Gigli, come da lui stesso dichiarato, è la critica al Regolamento di Dublino che lascia i Paesi di primo ingresso ad affrontare da soli le emergenze dei flussi migratori: «...Può la nostra "portaerei affacciata sul Mediterraneo" essere lasciata sola a fronteggiare tutta questa pressione enorme di rifugiati? Perché dico sola? Non perché, teoricamente, gli altri Paesi d'Europa non c'entrino, ma perché noi siamo avviluppati nelle maglie del regolamento di Dublino, che impone, sostanzialmente, sul Paese di primo ingresso l'onere esclusivo della decisione riguardo all'asilo politico di queste persone ed obbliga il Paese di primo ingresso all'identificazione di questi soggetti, anche attraverso banche di impronte digitali, che devono essere messe a disposizione, come sappiamo, di tutti gli altri Paesi membri dell'Unione europea, per poter essere ricondotti al Paese di primo ingresso da un'eventuale fuga o sconfinamento. Il senso di questa interpellanza urgente vuole proprio cogliere, ormai, l'insostenibilità di questo regolamento di Dublino, e quindi chiedere, sostanzialmente, al Governo italiano se, in occasione proprio del semestre di guida dell'Unione europea, di cui l'Italia ha l'onore e l'onere in questo periodo, non sia possibile farsi promotori di un'iniziativa forte per riscrivere il regolamento di Dublino e per fare in modo che non vi sia più l'obbligo soltanto a carico del nostro Paese di farsi carico del problema della richiesta di asilo politico». [Ibidem].

[134] Cfr. Conferenza stampa del Gran Cancelliere del Sovrano Ordine di Malta, Albrecht Boeselager, tenuta a Roma il 2 luglio 2014 (Villa Magistrale) per illustrare i progetti in corso che il S.M.O.M. contribuisce a mettere in atto in

Se per un verso quindi l'aumento dell'immigrazione nei paesi occidentali risponde ad un'esigenza di "forza" di mercato, in quanto gli immigrati costituiscono un'importante risorsa e contribuiscono con la loro forza lavoro al buon andamento dell'economia interna, per altro verso le condizioni dei diritti giuridico-politici, essenziali per una giusta integrazione, sono spesso carenti. Se gli stati nazionali sono disposti ad accettare l'immigrazione devono, allo stesso tempo, anche concedere i diritti necessari agli stranieri. Così scrive James F. Hollifield (Southern Methodist University of Dallas) in un suo lavoro del 2004:

> «... Regulating international migration requires liberal states to be attentive to the (human or civil) rights of the individual. If rights are ignored or trampled upon, then the *liberal* state risks undermining its own legitimacy and *raison d'être*. As international migration and transnationalism increase, pressures build upon liberal states to find new and creative ways to cooperate, to manage flows. The definition of the national interest and *raison d'Etat* have to take this reality into account, as rights become more and more a central feature of domestic and foreign policy»[135].

Allo stesso tempo, gli sviluppi del diritto internazionale inerente i diritti umani hanno contribuito a consolidare la posizione degli individui nei confronti dello stato-nazione, al punto che gli stessi, insieme a determinati gruppi, hanno acquisito una sorta di personalità giuridica internazionale. Questa emancipazione *in itinere* è stata intesa, a parere di Hollifield, sotto diversi punti di vista, tanto che diversi analisti hanno ipotizzato che «we are entering a post-national era characterized by "universal personhood" (Soysal, 1994), the expansion of "rights across borders" (Jacobson, 1996), and even "transnational citizenship" (Bauböck, 1994)»[136].

più parti del mondo per aiutare rifugiati e sfollati. Il sunto della Conferenza è consultabile on-line sul sito Ufficiale dell'Ordine: http://www.orderofmalta.int/notizie/?pagina=1&lang=it&anno=2014.

[135] «... Regolamentare la migrazione internazionale impone agli stati liberali di essere attenti ai diritti individuali (umani o civili). Se i diritti sono ignorati o calpestati, allora lo stato *liberale* rischia di minare la propria legittimità e la sua *ragion d'essere*. Sia le migrazioni internazionali che l'aumento transnazionalismo creano pressioni affinchè gli stati liberali sviluppino nuovi e creativi modi di cooperazione per gestire i flussi. La definizione di interesse nazionale e la *ragion di Stato* deve tener conto di questa realtà, in questa maniera i diritti diventano sempre più un elemento centrale della politica interna ed estera» [Hollifield, J. F., *The Emerging Migration State* in International Migration Review - Conceptual and Methodological Developments in the Study of International Migration, Vol. 38, n. 3 (2004), pp. 901-902 (pp. 885-912)].

Si vedano su questi temi alcuni dei lavori più significativi di James F. Hollifield: **a)** Hollifield, J. F., *Immigrants, Markets and States: The Political Economy of Postwar Europe*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1992; **b)** Hollifield, J. F., *Immigration and the Politics of Rights*, in Bommes M., Geddes A. (a cura di), *Migration and the Welfare State in Contemporary Europe*, Routledge, London 2000; **c)** Hollifield, J. F., *The Politics of International Migration: How Can We Bring the State Back In?*, in Brettell C., Hollifield J. F. (a cura di), *Migration Theory: Talking Across Disciplines*, Routledge, New York 2000; **d)** Hollifield, J. F., *Ideas, Institutions and Civil Society: On the Limits of Immigration Control in Liberal Democracies*, in *IMIS-Beiträge*, Vol. 10 (January 1999), pp. 57-90; **e)** Hollifield, J. F., *Migration and International Relations: Cooperation and Control in the European Community*, in International Migration Review, Vol. 26, n. 2 (1992), pp. 568-595; **f)** Cornelius W. A., Martin P. L., Hollifield J. F. (a cura di), *Controlling Immigration: A Global Perspective*, Stanford University Press, Stanford (California) 2004, 2nd Edition; **g)** Hollifield, J. F., *The Emerging Migration State* in International Migration Review - Conceptual and Methodological Developments in the Study of International Migration, Vol. 38, n. 3 (2004), pp. 885-912.

[136] «... Stiamo entrando in un'era post-nazionale caratterizzata da una "personalità universale" (Soysal, 1994), dall'espansione dei "diritti attraverso le frontiere" (Jacobson, 1996), e anche da una "cittadinanza transnazionale" (Bauböck, 1994)» [Hollifield, J.F., *The Emerging Migration State*, *op. cit.*, p. 901]. Oltre ai già citati lavori di Soysal e Jacobson, vogliamo ricordare due interessanti contributi sulla cittadinanza transnazionale: a) Bauböck R.,

Contrapponendosi a questi studiosi, Benhabib ritiene che i diritti umani sono riferiti esclusivamente alla singola persona in quanto custode di una sua dignità e potrebbero «essere considerati quali precondizioni per l'esercizio della libertà comunicativa»[137], vale a dire lo strumento attraverso il quale lo straniero, l'immigrato, il richiedente asilo (in sostanza l'*Altro*) ha la possibilità di poter esprimere una sua motivata e ragionata accettazione, o disapprovazione, delle specifiche regolamentazioni normative del paese dove intende stabilirsi.

Il diniego permanente delle democrazie liberali a permettere a stranieri e residenti di acquisire la cittadinanza viola la libertà comunicativa. Allo stesso tempo, un «veto permanente alla naturalizzazione degli altri risulta incompatibile con una democrazia liberale»[138]. Tali divieti si prospettano come un doppio rifiuto. Tali problemi richiamano in causa, come vedremo, il complesso rapporto tra *demos* ed *ethnos* e, la consapevolezza, sempre maggiore, che il diritto umano all'appartenenza politica non è un mero "dover essere" morale ma sta diventando una necessità e una pratica giuridico-normativa dei singoli paesi.

Il diritto di un popolo ad esprimere le proprie rivendicazioni ad autodeterminarsi va riequilibrato con le richieste degli *Altri* a godere dei diritti umani fondamentali. Gli sviluppi e le problematiche inerenti la prassi normativa che regola la cittadinanza e l'immigrazione, per esempio in Europa, rispecchiano le difficoltà più rilevanti con cui si devono misurare gli stati-nazione nell'era della globalizzazione.

Dopo il buio degli anni successivi alle due guerre mondiali, dei regimi totalitari e della guerra fredda oggi la maggior parte degli sforzi viene convogliata alla creazione e all'espansione di quello che Emilie M. Hafner-Burton e Kiyoteru Tsutsui definiscono un «worldwide system of international law designed to identify and protect a growing number of basic human rights»[139].

Per molti studiosi l'impegno normativo, sempre più globale, a tutela dei diritti umani è il vero segnale di «a fundamental shift in the structure of international society»[140]. Oggi la stragrande maggioranza degli stati si vincolano a un "regime internazionale" (*to an international regime*) strutturato per proteggere e difendere i diritti fondamentali di bambini, donne e uomini attraverso leggi di tutela internazionale. Così come mostra una tabella presentata da Hafner-Tsutsui dalla quale si evince che un numero sempre crescente di nazioni volontariamente

---

Transnational citizenship: membership and rights in international migration, Edward Elgar Publishing, Adershot-Hants 1994; b) Olsen E. D. H., *Transnational Citizenship in the European Union - Past, Present and Future*, op. cit.

[137] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 134.

[138] Ivi, p. 114, nota n. 4.

[139] «... Sistema mondiale di diritto internazionale progettato per identificare e proteggere un numero sempre crescente di diritti umani fondamentali». (Mia la trad.); [Hafner-Burton E.M., Tsutsui K., *Human Rights in a Globalizing World: The Paradox of Empty Promises*, op. cit., p. 1374].

[140] « ... Un cambiamento fondamentale nella struttura della società internazionale». (Mia la trad.) Ibidem.

aderisce a questo "regime" ed è lo stesso regime che espandendosi incorpora al suo interno nuovi diritti umani fondamentali[141].

1.2.2 - Migrazioni e diritti umani all'appartenenza

b) Ci occuperemo ora delle questioni legate alle migrazioni internazionali che hanno contribuito a mettere in crisi la sussistenza dello Stato-Nazione e messo in evidenza il dilemma dei diritti umani.

Concentrandosi sulle migrazioni internazionali, Benhabib mette in luce come già nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo (1948) viene definito il diritto universale all'attraversamento dei confini (senza però prevedere alcun obbligo universale di ospitalità da parte degli stati), così come, nella Convenzione di Ginevra (1951) il riconoscimento dei diritti agli stranieri è rimandato soltanto alla volontà degli stati firmatari e, spesso, purtroppo, ignorato anche da questi.

In questi due dei principali documenti di normativa internazionale sui diritti umani e lo *status* dei rifugiati[142], se da un lato è riconosciuto il diritto di emigrare (cioè il diritto di muoversi dall'interno dei confini del proprio Stato verso altri paesi) dall'altro, ad un'analisi più approfondita, **(art. 13 della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo) non è previsto il diritto di immigrare**, vale a dire di entrare in un qualsiasi altro paese che non sia il proprio di origine. Il paradosso è: si ha la facoltà di poter lasciare il proprio (o altri paesi) ma si può ritornare e risiedere solo nel proprio. Pertanto libertà di movimento sì, ma non di permanenza stabile in un paese diverso[143]. **C'è nella normativa internazionale un *vulnus* che mette in evidenza come al diritto di emigrare manchi qualcosa di fondamentale: quale futuro ha l'individuo che può allontanarsi dal proprio paese ma non può risiedere in un altro diverso dal proprio?** Inoltre, mentre l'articolo 14 contempla il diritto di asilo in altri paesi diversi dal

[141] Cfr. Table 1 - International Human Rights Treaties in Ivi, p. 1375.

[142] a) *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* (adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 Dicembre 1948). Ora disponibile su: http://www.interlex.it/testi/dichuniv.htm); b) *Convenzione di Ginevra del 1951* (conclusa a Ginevra il 28 luglio 1951 - Approvata dall'Assemblea federale il 14 dicembre 1954; strumento di ratificazione depositato dalla Svizzera il 21 gennaio 1955 ed entrata in vigore per la Svizzera il 21 aprile 1955). Ora disponibile su: www.unhcr.it/news/dir/13/convenzione-di-ginevra.html; e www.interno.gov.it/.../export/.../convenzione_Ginevra_rifugiato.pdf; c) *Protocollo relativo allo status di rifugiato* (adottato a New York il 31 gennaio 1967 ed entrato in vigore il 4 ottobre dello stesso anno). In Italia questo protocollo è stato reso esecutivo con Legge n° 95 del 14/02/1970 (G.U. n° 79 del 28. 03. 1970). Ora disponibile anche sul sito del C.I.R. (Consiglio Italiano per i Rifugiati onlus - Roma): http://www.cir-onlus.org/Protocollorelativoallostatusdirifugiato.htm.

[143] L'articolo 13 della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo recita infatti:
«1. Ogni individuo ha diritto alla libertà di movimento e di residenza entro i confini di ogni Stato.
2. Ogni individuo ha diritto di lasciare qualsiasi Paese, incluso il proprio, e di ritornare nel proprio Paese» [http://www.interlex.it/testi/dichuniv.htm].

proprio (solo a condizione che siano dimostrate le condizioni di persecuzione[144]), l'articolo 15 assicura a ciascun individuo il diritto di cittadinanza[145]. In particolare, come fa notare Benhabib, c'è una sorta di contraddizione tra l'art. 13, che non permette movimento per stabilizzarsi in altri paesi diversi dal proprio (a meno che non ci siano le condizioni dell'art. 14), e l'art. 15 che concede il diritto ad avere una cittadinanza e, addirittura, a cambiarla. Sembra che la Dichiarazione Universale quasi non prenda in considerazione il dovere degli stati membri di garantire l'accesso agli immigrati, di tutelare il diritto di asilo e concedere la cittadinanza agli stranieri già residenti e ai non-cittadini. I diritti contemplati nella Dichiarazione - nota Benhabib - non hanno destinatari specifici e non indica precisi obblighi perché si possa mettere in atto, ed è questo il paradosso più evidente, il "carattere transnazionale" di tali diritti, anche se, per certi versi, è messa in ombra la sovranità dei singoli stati. Nella Dichiarazione con l'aggettivo "universale" si è voluto affermare un carattere di inviolabilità ma senza strumenti politici e giuridici che rimangono effettivamente nelle mani degli stati sovrani. Potremmo affermare, con una metafora, che è come se si fosse voluto mettere un bel vestito o una divisa su un corpo smembrato e diviso per nasconderne debolezze e contraddizioni. **La solidità che da un punto di vista formale trasmettono queste normative internazionali celano una paurosa fragilità**. La vera forza e il reale potere esecutivo è dei singoli stati, è lì che si decide concretamente quando e quanto applicare della Dichiarazione universale[146]. Nella logica di uno dei più nobili documenti giuridici internazionali è insita la profonda contraddizione tra i diritti umani universali e la sovranità territoriale. Così si esprime Benhabib:

> «Despite the cross-border character of these rights, the Declaration upholds the sovereignty of individual states. Thus a series of internal contradictions between universal human rights and territorial sovereignty are built right into the logic of the most comprehensive international law document in the world»[147].

Nemmeno la stessa Convenzione di Ginevra del 1951 sullo *status* dei rifugiati, unitamente al relativo Protocollo, aggiunto nel 1967 (che rappresenta il secondo dei documenti internazionali

---

[144] L'articolo 14 della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo recita:
«1. Ogni individuo ha diritto di cercare e di godere in altri Paesi asilo dalle persecuzioni.
2. Questo diritto non potrà essere invocato qualora l'individuo sia realmente ricercato per reati non politici o per azioni contrarie ai fini e ai principi delle Nazioni Unite» [http://www.interlex.it/testi/dichuniv.htm].

[145] L'articolo 15 della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo recita:
«1. Ogni individuo ha diritto ad una cittadinanza.
2. Nessun individuo potrà essere arbitrariamente privato della sua cittadinanza, nè del diritto di mutare cittadinanza» [http://www.interlex.it/testi/dichuniv.htm].

[146] Così come accade per la comunità Europea dove, come vedremo meglio più avanti, senza una politica comune si tenta di imporre solo regole economiche, anche molto ferree, che attraverso trattati e patti finiscono per limitare semplicemente la sovranità statale.

[147] «Nonostante il carattere transfrontaliero di tali diritti, la dichiarazione sostiene e appoggia la sovranità dei singoli Stati. In tal modo una serie di contraddizioni interne tra i diritti umani universali e la sovranità territoriale sono inserite e si integrano nella logica del documento di diritto internazionale più completo esistente al mondo» (Mia la trad.) [Benhabib S., *Borders, Boundaries,and Citizenship* in Political Science and Politics, Vol. 38, n. 4 (2005), p. 674].

più importanti che disciplinano i movimenti attraverso i confini transnazionali) è riuscita a modificare tale situazione. Né, tantomeno, la creazione dell'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati (United Nations High Commissioner on Refugees - UNHCR)[148]:

> «have altered the fact that this Convention and its Protocol are binding on signatory states alone and can be brazenly disregarded by non-signatories and, occasionally, even by signatory states themselves»[149].

Come fa notare Andrea Saccucci (Università LUMSA), nella sua formulazione la Dichiarazione è:

> «ispirata al modello delle dichiarazioni "storiche" dei diritti umani e frutto del combinarsi di diverse concezioni ideologico/religiose. La Dichiarazione del 1948 (Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo) ha segnato l'abbandono della logica statalista nella protezione dei diritti umani e la loro ascesa a principi fondamentali dell'ordinamento internazionale, dando contenuto all'impegno delle Nazioni Unite e degli stati membri di promuovere "il rispetto e l'osservanza universale dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali per tutti, senza distinzione di razza, sesso, lingua o religione" sancito dalla Carta delle Nazioni Unite (si veda l'art. I, n. 3, e artt. 55 e 56) e limitando parallelamente la portata del principio di non ingerenza nelle materie riservate alla cosiddetta competenza domestica (art. 2, n. 7)»[150].

Quello dell'abbandono della logica statalista, nella tutela dei Diritti Umani, è un proposito rimasto tale solo nelle intenzioni degli Stati membri proprio perché i Diritti, in quanto principi universali fondamentali, sarebbero dovuti rimanere al di sopra di ogni legge statuale. Ancora oggi, dove ancora è forte la coesione dello Stato-Nazione, questo distacco non si è concretizzato, ma con lo statuto dell'Unione Europea si potrebbe giungere a questo traguardo visto che, come sostiene anche Benhabib[151], il possesso della cittadinanza europea, congiuntamente a quello della cittadinanza nazionale, potrebbe realizzare la possibilità che il presupposto dell'appartenenza nazionale possa essere sganciato da quello della partecipazione

[148] Istituita il 14 dicembre 1950, l'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati (UNHCR - United Nations High Commissioner for Refugees) è l'Agenzia delle Nazioni Unite che gestisce le problematiche dei rifugiati e ha iniziato le sue attività il 1° gennaio 1951. Precedentemente, con le stesse mansioni, operava l'Organizzazione Internazionale per i Rifugiati (IRO) istituita nel 1947. La IRO è stata la prima agenzia internazionale per affrontare in maniera globale tutti gli aspetti relativi alla vita dei rifugiati e per far fronte ai milioni di persone sfollate in tutta Europa a causa della seconda guerra mondiale. Lo scopo principale dell'UNHCR è quello di salvaguardare i diritti e il benessere dei rifugiati impegnandosi a garantire che tutti possano esercitare il diritto di asilo e trovare un rifugio sicuro in un altro Stato, con la possibilità di tornare a casa volontariamente o integrarsi all'interno del paese terzo. Il mandato dell'UNHCR è stato progressivamente ampliato per includere la protezione e l'assistenza umanitaria ai cosiddetti "sfollati interni" (IDP), che rimangono all'interno del loro paese di origine, così come definito dal Protocollo del 1967 (Convenzione relativa allo Status dei Rifugiati) e dal Protocollo del 1969 dell'Organizzazione per l'Unità Africana. L'UNHCR ha le sue missioni principali in Libano, Sud Sudan, Ciad/Darfur, Repubblica Democratica del Congo, l'Iraq, l'Afghanistan e il Kenya per assistere e fornire servizi agli sfollati e ai rifugiati.

[149] «Sono riusciti a cambiare una situazione per cui la presente Convenzione e il suo Protocollo vincolano solo gli Stati firmatari e possono essere impudentemente ignorati dai non firmatari e, talvolta, anche da parte degli stessi Stati firmatari». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Borders, Boundaries,and Citizenship*, op. cit., p. 674].

[150] Saccucci A., *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, in Dizionario dei "Diritti Umani", Tomo I (A-G), *Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione*, UTET, Torino 2007, p. 296.

[151] Come vedremo oltre, per Benhabib, attraverso lo strumento della "politica giusgenerativa", l'ambivalenza del concetto di cittadinanza, insita all'interno dell'Unione Europea e unica nel suo genere, potrebbe trasformarsi da problema in una importante opportunità.

politica: «National membership is no longer the sole guarantor of access to rights and entitlements».[152] Si potrebbe profilare la seguente situazione: coloro che fanno parte di una comunità e in quella sede fanno valere i propri diritti di partecipazione e costituzionali diverrebbero titolari del diritto di cittadinanza senza l'appartenenza alla *nazione* e «La cittadinanza come appartenenza a una comunità politica potrebbe essere considerata autonomamente rispetto alle strettoie imposte dalla legge sull'attribuzione della cittadinanza nazionale»[153]. Lo *status* di tali cittadini (che non hanno acquisito questo diritto semplicemente per nascita) si fonda sulla libera scelta di quegl'individui che hanno scelto (avendo affermato le proprie capacità elettive) di vivere in quella comunità e lì esercitare i propri diritti. Si riuscirebbe in tale modo a stabilire tra il «cittadino e la comunità politica all'interno della quale egli *sceglie* di stabilire la propria residenza, una sorta di "contratto di cittadinanza"»[154].

Il paradosso è che siamo di fronte ad una situazione ambivalente: da un lato il livello di integrazione di «non-nazionali e non-cittadini nell'ambito dei regimi giuridici»[155] sta relegando la cittadinanza nazionale a non rappresentare più l'unico presupposto per l'attribuzione di diritti (facendola diventare quasi desueta al cospetto per esempio della più ampia cittadinanza europea), dall'altro, nonostante le suggestioni suscitate dalla proclamazione della cittadinanza europea e le promesse di estendere i diritti politici anche agli stranieri, non v'è dubbio che la vecchia impostazione tradizionale della cittadinanza in senso nazionale è ancora e molto radicata. Qual è quindi oggi il senso più profondo che possiamo dare al concetto di cittadinanza? La semplice definizione di un soggetto che appartiene alla popolazione costitutiva di uno Stato-Nazione non è più sufficiente. Ma non possiamo nemmeno più accontentarci di quella che è stata una delle più importanti conquiste politiche del secolo scorso vale a dire l'affermazione del principio secondo cui la cittadinanza non era solo una passiva sottomissione alla Stato, ma una serie di diritti attivi di ordine socio-politico che rendono l'individuo un soggetto attivo e non semplicemente un "oggetto" all'interno dell'organizzazione dello Stato.

1.3 - Sovranità, diritti e libertà comunicativa

I diritti fondamentali e i diritti umani sono la condizione essenziale per l'esercizio della propria autonomia personale e, in quanto essere morale, ciascuno ha il diritto fondamentale alla

[152] «L'appartenenza nazionale non è più l'unica garanzia per accedere e godere dei diritti». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Just Membership in a Global Community*, op. cit., p. 57].
[153] Grosso E., *Cittadinanza*, in Dizionario dei "Diritti Umani", Tomo I (A-G), *Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione*, UTET, Torino 2007, p. 134.
[154] Ibidem.
[155] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit. p. 114.

giustificazione del proprio pensiero e delle proprie azioni. Ciò implica che la libertà di ciascuno può essere

> «ridotta solo per mezzo di norme generalmente e reciprocamente giustificabili, che trovano uguale applicazione nei confronti di chiunque. Nella sfera della moralità, generalità significa *universalità*; questa, a sua volta, si riferisce a ciò che sarebbe valido per tutti gli esseri umani considerati come esseri ugualmente meritevoli di rispetto e attenzione»[156].

Questo concetto Benhabib lo aveva già espresso in *Situating the Self* (1992) definendolo *reciprocità egualitaria*. Come conciliare le riflessioni sul diritto fondamentale alla libertà comunicativa con i singoli sistemi giuridico-istituzionali e gli statuti internazionali? All'interno delle democrazie liberali vi è la tensione che contrappone i diritti umani, la cui validità non è legata al contesto culturale, alle specifiche tradizioni socio-culturali del singolo territorio e della comunità civile:

> «I will argue that there is a tension at the heart of the norms and practices of liberal democracies around the world with regards to political incorporation. This is the tension, and at times outright contradiction, between the commitments of liberal democracies to universal human rights on the one hand and sovereign self-determination claims on the other; the latter are invoked to control borders as well as to monitor the quality and quantity of those who are admitted across these borders. There are no easy solutions or answers to the dilemmas posed by these dual commitments»[157].

È possibile annullare questa tensione? L'obiettivo non è schierarsi da una parte o dall'altra ma trovare un punto di incontro tra queste due alternative morali al fine di affermare l'universale all'interno dei sistemi politici esistenti. La tensione tra rivendicazioni di diritti umani universali e le identità culturali e nazionali particolaristiche è costitutiva della legittimità democratica. Le democrazie moderne si ispirano ai diritti universali che vengono poi circoscritti all'interno di una particolare comunità civica. Questo è ciò che in *The Inclusion of the Other*, Jürgen Habermas ha definito: «Janus face of the modern nation»[158]. Secondo la politologa americana l'identificazione dell'universale morale con l'aspetto giuridico-civile porta a semplici forme di comunitarismo, mettendo invece da parte la dimensione giuridico-politica è possibile porre in primo piano l'aspetto morale riuscendo, allo stesso tempo, nella valorizzazione dei singoli sistemi politici attraverso quella che lei definisce l'*agenda dei diritti*.

[156] Benhabib S., *I diritti degli altri*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, p. 107.

[157] «Il mio scopo è argomentare che c'è una tensione al cuore delle norme e delle pratiche delle democrazie liberali di tutto il mondo per quanto riguarda la loro costituzione politica. Questa è la tensione e a volte, addirittura, la contraddizione, tra i compiti delle democrazie liberali nei confronti dei diritti umani universali, da un lato e, dall'altro, la rivendicazione del principio della sovrana autodeterminazione. Quest'ultimo è deputato al controllo dei confini nonché al monitoraggio della qualità e della quantità di coloro che sono ammessi attraverso i confini. Non ci sono soluzioni facili o risposte ai dilemmi posti da questa doppia tensione» (Mia la trad.) [Benhabib S., *Transformations of Citizenship - The Case of Contemporary Europe*, op. cit., p. 443].

[158] «Il volto di Jano della nazione moderna» (Mia la trad.) [Habermas J., *The European Nation-State: On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship*, in *Idem* (a cura di Cronin C. P., De Greiff P.), *The Inclusion of the Other - Studies in Political Theory*, MIT Press, Cambridge 1998, p. 115; trad. it., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998.

Come abbiamo già avuto modo di affermare la cittadinanza, nello stato moderno, è l'appartenenza ad una comunità delimitata che si è affermata in una sovranità territoriale che si manifesta attraverso procedure amministrative formali e un processo democratico che unisce (compatta) un gruppo di individui culturalmente omogeneo. Il cittadino per Benhabib è quindi:

> «the individual who has membership rights to reside within a territory, who is subject to the state's administrative jurisdiction, and who is also, ideally, a member of the democratic sovereign in the name of whom laws are issued and administration is exercised»[159].

Nel seguire Max Weber, l'autrice americana ritiene che le caratteristiche della cittadinanza all'interno del moderno stato-nazione occidentale, che hanno poi influenzato tutti i paesi che hanno intrapreso la via della modernizzazione post-coloniale in Africa, Asia e America Latina, possano essere così riassunte: "unità di residenza, soggezione amministrativa, partecipazione democratica e appartenenza culturale"[160].

Paradossalmente quindi, mentre da un lato cresce la consapevolezza dei principi universali dei diritti umani, anche grazie ai fenomeni di informazione globale e alle tecnologie telematiche, dall'altro emerge in maniera sempre più forte la rivendicazione di identità nazionali, etniche, religiose e linguistiche che finiscono per riaffermare l'appartenenza di un individuo ad un popolo sovrano. È questo uno dei paradossi che Benhabib indaga nella sua riflessione. La globalizzazione ha finito per estremizzare i conflitti tra i diritti umani e il diritto all'autodeterminazione da parte di singole colletività sovrane. La sovranità è ancora legata al concetto di appartenenza ad un territorio circoscritto e implica il diritto, da parte di una comunità, a poter definire se stessa facendo valere il proprio potere su quel territorio circoscritto anche se «le dichiarazioni di sovranità creano il più delle volte distinzioni tra il "noi" e il "loro", tra quanti appartengono al popolo sovrano e quanti ne sono fuori»[161]. È possibile trovare un aspetto identitario comune tra coloro che "subiscono" le conseguenze delle leggi, in quanto solo residenti in un territorio circoscritto (senza appartenervi come cittadini), e coloro che, in quanto facenti parte del popolo sovrano, esercitano tale potere? È una domanda che ci

[159] «L'individuo che grazie ai suoi diritti di appartenenza risiede all'interno di un territorio ed è soggetto ad una giurisdizione amministrativa dello stato e appartiene idealmente ad un sovrano democratico in nome del quale è esercitata l'amministrazione e la promulgazione delle leggi» (Mia la trad.) [Benhabib S., *Transformations of Citizenship: The Case of Contemporary Europe*, op. cit., p. 454].

[160] Benhabib riprende un'affermazione tratta da: Weber M., *Politik als beruf*, Duncker & Humboldt, München 1919; trad. it., *La scienza come professione e la politica come professione*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 203-229: «*Unity of residency, administrative subjection, democratic participation and cultural membership*».

[161] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, *op. cit.*, p. 197. Per una panoramica giuridico-normativo e delle relazioni internazionali sul rapporto tra sovranità, stato e territorio si veda il recente contributo di Thomas J. Biersteker (Graduate Institute of International and Development Studies - Ginevra): Biersteker T. J., *State, sovereignty and territory*, in Carlsnaes W., Risse T., Simmons B. A. (a cura di), *The Handbook of International Relations*, SAGE Publications, London 2013 (2nd Edition), pp. 245-272.

richiama alla mente alcuni paradossi[162] che Benhabib richiama spesso nel corso delle sue argomentazioni. Le rivendicazioni di cittadinanza e naturalizzazione da parte di stranieri, immigrati e richiedenti asilo, così come le richieste di norme e regole che ne disciplinano le procedure sono prassi sociali di grande rilevanza che permettono di esaminare con più attenzione i rapporti tra i diritti umani e il principio di sovranità. Queste nuove pratiche (che Benhabib definisce con l'espressione *iterazioni democratiche* e di cui ci occuperemo più avanti) escludono da quel rischio da cui metteva in guardia Hannah Arendt (seppur in relazione ad un contesto storico diverso come era quello tra le due guerre mondiali):

> «... il paradosso implicato dalla dichiarazione dei diritti umani inalienabili consisteva nel tener conto di un essere umano "astratto" che sembrava non esistere da nessuna parte. [...] Tutta la questione dei diritti umani, pertanto, fece presto e inestricabilmente tutt'uno con quella dell'emancipazione nazionale; soltanto la sovranità emancipata del popolo, del proprio popolo, sembrava in grado di garantirli»[163].

La sovranità implica il diritto del sovrano democratico a gestire le proprie frontiere e definire le procedure di ammissione degli stranieri sul proprio territorio. Anche questa può essere considerata una rivendicazione anche se, in questo caso, non è lo straniero a richiedere un diritto, bensì il cittadino che appartiene a quel territorio: è il *Noi* che avanza richieste e non l'*Altro*. Ciò comporta un diverso paradosso come sintetizza Benhabib: «In una società liberaldemocratica, tuttavia, tali rivendicazioni di sovranità devono sempre venire limitate dai diritti umani, dei quali gli individui beneficiano non in quanto cittadini o membri di una società, bensì semplicemente in quanto esseri umani»[164]. È questa un'affermazione molto importante che, al di là del suo stretto significato, mette in luce l'intento filosofico dell'autrice americana che, attraverso la teoria discorsiva habermasiana, vuole fondare l'esistenza di un diritto umano all'appartenenza. Ma esiste un diritto all'appartenenza?, si chiede Benhabib. Se la risposta fosse affermativa aggiungeremmo, a questa, altre due domande che ci paiono altrettanto cruciali: come si potrebbe concretizzare l'impegno delle democrazie liberali occidentali ad assumere l'onere di osservare, attraverso le prassi di immigrazione, naturalizzazione e cittadinanza il rispetto dei diritti umani (degli *Altri*)? E come i diritti all'autodeterminazione sovrana (propri del *Noi*) possono conciliarsi con il trattamento imparziale degli stranieri e degli *Altri* che sono tra *Noi*? Nel fornire una prima risposta a queste domande Benhabib puntualizza che il diritto all'appartenenza si configura come «l'altro versante del divieto di denaturalizzazione»[165], e che

[162] Se i fondamenti epistemologici dell'*Etica del discorso* sono lo strumento filosofico utilizzato da Benhabib nei suoi lavori per giustificare il diritto umano all'appartenenza e all'uguaglianza democratica, la figura retorica del "paradosso" è lo strumento semantico per poter argomentare lo sviluppo del suo pensiero. Come vedremo più avanti tra i principali vi è certamente il "paradosso della legittimazione democratica".

[163] Arendt H., *The origins of totalitarianism*, Schocken Books, New York 1951; trad. it., *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009, p. 291.

[164] Benhabib S., *Rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 198.

[165] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 110.

pertanto, tenendo presente il punto di vista della *teoria discorsiva* l'argomentazione potrebbe essere la seguente: quando all'interno di un **dialogo morale** l'*Altro* vuole entrare a far parte di uno stato, di cui *Noi* siamo i membri, allora io (che faccio parte del *Noi*) ho il compito di dimostrare, seguendo presupposti che devono essere accettati da entrambi, che *tu* non potrai unirti alla nostra comunità e mai diventare uno di *Noi*. I presupposti devono essere ben argomentati e validi tanto che, così come l'*Altro* è pronto ad accoglierli se si trovasse nella mia condizione, anche io li accetterei se mi metto nei suoi panni. In sostanza le ragioni di entrambi devono risultare accettabili a ciascuno di Noi[166] e applicarsi in maniera imparziale ad entrambi. Premesso che il diritto umano alla libertà comunicativa è un diritto fondamentale si giustifica il *diritto umano all'appartenenza*. Su un piano di reciprocità comunicativa, pertanto, nessuna ragione legittima l'esclusione di individui o gruppi dall'appartenenza ad una comunità, tantomeno sono condivisibili quei principi secondo cui si rimanda al *tipo* di essere cui si appartiene. Qui Benhabib fa chiaramente riferimento ad attributi ascrittivi (caratteristiche ascrittive) e non elettive date dalle condizioni di nascita come genere, razza, etnia[167], comunità linguistica che riducono la capacità di esercitare la libertà comunicativa dell'*Altro* a caratteristiche che non si ha la facoltà di scegliere in quanto attribuite dal caso. Non soffermandosi alla superficie del problema, la novità che Benhabib apporta alla questione è la scoperta di una premessa errata così sintetizzata: «se si intende il diritto umano all'appartenenza come il contenuto specifico del diritto alla cittadinanza in una particolare comunità politica, allora si potrebbe affermare che tale diritto non dovrebbe essere considerato come un diritto umano fondamentale o di carattere morale, bensì come un diritto politico o di cittadinanza»[168]. Nel rifiutare tale premessa Benhabib ribalta i termini e suggerisce che il diritto umano all'appartenenza è un principio che va al di là delle specifiche legislazioni sulla cittadinanza, vigenti nei singoli paesi, ed è quindi superiore ai semplici diritti civili e politici. La giustificazione teoretico-discorsiva interviene proprio per tutelare questo diritto: «io non posso giustificarti con buone ragioni il motivo per il quale tu dovresti rimanere straniero in modo permanente: questo infatti significherebbe negare la tua libertà comunicativa e la tua personalità morale»[169]. Infatti per Benhabib, e questo ci sembra il fulcro del problema, il diritto umano all'appartenenza è parte integrante del principio universale del diritto «*cioè del riconoscimento dell'individuo*

[166] È in quest'ultimo "Noi" che avviene la fusione tra l'*Altro*, che è fuori dal *Noi*, e chi vi appartiene; è qui che l'*Altro* e il *Noi* si uniscono o, almeno, entrano in contatto e, nel raggiungere tale dimensione, riescono a definire una fusione di entità.
[167] Sull'etnia si veda la nota n. 3 in Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 111.
[168] Ivi, p. 113.
[169] Ivi, p. 112.

quale titolare di un diritto al rispetto morale e al riconoscimento della propria libertà comunicativa»[170].

1.3.1 - Teoria del discorso e confini

In *Democratic Exclusions and Democratic Iterations - Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism* (2007) Benhabib, nel riprendere questo tema e per rafforzare lo strumento dell'etica del discorso[171], intende analizzare l'appartenenza politica attraverso il tema del ***dilemma costitutivo***. È questa una questione che sta al cuore delle democrazie liberali e contrappone tra loro

> «la rivendicazione dell'autodeterminazione sovrana che controlla la qualità e la quantità dei movimenti dei popoli attraverso i confini degli stati e il rispetto per i principi dei diritti umani universali»[172].

L'autrice si chiede se l'approccio etico-discorsivo possa gettare una qualche luce sulla condizione della *"giusta appartenenza"* [I analysed this constitutive dilemma in the light of a discourse ethic and asked whether a discourse-ethical approach could throw any light on just membership.][173].

La vera novità che la teoria del discorso, rivista da Benhabib nell'ottica delle rivendicazioni dell'appartenenza politica, riesce ad apportare, è quella di formulare una prospettiva morale universalistica attraverso la quale è possibile estendere la *portata*[174] della *conversazione morale* a

[170] Ivi, p. 113. (Il corsivo è dell'autrice). La nota n. 4 inserita dopo questa affermazione offre all'autrice l'occasione di approfondire l'argomento perché il mancato riconoscimento a stranieri e residenti di diventare cittadini a pieno titolo delle democrazie liberali è una violazione proprio della libertà comunicativa oltre a rappresentare una pratica contraddittoria ancor più se consideriamo che i cittadini di queste democrazie considerano «se stessi titolari di identità concrete, come anche depositari di diritti morali e politici universali» [Benhabib 2006, Ibidem]. Entrano qui in gioco anche il rapporto tra *demos* ed *ethnos* dal momento che il problema per Benhabib ruota intorno al fragile equilibrio tra la "cultura pubblica" condivisa all'interno delle democrazie liberali e la particolare eredità culturale, linguistica e religiosa propria di ciascun popolo. Nel mettere in guardia da quello che potrebbe finire per diventare un regime "etnocratico" autoritario e oppressivo, la docente di Yale ribadisce la sua disapprovazione per il "veto permanente" alla naturalizzazione di coloro reputati *Altri* all'interno di una democrazia liberale.

[171] Come dichiarato nell'Introduzione a *I diritti degli altri*: «Intendo analizzare l'appartenenza politica a partire dalla prospettiva offerta dall'etica del discorso e dalla teoria normativa della democrazia deliberativa». [Benhabib 2006, p. 10]. I rapporti tra etica del discorso e democrazia deliberativa, come abbiamo precedentemente messo in evidenza, sono affrontati da Benhabib a partire da *Situating the Self: Gender, Community and Post-Modernism in Contemporary Ethics* (1992) e *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996), per essere più ampiamente trattati in *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale* (trad. it. Il Mulino, Bologna 2005).

[172] «I highlighted the 'constitutive dilemma' at the heart of liberal democracies between sovereign self-determination claims to control the quality and quantity of the movement of peoples across state boundaries versus adherence to universal human rights principles» (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations - Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism*, in *European Journal of Political Theory*, Vol. 6, n. 4 (2007), p. 446].

[173] Ibidem.

[174] La questione della *portata* unita a quella del *rispetto universale* e della *reciprocità egualitaria* sono temi che, in maniera più specifica, metteremo a fuoco più avanti.

tutti gli esseri umani e non solo a coloro che hanno la residenza all'interno dei confini nazionali riconosciuti[175].

Se la premessa fondamentale habermasiana dell'etica del discorso, dice che

> «a essere validi sono soltanto quelle norme e quegli ordinamenti istituzionali normativi che possano essere accettati da tutti gli interessati in particolari situazioni argomentative dette discorsi»[176]

è doveroso pensare che se qualunque individuo (e quindi qualunque agente morale) possa essere toccato dalle conseguenze delle mie azioni (perché «è mio partner potenziale nella conversazione morale»[177]) io ho, in qualità di loro *partner* morale, il dovere di giustificare le mie azioni presentando e argomentando ragioni valide nei confronti di questi individui. Giustificare le mie azioni è fondamentale, solo così, per Benhabib, io rispetto il valore morale *dell'Altro* e la partecipazione a tali "conversazioni di giustificazione" non è più potenziale ma reale.

In sintesi, se etica del discorso vuol dire "apertura" all'*Altro* e allo straniero e, democrazia liberale (paradossalmente), vuol dire "chiusura" in quanto include pratiche di esclusione dell'*Altro* e dello straniero, Benhabib si domanda: come può essere possibile estendere anche al campo dell'appartenenza politica le premesse dell'etica del discorso? La risposta è affermativa ma solo se questo strumento è sorretto da un'ulteriore elaborazione normativa:

> «un approccio discorsivo dovrebbe porre *significative limitazioni* a quelle che possono figurare come pratiche *moralmente accettabili* di inclusione ed esclusione all'interno degli stati sovrani»[178].

In *Democratic Exclusions and Democratic Iterations* (2007), Benhabib, nel rispondere ad Alexander Aleinikoff che critica[179] la filosofa americana sul suo modo di intendere l'appartenenza tra restrizioni *normativamente accettabili* e restrizioni *normativamente problematiche* [«... challenge my distinction between normatively acceptable and normatively problematic restrictions on membership»][180], afferma che:

---

[175] Qui Benhabib è in netta contrapposizione con Habermas. Questo infatti è uno dei due punti sul quale si concretizzerà il loro distacco. È evidente come Habermas sia ancora legato allo Stato-Nazione ed è lì che va affrontata una normativa specifica. Il filosofo della Scuola di Francoforte, a parere di Benhabib, nonostante sia con Appel il fondatore dell'*Etica del discorso*, non è riuscito a fare il salto di qualità e ad andare oltre i "confini nazionali riconosciuti" e "oltre" una razionalità che per lui rimane non per tutti. L'altro tema sul quale la filosofa di Yale prende le distanze da Habermas riguarda l'esclusione di coloro - ad esempio stranieri - che, non avendo capacità razionali, non possono partecipare alla discussione razionale ed etico-discorsiva. In sostanza tra i due filosofi c'è una diversa interpretazione della premessa fondamentale all'*etica del discorso*.

[176] Habermas J., *Etica del discorso*, Ed. Laterza, Roma-Bari 1983, p. 65.

[177] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 11.

[178] Ivi, p. 12.

[179] Nello specifico la critica di Aleinikoff è sintetizzata dalla stessa Benhabib: «While acknowledging the paradox of democratic legitimacy, T. Alexander Aleinikoff is concerned to show that: ". . . no conversation can answer the prior question of who should participate in the conversation – or, at least, it cannot do so without leaving itself open to the question of who should participate in the conversation about who should participate in the conversation about who should . . . you get the idea". Aleinikoff notes that I discuss the problem of circularity here but claims that I do not provide a way out». [Benhabib, *Democratic Exclusions*, op. cit., p. 450].

[180] Ivi, p. 447.

> «In *The Rights of Others* I noted that due to the open-endedness of discourses of moral justification there will always be an inevitable and necessary tension between moral obligations and duties resulting from our membership in bounded communities and the moral perspective which we must adopt as human beings simpliciter. From a universalist and cosmopolitan point of view, boundaries, including state borders and frontiers, require justification. Practices of inclusion and exclusion are always subject to questioning from the standpoint of the infinitely open moral conversation»[181].

Questo mette il teorico del discorso, interessato a districare i problemi delle pratiche dell'appartenenza politica, dinanzi a un bivio:

> «from a philosophical point of view, transnational migrations bring to the fore the constitutive dilemma at the heart of liberal democracies between sovereign self-determination claims, on the one hand, and adherence to universal human rights principles, on the other»[182].

Un aspetto comune quindi a tutte le forme di appartenenza (incluse le norme che regolano la cittadinanza) è che coloro che devono sottostare a tali norme (in particolare quando si tratti di criteri di esclusione) non possono (paradossalmente), per definizione, partecipare alla formulazione di quelle leggi tant'è che le «regole dell'appartenenza incidono su coloro che non sono membri proprio attraverso la distinzione tra *insiders* e *outsiders*, cittadini e non-cittadini»[183].

Ma collegato a questo *dilemma*[184] Benhabib ne intravede un altro che l'etica del discorso non può accettare perché la chiusura, insita nella stessa democrazia che prevede costitutivamente pratiche di esclusione moralmente giustificabili, renderebbe del tutto vana e illusoria la teoria discorsiva:

> «The dilemma is this: either a discourse theory is simply *irrelevant* to membership practices in that it cannot articulate *any* justifiable criteria of exclusion, or it simply *accepts* existing practices of exclusion as *morally neutral* historical contingencies that require no further validation»[185].

---

[181] «In *I diritti degli altri* ho notato che a causa della indeterminatezza dei discorsi di giustificazione morale ci sarà sempre una necessaria e inevitabile tensione tra gli obblighi morali e i doveri derivanti dalla nostra appartenenza ad una comunità delimitata e la prospettiva morale che dobbiamo adottare come esseri umani *sic et simpliciter*. Da un punto di vista universalistico e cosmopolita le frontiere, compresi i confini e le frontiere statali, richiedono una giustificazione. Le pratiche di inclusione ed esclusione sono sempre soggette a essere rimesse in discussione da un punto di vista della conversazione morale aperta all'infinito». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic Exclusions*, *op. cit.*, pp. 450-451].

[182] «Da un punto di vista filosofico, le migrazioni transnazionali portano alla ribalta il dilemma costitutivo che sta al cuore delle democrazie liberali: da un lato le rivendicazioni del sovrano diritto all'autodeterminazione, dall'altro l'adesione ai principi universali dei diritti umani». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Just Membership in a Global Community*, op. cit., p. 46].

[183] Benhabib S., *I diritti degli altri*, *op. cit.*, p. 12.

[184] Lo stesso dilemma lo ritroveremo nell'esame delle problematiche che si pongono tra la Corte Costituzionale tedesca e la sovranità popolare a proposito del caso di Fereshta Ludin sulla questione del *velo* in Germania. (Si veda di seguito il § 3.2.3.3).

[185] «Il dilemma è questo: o una teoria del discorso è semplicemente *irrilevante* per le pratiche di appartenenza, in quanto non può articolare *alcun* criterio giustificabile di esclusione, o *accetta* semplicemente le pratiche esistenti di esclusione come contingenze storiche *moralmente neutrali* che non richiedono ulteriore convalida» (Mia la trad.) [Benhabib, *Democratic Exclusions*, op. cit., p. 451].

Non ci sono solo tensioni ma spesso anche evidenti contraddizioni tra le dichiarazioni dei principi universali dei diritti umani e le richieste e rivendicazioni degli stati sovrani per il controllo delle loro frontiere, così come per monitorare *qualità* e quantità degli stranieri ammessi[186].

E infatti per Benhabib:

> «There are no easy solutions to the dilemmas posed by these dual commitments. As the institution of citizenship is disaggregated and state sovereignty comes under increasing stress, sub-national as well as supra-national spaces for democratic attachments and agency are emerging in the contemporary world, and they need to be advanced with, rather than in lieu of, existing polities»[187].

Già in *Borders, Boundaries, and Citizenship* (2005) la politologa Americana scriveva:

> «It is important to respect the claims of diverse democratic communities, including their distinctive cultural, legal, and constitutional self-understandings, while strengthening their commitments to emerging norms of cosmopolitical justice»[188].

L'intento di Benhabib è quindi quello di sostenere che le pratiche dell'appartenenza politica possono essere comprese solo attraverso una *ricostruzione interna* di questo doppio vincolo: rivendicazione del diritto sovrano all'autodeterminazione, da un lato, e adesione al rispetto dei principi relativi ai diritti umani, dall'altro. C'è una netta distanza tra i principi che fondano i diritti umani e gli intenti degli stati sovrani che rivendicano **il controllo selettivo dei propri confini** e di coloro che li attraversano ma la soluzione - per Benhabib - non sta nella fine del sistema degli stati, né, tantomeno, nella cittadinanza mondiale. Forse una possibile soluzione è

[186] Nel marzo del 2013 (11.03.2013) quattro ricchi paesi europei (Germania, Austria, Gran Bretagna e Olanda) hanno inviato una richiesta alla Commissione Europea, al fine di poter rifiutare l'assistenza sociale a coloro che non abbiano mai lavorato prima entro i confini della Comunità europea. Il Bersaglio sono i cittadini romeni e bulgari che dal 2014 possono lasciare i loro paesi alla ricerca di migliori condizioni economiche e che sino al 2010 non appartenevano alla Comunità. Se da un lato Germania e Olanda temono un arrivo di cittadini rumeni e bulgari, tale da ingrossare le file dei disoccupati e dei beneficiari del welfare, dall'altro, sono preoccupati all'idea di aprire le frontiere a due Paesi che notoriamente hanno gravi problemi di criminalità. Solo lo scorso anno i richiedenti asilo rumeni in Germania sono stati circa 10.000, praticamente il doppio del 2011. La maggioranza di questi sono di etnia Rom. Da rilevare che la procedura relativa alla concessione o meno dell'asilo in Germania dura parecchi mesi durante i quali lo Stato tedesco fornisce ai richiedenti una casa, cibo e un sussidio economico. Il 90% delle richieste viene respinto. A bloccare la decisione sono stati due Paesi: la Germania e l'Olanda. Prima di dare parere favorevole all'adesione a Schengen di Bulgaria e Romania hanno voluto attendere la pubblicazione del rapporto denominato Cooperation & Verification Mechanism. Anche altri Paesi membri come la Finlandia, la Svezia e l'Austria hanno deciso di adottare la stessa linea politica. Il rapporto, noto con l'acronimo inglese CVM, è preparato ogni sei mesi dai servizi della Commissione e ha come obiettivo quello di illustrare i progressi di Sofia e Bucarest nel riformare il sistema giudiziario, nel lottare contro la corruzione, e per quanto riguarda la Bulgaria anche nel combattere la criminalità organizzata. "In teoria, la relazione non ha nulla a che vedere con l'adesione o meno a Schengen - spiegano fonti diplomatiche europee - ma nei fatti i due aspetti sono ormai legati".

[187] «Non ci sono soluzioni facili ai dilemmi posti da questi doppi impegni. Così come l'istituzione della cittadinanza è disgregata e la sovranità dello Stato è sottoposta ad uno stress crescente, nel mondo contemporaneo stanno emergendo sia spazi sub-nazionali che sovranazionali al fine di realizzare nuove strutture e agenzie democratiche che, piuttosto che sostituirsi ai sistemi politici, hanno bisogno di progredire insieme a questi ultimi». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Just Membership in a Global Community*, op. cit., p. 46].

[188] «È importante rispettare le richieste delle diverse comunità democratiche, comprese le loro specifiche autodefinizioni culturali, giuridiche e costituzionali, rafforzando al contempo i loro impegni (vincoli) riferiti a norme emergenti di giustizia cosmopolitica». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Borders, Boundaries, and Citizenship*, in Political Science and Politics, Vol. 38, n. 4 (2005), p. 674].

da rintracciarsi, sulla scia della tradizione kantiana, nel federalismo cosmopolitico dove dialogano le due anime di questo doppio vincolo: l'appartenenza politica intesa come parte integrante di una comunità definita e, dall'altro, la necessità di aderire a strutture democratiche che potrebbero superare le strutture proprie dello Stato-Nazione.

A livello di Unione Europea i Progetti Frontex ed Eurosur (con tutte le problematiche che comportano) hanno, nelle intenzioni dei responsabili politici, un esempio pratico di questo ideale. Infatti il controllo delle frontiere dell'Unione che dovrebbero limitare l'immigrazione clandestina e "aiutare" i migranti è affidato all'Agenzia Europea per la Gestione della Cooperazione Internazionale alle Frontiere esterne degli Stati membri dell'Unione Europea (Frontex) e al recente Sistema Europeo di Sorveglianza delle Frontiere (Eurosur) istituito dal Regolamento (UE) n. 1052/2013. Formalmente tutte le operazioni che gli Stati membri, congiuntamente all'Agenzia "Frontex", intraprendono nell'ambito "Eurosur" rispettano i diritti fondamentali e i principi UE in materia di immigrazione: a) il diritto di non respingimento verso paesi a rischio e b) il diritto della protezione dei dati personali e la non comunicazione di questi ai paesi di origine dei migranti al fine di non mettere in pericolo la loro vita [Reg. n. 1052/2013, art. 2, par. 4]. Nel concreto ogni stato dovrà rendere operativo, in piena autonomia, un centro nazionale di coordinamento per Eurosur che funzionerà come un sistema di scambio di informazioni. Non mancano i problemi di ordine pratico e di indirizzo politico[189].

[189] È per esempio interessante notare come nei 27 punti che introducono l'articolato del Regolamento i verbi sono perlopiù al condizionale e quasi mai perentori, come al punto (11): «Il presente regolamento rispetta i diritti fondamentali e osserva i principi riconosciuti dagli articoli 2 e 6 del trattato sull'Unione europea (TUE) e dalla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, in particolare il rispetto per la dignità umana, il diritto alla vita, la proibizione della tortura e di trattamenti o pene inumani o degradanti, la proibizione della tratta di esseri umani, il diritto alla libertà e alla sicurezza, il diritto alla protezione dei dati personali, il diritto di accesso ai documenti, il diritto di asilo, la protezione contro l'allontanamento e l'espulsione, il divieto di respingimento, il divieto di discriminazione e i diritti del minore. Gli Stati membri e l'Agenzia **dovrebbero applicare il presente regolamento in conformità di tali diritti e principi**», o al punto (12) «Ai sensi del regolamento (CE) n. 2007/2004, il responsabile dei diritti fondamentali e il forum consultivo istituito dallo stesso regolamento **dovrebbero avere accesso a tutte le informazioni** riguardanti il rispetto dei diritti fondamentali in relazione a tutte le attività dell'Agenzia nella struttura di EUROSUR», o (13) «Gli scambi di dati personali all'interno del quadro situazionale europeo e del quadro comune di *intelligence* pre- frontaliera dovrebbero costituire un'eccezione. Essi dovrebbero svolgersi sulla base del diritto nazionale e dell'Unione esistente e nel rispetto dei requisiti specifici per la protezione dei dati personali [...]». [Regolamento del Parlamento Europeo e del Consiglio del 22 ottobre 2013 n. 1052/2013 consultabile on-line all'indirizzo: http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2013:295:0011:0026:IT:PDF. Inoltre un sistema di sorveglianza e segnalazione attraverso droni e satelliti permetterà le intercettazioni dei flussi migratori in tempo reale. A "Eurosur" sono stati assegnati 35 milioni di euro l'anno di cui 19 presi dal bilancio di "Frontex". Nel suo lungo e dettagliato Rapporto dal titolo "The EU's Dirty Hands: Frontex Involvement in Treatment of Migrant Detainees in Greece" (21 settembre 2011) l'organizzazione non governativa Human Rights Watch ha messo in evidenza che in Europa è attiva una squadra di intervento rapido (RABIT) nella zona del fiume Evros, al confine fra Grecia e Turchia che ha operato tra la fine del 2010 e l'inizio del 2011. Il Rapporto si basa su una serie di visite sul campo, corredate da interviste con migranti, rifugiati e richiedenti asilo, funzionari della polizia greca e di Frontex. La situazione era la seguente: «a seguito di una richiesta delle autorità greche, incapaci di far fronte all'arrivo di numerosi migranti, il 2 novembre 2010 Frontex ha inviato in Grecia una squadra di intervento rapido ("RABIT"), composta da 175 guardie di frontiera provenienti dagli altri Paesi dell'area Schengen, oltre a varie attrezzature tecniche. La missione RABIT, originariamente prevista fino a dicembre, è stata poi prolungata fino a marzo 2011 e infine sostituita da una presenza permanente di Frontex (tramite l'operazione "Poseidon Land 2011"). Secondo il rapporto "General report 2011" di Frontex, la missione RABIT è stata un

Benhabib è attenta a preservare costantemente da un lato, le rivendicazioni culturali (e narrative come le definisce in *La rivendicazione dell'identità culturale*) e, dall'altro, a difendere un'appartenenza il più ampia possibile e aderente a impegni e norme cosmopolitiche.

Ma cosa implica dal punto di vista pratico una "giusta appartenenza" (*just membership*) per Benhabib? Nel distanziarsi dalle recenti teorie neokantiane (come il modello difeso da John Rawls in *The Law of Peoples*, 1999 e che sarà approfondito nel Cap. IV) inerenti la giustizia internazionale e che mettono in evidenza la distribuzione di risorse economiche e diritti civili e politici, la filosofa americana vuole mettere in primo piano i problemi relativi all'appartenenza. Infatti per la filosofa di Yale una teoria della giustizia cosmopolitica non può soffermarsi solo a una mera *giusta distribuzione* ("just distribution") ma deve proporre, su scala globale, modelli che affianchino quest'ultima a una visione della "giusta appartenenza" (*just membership*).

All'interno di una nuova società civile globale la *giusta appartenenza* implica:

> «recognizing the moral claim of refugees and asylum seekers to *first admittance*; a regime of *porous* borders for immigrants; an injunction against denationalization and the loss of citizenship rights; and the vindication of the right of every human being "to have rights," that is, to be a *legal person*, entitled to certain inalienable rights, regardless of the status of their political membership. The status of alien ought not to denude one of fundamental rights. Furthermore, *just* membership also means the right to citizenship on the part of the alien who has fulfilled certain conditions. Permanent alienage is not only incompatible with a liberal democratic understanding of human community, it is also a

successo: da novembre 2010 a marzo 2011 si è registrato un calo del 76% nel numero dei migranti fermati durante un attraversamento irregolare del confine interessato. **HRW (**Human Rights Watch**) presenta invece l'altra faccia della medaglia.** Il rapporto precisa come la sentenza della Corte europea dei diritti dell'uomo nel caso **M.S.S. c. Belgio e Grecia**, emanata proprio durante le attività RABIT in Grecia abbia, fra le altre cose, **condannato il Belgio perchè, attraverso il rinvio in Grecia di un richiedente asilo, ha consapevolmente esposto quest'ultimo a condizioni di detenzione equiparabili a trattamenti degradanti.** Durante la missione RABIT, anche Frontex ha favorito in diversi modi il trasferimento di migranti in centri di detenzione in cui le condizioni, verificate da HRW, erano le stesse condannate dalla Corte di Strasburgo. Pertanto, secondo il rapporto, **Frontex è responsabile per aver esposto migranti a trattamenti proibiti.** Frontex, del resto, come emerge dal rapporto, era ben consapevole delle condizioni nei centri di detenzione in Grecia in quanto vi aveva condotto visite poco prima dell'invio della squadra RABIT. In quanto Agenzia dell'Unione, poi, Frontex deve rispettare la Carta dei diritti fondamentali dell'UE e, in particolare, il divieto di tortura o trattamenti disumani o degradanti (art. 4) nonché il diritto di asilo (art. 18). Alla base di tutto c'è una **contraddizione evidente**. Ai sensi del Regolamento Frontex, la responsabilità per il controllo dei confini esterni è **piena responsabilità degli Stati membri**. Inoltre, gli "agenti distaccati" da altri Paesi durante una missione RABIT possono agire **esclusivamente agli ordini delle guardie di frontiera dello Stato membro ospitante e non possono adottare provvedimenti di respingimento.** Frontex ha solo il compito di facilitare l'applicazione delle misure in materia di gestione delle frontiere esterne, attraverso il coordinamento delle azioni degli Stati. Tuttavia, emerge dal rapporto di HRW, è improbabile nella pratica che le autorità di uno Stato che, ammettendo l'incapacità di gestire il proprio confine, ha richiesto l'invio di squadre RABIT, finiscano poi per non seguire le indicazioni degli agenti dispiegati. O per lo meno, **se una catena di comando esisteva, con a capo gli ufficiali greci, durante le visite di HRW nella regione di Evros, questo non era evidente.** Sebbene, dunque, sia vero che Frontex non ha alcun ruolo nella gestione (quindi negli standard) dei centri di trattenimento per migranti in Grecia, è altrettanto vero che i suoi agenti e **i suoi responsabili sono ben a conoscenza della situazione**, soprattutto all'interno di alcuni centri, e avrebbero potuto cercare soluzioni che permettessero che l'applicazione delle regole relative al dispiegamento della squadra RABIT avvenisse nel rispetto dei diritti fondamentali. Ad esempio, suggerisce HRW, prendere in considerazione, per il trattenimento, centri in cui le condizioni di vita siano accettabili. Pertanto, conclude il rapporto, le attività di Frontex che hanno favorito i trattenimenti nei centri di detenzione greci, **hanno violato il divieto di trattamenti disumani o degradanti e dovrebbero dunque essere immediatamente sospese** fino a che non siano state prese misure che assicurino che tale divieto assoluto non venga violato». [Cfr. http://www.meltingpot.org/Frontex-e-le-mani-sporche-dell-Unione-Europea-Il-rapporto.html#.U_m8BsV_u-g; e il sito on-line di Human Rights Watch: http://www.hrw.org/].

> violation of fundamental human rights. The right to political membership must be accommodated by practices that are non-discriminatory in scope, transparent in formulation and execution, and justiciable when violated by states and other state-like organs»[190].

Tanto più che oggi l'appartenenza nazionale non è più l'unica garanzia per l'accesso ai diritti. Sempre più spesso la comunità giuridica mondiale sta riconoscendo il diritto umano di appartenenza. Ciò implica l'obbligo degli Stati alla naturalizzazione dei residenti di lungo periodo e a non "de-nazionalizzare" o negare la cittadinanza agli ("altri") stranieri (*not to denationalize or deny citizenship to others*)[191].

Ed è inoltre necessario rimettere in discussione proprio le dottrine sulla sovranità dello stato:

> «the doctrine of state sovereignty, which has so far shielded naturalization, citizenship, and denationalization decisions from scrutiny by international as well as constitutional courts, must be challenged»[192].

Il "diritto ad avere diritti" vuol dire ottenere il riconoscimento, per ciascun singolo individuo, dello stato "universale di persona" al di là della sua propria cittadinanza.

1.3.2 - Alcune riflessioni su diritti umani e diritti fondamentali nel pensiero giuridico di Luigi Ferrajoli

Estendere i diritti anche agli stranieri e ai residenti è una sfida, come auspica Luigi Ferrajoli (Università Roma Tre)[193], che vuole sostituire al principio dell'uguaglianza quello di cittadinanza quale presupposto per l'attribuzione ed il riconoscimento dei diritti fondamentali. La meta cui tendere è quella della «definitiva de-nazionalizzazione dei diritti fondamentali e la correlativa

[190] «**a)** Il riconoscimento del diritto morale dei rifugiati e dei richiedenti asilo sin dal *primo ingresso*; **b)** un regime di confini *porosi* per gli immigrati; **c)** un provvedimento che impedisca la privazione della nazionalità e dei diritti di cittadinanza; **d)** la rivendicazione del diritto di ogni essere umano "ad avere diritti", cioè, di essere una *persona giuridica*, titolare di determinati diritti inalienabili, indipendentemente dallo *status* di appartenenza politica. Lo status di straniero non dovrebbe privare l'individuo dei suoi diritti fondamentali. Inoltre, il principio della *giusta appartenenza* significa anche diritto di cittadinanza per lo straniero che ha soddisfatto determinate condizioni. La condizione di permanente estraneità non è solo incompatibile con una comprensione liberaldemocratica della comunità umana, ma è anche una violazione dei diritti umani fondamentali. Il diritto all'appartenenza politica deve essere accolto in un campo di applicazione non discriminatorio, trasparente nella formulazione e nell'esecuzione, e sottoposto a giudizio quando queste norme sono violate da parte degli Stati e dagli altri organi dello Stato». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Just Membership in a Global Community*, op. cit., pp. 57-58].

[191] Benhabib S., *Just Membership in a Global Community*, op. cit., p. 57.

[192] «... La dottrina della sovranità dello stato, che ha finora messo al riparo le decisioni relative a naturalizzazione, cittadinanza, e denazionalizzazione dai controlli, da parte delle corti internazionali e costituzionali, deve essere rimessa in discussione». (Mia la trad.) [*Ivi*, p. 58]

[193] Luigi Ferrajoli (Firenze, 1940), dopo l'esperienza all'Ateneo di Camerino, è attualmente professore di Filosofia del Diritto e Teoria Generale del Diritto presso l'Università degli Studi "Roma Tre". Allievo di Norberto Bobbio, tra il 1967 e il 1975 è stato giudice ed esponente di Magistratura Democratica. Fra i suoi molti scritti: *Teoria assiomatizzata del diritto*, Giuffrè, Milano 1970; *Democrazia autoritaria e capitalismo maturo*, (con Danilo Zolo), Feltrinelli, Milano 1978; *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari 1989; *L'Europa e i paesi terzi - I diritti degli extracomunitari*, Fondazione Internazionale Lelio Basso, Roma 1989; *Diritto e ragione - Teoria del garantismo penale*, Laterza, Bari 1990; *La sovranità nel mondo moderno*, Laterza, Roma-Bari 1997; *La cultura giuridica nell'Italia del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1999; *Diritti fondamentali*, Laterza, Roma-Bari 2001; *Principia Iuris*, Laterza, Roma-Bari 2007, *La democrazia attraverso i diritti*, Laterza, Roma-Bari 2013.

de-statalizzazione delle nazionalità»[194]. I processi di globalizzazione hanno messo in crisi le «vecchie categorie della cittadinanza e della sovranità, nonché dell'inadeguatezza di quel debole rimedio alla loro valenza discriminatoria che è stato fino ad oggi il diritto d'asilo»[195].

In una prospettiva cosmopolitica occorrerebbe istituzionalizzare il diritto di ospitalità verso i migranti. Tale diritto occuperebbe lo spazio che sta tra i diritti umani e i diritti politici e civili, tra i diritti di umanità che risiedono nella persona umana e i diritti che spettano in quanto cittadini di un particolare stato (Cfr. Benhabib 2008). Tutti i limiti del modello politico westphaliano della cittadinanza emergono quando si riflette sul nesso profondo che lega democrazia ed uguaglianza e, inversamente, tra disuguaglianza nei diritti e razzismo. Queste le parole di Ferrajoli:

> «come la parità nei diritti genera il senso dell'uguaglianza basata sul rispetto dell'altro come uguale, così la disuguaglianza nei diritti genera l'immagine dell'altro come disuguale, ossia inferiore antropologicamente proprio perché inferiore giuridicamente»[196].

Perché se da un lato l'emergere di norme cosmopolitiche come ad esempio quelle relative ai diritti umani universali, ai crimini contro l'umanità, ai rifugiati e agli immigrati, per alcuni studiosi rappresenta l'instaurazione e la diffusione di un nuovo regime (*spread of empire*) dei diritti umani e di un nuovo ordine mondiale caratterizzato da una "legge senza uno stato" (*law without a state*), dall'altro il vincolo normativo e il veto che i singoli stati nazionali pongono alla realizzazione dei diritti attraverso il loro sostanziale potere esecutivo è ancora molto marcato[197].

Una possibile via d'uscita da questa "*empasse*" potrebbe essere quella suggerita da Luigi Ferrajoli attraverso quelli che lui definisce *diritti fondamentali*.[198] E la stessa Benhabib in *Claiming Rights across Borders* (2009) all'interno del paragrafo *The rise of cosmopolitan norms and jurisgenerativity* spiega come si è giunti a parlare di *fundamental human rights*:

> «It is now widely accepted that since the Universal Declaration of Human Rights, we have entered a phase in the evolution of global civil society that is characterized by a transition from *international* to *cosmopolitan* norms of justice. [...] Even if cosmopolitan norms also originate through treaty-like obligations, such as the UN Charter, and the various human rights covenants can be considered to be for their member states, their peculiarity is that they limit the sovereignty of states and their representatives, as well as oblige them to treat their citizens and residents in accordance with certain human rights standards. States have now engaged in a process of "self-limiting" or "self-binding" their sovereignty, as the large number that have signed the various human rights covenants that

[194] Ferrajoli L., *Diritti fondamentali*, in Vitale E. (a cura di), *Diritti fondamentali - Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 25. (pp. 5-40).
[195] Ibidem.
[196] Ivi, p. 26.
[197] Cfr. Benhabib S., *Twilight of Sovereignty*, op. cit., pp. 22-28.
[198] Ferrajoli intende suggerire una definizione *teorica* di diritti fondamentali come egli stesso afferma: «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» [Ferrajoli L., *Diritti fondamentali*, in Vitale E. (a cura di), *Diritti fondamentali - Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 5].

> have come into existence since the Universal Declaration of Human Rights of 1948 shows»[199].

Successivamente alla seconda Guerra mondiale grazie alle decisioni della Corte Permanente di Giustizia Internazionale e alla Carta delle Nazioni Unite le norme internazionali si sono trasformate e l'individuo è diventato soggetto di diritto internazionale. Il giurista austriaco di diritto internazionale Hersch Lauterpacht (1897-1960) nel suo *International Law and Human Rights* (1950), scrive:

> «Moreover, irrespective of the question of enforcement, there ought to be no doubt that the provisions of the Charter in the matter of fundamental human rights impose upon the Members of the United Nations a *legal* duty to respect them»[200].

Il dilemma dei Diritti Umani deve fare i conti con la crisi della cittadinanza, particolarmente forte negli stati nord-occidentali (europei e americani). Al contrario hanno un campo di azione più rilevante e proficuo fuori dall'occidente. Pertanto i *diritti fondamentali* possono diventare un riaggiornamento dei Diritti Umani dato il conflitto tra norme cosmopolitiche (a cui i diritti umani si vorrebero/dovrebbero appellare) e normativa statale con la quale queste si devono confrontare. I diritti umani, una normativa di largo respiro e teoricamente superiore alle altre leggi, paradossalmente devono sottostare allo stato-nazione sotto la cui egida è la normativa statuale.

I diritti umani hanno un grande valore ma, al loro interno, anche una profonda contraddizione: non sono pienamente applicabili, in particolare nel mondo occidentale, a causa della forte resistenza della sovranità nazionale dal momento che le scelte finali e definitive sono affidate agli stati nazionali.

Per evitare di finire in un vicolo cieco Luigi Ferrajoli propone la sua riflessione all'interni di *Diritti Fondamentali*[201]. Qui il filosofo toscano propone una definizione teorica di diritti fondamentali:

---

[199] «È stato ampiamente riconosciuto che con la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, siamo entrati in una fase nell'evoluzione della società civile globale che si è caratterizzata per il passaggio da norme di giustizia di tipo *internazionale* a norme di giustizia di tipo *cosmopolitico*. [...] Anche se le norme cosmopolitiche sono originate da obblighi di diritto internazionale e da trattati tra gli Stati come ad esempio la Carta delle Nazioni Unite, e le varie convenzioni sui diritti umani, queste possono essere considerate proprie degli Stati membri. Allo stesso tempo la loro particolarità è che limitano la sovranità degli Stati e dei loro rappresentanti e li obbligano a considerare i loro cittadini, così come i residenti, titolari dei più basilari e fondamentali diritti umani. I numerosi stati che hanno firmato le diverse Convenzioni sui diritti umani (che hanno fatto seguito alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo) si sono, per così dire, impegnati in un processo di "auto-limitazione", "auto-vincolando" la propria sovranità». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Claiming Rights across Borders - International Human Rights and Democratic Sovereignty*, in American Political Science Review, Vol. 103, n. 4 (2009), p. 695 (pp. 691-704)].

[200] **«Inoltre, indipendentemente dal fatto che [i diritti fondamentali N.d.T.] possano essere messi in pratica, non dovrebbe esserci alcun dubbio che le disposizioni della Carta in materia di diritti fondamentali dell'uomo impongono a tutti i Membri delle Nazioni Unite un vero e proprio *obbligo giuridico* nel doverle rispettare». (Mia la trad.) [Lauterpacht H., *International Law and Human Rights*, Garland, New York 1973, p. 34. La prima edizione è del 1950 pubblicata da Stevens & Sons - Londra].**

> «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»[202].

Luigi 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»[203].

Nel recente trattato di teoria generale del diritto *Principia iuris* l'autore, sulla base anche della distinzione tra "persone naturali" e "persone artificiali"[204] modifica in parte la definizione precedente sostenendo che:

> «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»[205].

1.3.1.1 - L'universalità implica l'inalienabilità

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", di "cittadino", dalla capacità di agire, anche se sono definizioni che storicamente sono state causa di limitazioni e discriminazioni. Si può dunque argomentare che la "personalità", la "cittadinanza" e la "capacità d'agire", proprio in quanto condizioni della pari titolarità dei diritti fondamentali, rappresentano paradossalmente i parametri sia dell'uguaglianza che della disuguaglianza. 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 due parametri - il primo superabile, il secondo

---

[201] Il noto volume di Luigi Ferrajoli, (a cura di Ermanno Vitale), *Diritti fondamentali - Un dibattito teorico*, Roma-Bari, Laterza, 1^ ed., 2001, è stato riedito nel 2008 e, insieme alle tesi di Ferrajoli, sono stati aggiunti importanti contributi critici. Importante è anche il suo recente saggio *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, 3 Voll., Roma-Bari, Laterza, 2007. Il saggio è suddiviso in tre volumi dedicati rispettivamente alla *Teoria del diritto*, alla *Teoria della democrazia* e alla *Sintassi del diritto*. In particolare nel secondo volume elabora un preciso modello normativo di democrazia che articola la sua teoria in quattro dimensioni: politica, civile, liberale e sociale. Tali filoni interpretativi rispecchiano le classi dei diritti costituzionali.

[202] Ferrajoli L., *Diritti fondamentali - Un dibattito teorico*, op. cit., p. 5.

[203] Ibidem.

[204] Cfr. Ferrajoli L., *Principia iuris*, vol. I, op. cit., pp. 361-367. In queste pagine l'autore tratta il "terzo postulato del positivismo giuridico".

[205] Ivi, p. 727.

insuperabile. In base a questi possiamo effettuare due distinzioni dei 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: **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 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* che fondano l'autonomia politica)[206].

1.3.1.2 Differenze tra diritti fondamentali e diritti di proprietà

Ai diritti fondamentali si contrappongono i diritti patrimoniali a causa delle loro «differenze strutturali»[207] o, potremmo definire, costitutive. Ferrajoli ne individua almeno quattro: a) la prima riguarda il valore universale dei diritti fondamentali. Infatti mentre questi ultimi, 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»[208], 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*. Pertanto se il diritto a diventare proprietario e il diritto di disporre dei propri beni derivano da un'abilità giuridica e quindi da una capacità di agire, (seppur appartengono ai diritti civili che sono per certi versi "fondamentali"), non possono appartenere ai diritti fondamentali veri e propri in quanto non hanno la caratteristica dell'*universalità*, e dell'*uguaglianza giuridica*. Al contrario creano *disuguaglianza giuridica*, proprio perché sono *excludendi alios*; b) i diritti fondamentali sono indisponibili e personali, all'opposto, i diritti patrimoniali, per loro natura risultano negoziabili

[206] Cfr. Ferrajoli L., *Diritti fondamentali*, op. cit., p. 8. Tali distinzioni sono state riproposte anche in *Principia iuris*, vol. I, op. cit., pp. 731-742.
[207] Ivi, p. 769. In *Principia iuris*, vol. I, op. cit., pp. 759-766, l'autore mette in evidenza l'opposizione tra diritti fondamentali e diritti patrimoniali e distingue tra il "diritto di *proprietà come diritto reale* patrimoniale" e il "diritto di *proprietà come diritto civile* fondamentale".
[208] Ferrajoli L., *Diritti fondamentali*, op. cit., pp. 13-14.

ed alienabili; c) i diritti patrimoniali, in quanto disponibili, sono mutevoli e destinati ad essere modificati o estinti da atti giuridici; in altre parole sono validi in atti di tipo negoziale o in provvedimenti singolari (come 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 costituzionale, infatti «mentre i diritti fondamentali sono *norme*, i diritti patrimoniali *sono predisposti da norme*»[209]; d) in ultimo se i diritti patrimoniali sono, per così dire, *orizzontali*, i diritti fondamentali sono invece *verticali*. Infatti mentre i rapporti giuridici posti in essere dai titolari dei diritti patrimoniali sono di tipo *intersoggettivo* e *civilistico*, i rapporti intrattenuti dai titolari di diritti fondamentali sono di natura "pubblicistica", vale a dire dell'individuo nei confronti dello Stato. Infine, mentre ai diritti patrimoniali possono corrispondere divieti di non lesione oppure obbligazioni debitorie, ai diritti fondamentali (che rientrano in norme costituzionali) corrispondono divieti e obblighi a carico dello Stato, in questo caso la loro violazione è causa di invalidità delle leggi stesse.

Ma perché a Ferrajoli interessa la distinzione tra **diritti fondamentali e diritto di proprietà?**

I diritti fondamentali, nella concezione di Ferrajoli, rappresentano anche quella che il nostro autore definisce "dimensione sostanziale" della democrazia perché ai diritti fondamentali è attribuito il valore di *vincoli costituzionali* ai pubblici poteri.

I diritti fondamentali sottratti anche alle decisioni di qualsiasi tipo di maggioranza rientrano nella cosiddetta *sfera dell'indecidibile* dando allo stato di diritto e alla democrazia una connotazione ben precisa: le norme infatti che includono i diritti fondamentali sono in realtà *sostanziali* e si riferiscono esclusivamente al contenuto delle decisioni. È in tal modo che il filosofo toscano ribalta il concetto condiviso secondo il quale la democrazia sarebbe un insieme di regole che «assicurano l'onnipotenza della maggioranza»[210].

All'interno del modello di *democrazia costituzionale* la validità formale è dissociata dalla *validità sostanziale* e le norme *inclusive*, a livello costituzionale, dei diritti fondamentali, sono vincolanti (pena l'invalidità) per la *sostanza* delle decisioni che riguardano il rispetto degli stessi diritti e sono consone a quelle regole che caratterizzano la *democrazia sostanziale*. La democrazia, secondo Ferrajoli, si fonda su quattro diversi pilastri (anche in relazione al tipo di diritti fondamentali che sono l'oggetto della garanzia costituzionale): democrazia politica, civile, liberale e sociale.

[209] Ivi, p. 16.
[210] Ivi, p. 19.

La storia del costituzionalismo - rileva Ferrajoli - è la storia di un progressivo allargamento della sfera pubblica dei diritti[211]; una storia certamente non teorica ma "sociale e politica", proprio nel senso che i diritti non sono mai calati dall'alto ma sono il frutto di lotte sociali e **rotture istituzionali**[212] che hanno avuto la loro origine nelle rivoluzioni: americana, francese, dei diritti civili, moti ottocenteschi, lotte operaie, femministe, pacifiste ed ecologiste[213].

Oltre all'inclusione costituzionale dei diritti a livello globale, per Luigi Ferrajoli l'attuale **internazionalizzazione dei diritti fondamentali** produce due effetti straordinari: **a)** i diritti non

[211] Dopo le disastrose esperienze del fascismo e del nazionalismo che in forme politicamente democratiche hanno in un primo momento conquistato il potere e poi distrutto la stessa democrazia dalla quale erano nati, il costituzionalismo si è affermato, a garanzia della democrazia. Qui ha origine il nesso strutturale tra democrazia e costituzionalismo. Affinchè un sistema politico possa essere considerato democratico, la costituzione alla maggioranza deve togliere il potere di sopprimere o di limitare la possibilità per le minoranze di diventare maggioranza, attraverso limiti e vincoli che definiscano ciò che è "non decidibile" da parte di nessuna maggioranza. Come osserva Ferrajoli ne consegue che qualunque concezione della sovranità intesa come *potestas legibus soluta* è in contraddizione non solo con l'idea di democrazia costituzionale ma con l'idea stessa di democrazia, rivelatasi storicamente e logicamente incompatibile con la stessa esistenza di poteri sovrani o assoluti, inclusa l'onnipotenza della maggioranza del popolo o dei suoi rappresentanti. I limiti e i vincoli, imposti ai poteri di maggioranza tramite la stipulazione costituzionale dei diritti fondamentali e delle relative garanzie, sono norme non semplicemente formali ma sostanziali e che hanno a che fare con i contenuti di decisioni che hanno un valore sostanziale e non semplicemente formale. Ciò contraddice la tesi secondo cui la democrazia segue regole procedurali che legittimano esclusivamente la rappresentatività popolare tramite il suffragio universale e il principio di maggioranza. Come ha osservato giustamente Benjamin Constant (1767-1830) nel suo *Principes de politique* (1806) «Quando si stabilisce che la sovranità del popolo è illimitata si crea e si getta a caso nella società umana un grado di potere troppo grande e che è un male quali che siano le mani cui lo si affida. Affidatelo a un solo, a molti, a tutti e lo troverete un male. Ve la prenderete allora con i depositari di tale potere e di volta in volta, secondo le circostanze, accuserete la monarchia, l'aristocrazia, la democrazia, i governi misti, il sistema rappresentativo. Avrete torto. Bisogna accusare non già i depositari della forza, ma il grado di essa. Non contro il braccio bisogna infierire, ma contro l'arma. Ci sono pesi troppo grandi per la mano degli uomini. [p. 54]. [...] La sovranità del popolo non è illimitata; essa è circoscritta entro i confini che ad essa tracciano la giustizia e i diritti degli individui. La volontà di tutto un popolo non può rendere giusto ciò che è ingiusto. [p. 60]». [Constant B., *Principes de politique*, in Idem, *Cours de politique constitutionnelle* (1818-1819), trad. it., *Principi di politica*, Editori Riuniti, Roma 1970, p. 54 e p. 60].

[212] Riprendendo Frank Michelman (Harvard Law School), Seyla Benhabib osserva che deve essere proprio di una società democratica, attraverso una politica "giurisgenerativa" costituita da atti *iterativi* o *destabilizzanti* (*iterative or destabilizing acts*), potersi riappropriarsi e reinterpretare le norme e i principi guida, al fine di poter essere «not only the *subject* but also the *author of the laws*» («non solo il *soggetto* ma anche l'*autore delle leggi*») [Cfr. Michelman F., *Law's Republic*, in The Yale Law Journal, Vol. 97, n. 8 (1988), pp. 1493-1537]. Secondo la filosofa di Yale «Whereas natural right doctrines assume that the principles that undergird democratic politics are impervious to transformative acts of popular collective will, and whereas legal positivism identifies democratic legitimacy with the correctly generated legal norms of a sovereign legislature, jurisgenerative politics signals a space of interpretation and intervention between universal norms and the will of democratic majorities. The rights claims that frame democratic politics, on the one hand, must be viewed as transcending the specific enactments of democratic majorities under specific circumstances; on the other hand, such democratic majorities *reiterate* these principles and incorporate them into democratic will-formation processes through argument, contestation, revision, and rejection». («Considerando che le dottrine dei diritti naturali presuppongono che i principi che sono alla base della politica democratica sono indenni dall'essere cambiati da atti della volontà popolare collettiva, e che il positivismo giuridico identifica la legittimità democratica con le norme giuridiche correttamente generate dal sovrano legislatore, la politica giurisgenerativa identifica uno spazio di interpretazione e di intervento collocato tra le norme universali e la volontà delle maggioranze democratiche. I diritti rivendicano che la struttura politica democratica, da un lato, deve essere considerata come trascendente alle disposizioni della maggioranza democratica in specifiche circostanze; dall'altro, tali maggioranze democratiche hanno il compito di *reiterare* questi principi e di incorporarli all'interno dei processi di formazione della volontà democratica attraverso l'argomentazione, la contestazione, la revisione e il rifiuto»). (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, The Tanner Lectures on Human Values, delivered at University of California at Berkeley, March 15-19, 2004, pp. 139-140].

[213] Cfr. Ferrajoli L., *Diritti fondamentali*, op. cit., p. 22.

sono più "fondamentali" solo all'interno della dimensione costituzionale statale, ma anche a livello sovranazionale; **b)** questi si configurano non più come "diritti di cittadinanza", ma diritti delle persone indipendentemente dallo *status* della cittadinanza. Attraverso questi principi Ferrajoli intende superare il binomio inscindibile tra diritti e cittadinanza così come è stata intesa e sviluppata da Thomas Marshall[214]. Da qui prende l'avvio quella concezione prevalentemente cosmopolitica del diritto internazionale che sul piano giuridico ha messo in evidenza 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»[215].

I limiti della costruzione politica westphaliana della cittadinanza emergono soprattutto quando si riflette sul profondo legame esistente tra democrazia ed uguaglianza e, inversamente, quando si riflette sul rapporto tra disuguaglianza nei diritti e razzismo:

> «come la parità nei diritti genera il senso dell' *uguaglianza* basata sul rispetto dell'*altro* come uguale, così la disuguaglianza nei diritti genera l'immagine dell'*altro* come *diseguale*, ossia inferiore antropologicamente proprio perché inferiore giuridicamente»[216].

1.4 - Il paradosso dell'Unione Europea: una cittadinanza peculiare stretta tra "duplice cittadinanza" e permanente estraneità

1.4.1 - La cittadinanza nell'Unione Europea

Nell'incipit al suo saggio *Recombinant citizenship* (2001) Rainer Bauböck riassume efficacemente le contraddizioni della cittadinanza europea:

> «What does it mean to be a citizen in Europe? Imagine a Kurdish immigrant who has been naturalized in France keeping, as most do, his Turkish passport. Using his right of free movement as a E.U. citizen he has recently settled in Germany. He can now vote there in local and European Parliament elections. He may also participate in general elections in France and Turkey if he cares to travel there to cast his vote. He is a citizen of two nation states, of a municipality in another state and of a supra-national union, and

[214] La revisione della nozione di cittadinanza è un passaggio necessario nel processo di "ridemocratizzazione". Partendo da questo presupposto Ferrajoli respinge la definizione di cittadinanza di Marshall: «La cittadinanza è lo *status* che si concede ai membri a pieno titolo della comunità» [Marshall T. H., *Citizenship and social class*, Pluto Press, London 1950; trad. it., *Cittadinanza e classe sociale*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 58] e propone la nozione di cittadini: «Cittadini sono le persone naturali appartenenti ad un dato popolo in quanto dotati delle medesime aspettative costituite» [Ferrajoli L., *Principia iuris - Teoria del diritto e della democrazia*, 3 Voll., Laterza, Roma-Bari 2007, p. 76]. Secondo Ferrajoli infatti il popolo è un soggetto collettivo costituito da soggetti che hanno comuni interessi e sono «titolari delle stesse modalità costituenti oppure, in virtù delle regole tetiche, delle stesse aspettative costituite» [Ferrajoli L., *Principia iuris - Teoria del diritto e della democrazia*, op. cit., p. 82]

[215] Ferrajoli L., *Diritti fondamentali*, op. cit., p. 27.

[216] Ivi., p. 26.

> may yet feel to be a foreigner whose strongest political affiliation is with a stateless Kurdish nation that cannot offer him citizenship»[217].

La creazione di una cittadinanza dell'Unione europea come una realtà giuridica ha, sin dall'inizio, sollevato questioni importanti sulla possibilità di sviluppare un concetto comune di cittadinanza sulla base di una varietà di nazioni, tradizioni, culture diverse. Ma, allo stesso tempo, ciascun stato membro, nel presentare le sue peculiarità contribuisce a creare l'idea e la pratica di una cittadinanza comune, e riflettere sulla loro compatibilità con la costruzione di una reale politica europea.

È questa solo un'aspirazione o un cammino concreto? A guardare le scelte politiche degli ultimi venti anni (in particolare in politica estera) rimane ancora un'aspirazione. In un altro saggio del 2007, *Why European Citizenship? Normative Approaches to Supranational Union*, Bauböck spiega che:

> «For a long time, conceptions of citizenship have been dominated and impoverished by the nation-state paradigm. On a horizontal dimension, this paradigm does not recognize **multiple membership** across states and requires that individuals be citizens of one and one state only; on a vertical dimension, unitary conceptions of external and internal sovereignty block the formation of nested polities in which individuals are simultaneously citizens of substate, state-based, and suprastate political communities»[218].

Dai primi anni novanta dello scorso secolo la cittadinanza ha cominciato ad assumere una dimensione pluralistica[219]. Per alcuni studiosi le migrazioni possono generare una sovrapposizione di appartenenze all'interno di singoli stati indipendenti (Bauböck, 1994;

[217] «Che cosa significa essere un cittadino in Europa? Immaginate un immigrato curdo che è stato naturalizzato in Francia e, come la maggior parte dei suoi concittadini, ha mantenuto il suo passaporto turco. Usufruendo del suo diritto alla libera circolazione, in quanto cittadino dell'Unione europea, decide di stabilirsi in Germania. Ora può votare alle elezioni locali ed europee. Egli può anche partecipare alle elezioni generali in Francia e Turchia, se ha interesse a recarsi in quei paesi per esprimere il suo voto. È cittadino di due Stati nazionali, è membro anche di una comunità locale (dove può esprimere le sue preferenze) in un altro stato ed è cittadino di un'unione sovranazionale ma, paradossalmente, si sente ancora uno straniero dal momento che il suo sentimento di appartenenza politica più forte è per la nazionalità curda che non ha uno Stato e non può offrirgli la cittadinanza». (Mia la trad.) [Bauböck R., *Recombinant citizenship*, in Woodward A., Kohli M. (a cura di), *Inclusions and exclusions in european societies*, Routledge, London-New York 2001, p. 38].

[218] «Per lungo tempo, i concetti relativi alla cittadinanza sono stati dominati e impoveriti dal paradigma dello stato-nazione. In una dimensione orizzontale, questo paradigma non riconosce l'appartenenza multipla (*multiple membership*) tra gli Stati e presuppone che gli individui siano cittadini di un solo stato; in una dimensione verticale la sovranità è concepita come unitaria sia a livello di politica interna che estera. Ciò rende inaccessibili i sistemi politici radicati, all'interno dei quali gli individui sono contemporaneamente cittadini di un sotto-Stato, di uno Stato-nazionale e di comunità politiche sovrastatali». (Mia la trad.) [Bauböck R., *Why European Citizenship? Normative Approaches to Supranational Union*, in Theoretical Inquiries in Law, Vol. 8, n. 2 (2007), p. 454 (pp. 453-488). Il saggio è consultabile on-line all'indirizzo: http://www.bepress.com/til/default/vol8/iss2/art5].

[219] Iris Marion Young ha apportato un notevolmente contributo su questo tema facendo emergere le rivendicazioni dei diritti dei gruppi e suggerendo, a loro favore, un'idea differenziata di cittadinanza. Si veda: Young I. M., *Polity and Group Difference - A Critique of the Ideal of Universal Citizenship*, in Ethics, Vol. 99, n. 2 (1989), pp. 250-274. Il saggio è consultabile on-line all'indirizzo: http://homepage.univie.ac.at/herbert.preiss/files/Young_Polity_and_Group_Difference_A_Critique_of_the_Ideal_of_Universal_Citizenship.pdf.

Bosniak 2000)[220], per altri, il decentramento e l'autonomia politica a favore di minoranze indigene ha finito di creare un tipo di cittadinanza ancora più radicalizzata (*nested citizenship*) all'interno di democrazie dove convivono cittadini provenienti da più paesi (Kymlicka, 1995; Keating, 2001; Tully-Gagnon, 2001)[221].

La caratteristica di una cittadinanza di tipo sovranazionale è quella di corrispondere ad una struttura dove l'appartenenza è fortemente verticalizzata. Tale esperienza è riscontrabile nella cittadinanza dell'Unione europea che, con il Trattato di Maastricht (1992), ha introdotto formalmente e giuridicamente una "cittadinanza dell'Unione europea" (*citizenship of the European Union*). Se per un verso tale visione della cittadinanza implica dei problemi giuridico-normativi nel rapporto tra i singoli stati e l'Unione e nell'attuazione dei Trattati, per l'altro tali processi democratici potrebbero diventare il preambolo per ciò che Bauböck definisce una "costellazione postnazionale" (*postnational constellation*)[222].

Seppur gli stati membri hanno conservato la loro autorità nazionale, al fine di definire le regole circa l'acquisizione e la perdita della cittadinanza (vale a dire la capacità di risolvere, attraverso la legislazione nazionale, il problema se un individuo abbia il diritto o meno di ottenere la nazionalità di uno Stato membro) la cittadinanza europea «is a nested membership in a multilevel polity that operates at member state and union levels»[223]. Pertanto l'UE non ha voce in capitolo, almeno da un punto di vista formale, su come gli individui possono diventare

[220] Bauböck R., *Transnational citizenship: membership and rights in international migration*, Edward Elgar Publishing, Adershot-Hants 1994; Bosniak L., *Citizenship Denationalized (The State of Citizenship Symposium)*, in Indiana Journal of Global Legal Studies, Vol. 7, n. 2 (2000), pp. 447- 509. Il saggio è disponibile on-line all'indirizzo: Available at: http://www.repository.law.indiana.edu/ijgls/vol7/iss2/2.

[221] Kymlicka W., *Multicultural citizenship - A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford-New York 1995; Keating M., *Plurinational democracy. Stateless nations in a Post-Sovereignty*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001. Una sintesi di questo lavoro è stata pubblicata dall'autore con il titolo: *Plurinational democracy in a Post-Sovereign order*, in Queen's Papers on Europeanisation, n. 1 (2002), pp. 1-16. La versione PDF è consultabile all'indirizzo:
https://www.qub.ac.uk/schools/SchoolofPoliticsInternationalStudiesandPhilosophy/FileStore/EuropeanisationFiles/Filetoupload,38424,en.pdf;
Tully J., Gagnon A. G. (a cura di), *Multinational democracies*, (Prefazione di Charles Taylor), Cambridge University Press, Cambridge 2001. Si veda anche: a) Keating M., McGarry J. (a cura di), *Minority Nationalism and the Changing International Order*, Oxford University Press, Oxford 2001; b) Gagnon A.-G., Noontens G., Lecours A. (a cura di), *Contemporary Majority Nationalism*, McGill-Queen's University Press, Montreal (Quebec) 2010; c) Seymour M., Gagnon A.-G. (a curadi), *Multinational Federalism - Problems and Prospects*, Palgrave-Macmillan, Basingstoke 2012.

[222] Cfr. Bauböck R., *Why European Citizenship? Normative Approaches to Supranational Union*, op. cit. p. 454.

[223] «È un'appartenenza radicalizzata all'interno di una comunità politica multilivello che opera a livello di singoli stati membri e a livello di unione». (Mia la trad.) [Bauböck R., *Why European Citizenship? Normative Approaches to Supranational Union*, in Theoretical Inquiries in Law, Vol. 8, n. 2 (2007), p. 453 (pp. 453-488)]. Il concetto di appartenenza politica *multilivello* all'Unione europea è preso in considerazione anche da Joe Painter nel saggio: Painter J., *Multi-level citizenship, identity and regions in contemporary Europe*, in Anderson J. (a cura di), *Transnational Democracy: Political Spaces and Border Crossings*, Routledge, London 2002, pp. 93-110.

cittadini dell'Unione europea e, come tiene a sottolineare ancora Bauböck, «for the time being, the dogma of state sovereignty in determining nationality remains unchallenged»[224].

All'interno dell'Unione Europea i diritti dei cittadini dei paesi membri sono notevolmente distinti da quelli dei cittadini dei paesi "terzi" in un puzzle di normative locali, nazionale e sovra-nazionali. Manca chiaramente un modello unitario che potrebbe associare in una comune norma giuridico-amministrativa la residenza (di cittadini terzi), un'identità nazionale condivisa e l'esercizio di diritti politici basilari. Il paradosso, a parere di Benhabib, è dato dal fatto che è possibile

> «esercitare un certo tipo di diritti ma non un altro: si può essere titolari di diritti politici senza essere nazionali, come accade per i cittadini dell'Unione Europea; ma ancor più spesso si esercitano i diritti sociali - in virtù della propria condizione di lavoratore straniero - senza condividere una stessa identità collettiva o esercitare i privilegi legati all'appartenenza politica»[225].

A tal proposito, nel commentare alcune riflessioni di Yasemin Soysal (University of Essex - Colchester, London), Benhabib afferma:

> «Yasemin Soysal [...] advocate post-national modalities of membership, see the rise and spread of a new human rights regime, despite all its pitfalls and hypocrisies world-wide, as heralding a new political consciousness and new forms of political identities. The nation-state is waning; the line between human rights and citizens rights is being corroded. New modalities of deterritorialized citizenship are emerging. Especially within the European Union, argues Soysal, national identities and allegiances are being scrambled rapidly, and it would be hypocritical to want to make "good Germans" out of Turks when contemporary Germans themselves are hardly sure of what their own collective identity consists. Multicultural enclaves in large cities everywhere in the world are harbingers of new faces of citizenship that is no longer based upon exclusive attachments to a specific land, history and tradition»[226].

Le conseguenze di questa situazione si concretizzano in quella che Benhabib, in *Transformations of Citizenship: The Case of Contemporary Europe* (2002), definisce

---

[224] «Per il momento, il dogma della sovranità statale nel determinare la nazionalità rimane incontrastato». (Mia la truduzione) [Bauböck, R., *Citizenship and national identities in the European Union*, in Harvard Jean Monnet Chair, Working Papers, 4 (1997).
Disponibile su: http://centers.law.nyu.edu/jeanmonnet/archive/papers/97/97-04-.html].

[225] Benhabib S., *I diritti degli altri*, *op. cit.*, p. 117. Su questo tema si veda anche Soysal Y., *Limits of Citizenship - Migrants and Postnational Membership in Europe*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

[226] «Yasemin Soysal, che sostiene modalità di appartenenza post-nazionali, vede il sorgere e il diffondersi di un nuovo regime dei diritti umani, nonostante tutte le sue insidie e le ipocrisie disseminate nel mondo, come l'annuncio di una nuova coscienza politica e di nuove forme di identità politiche. Lo stato-nazione è in declino, la linea di demarcazione tra i diritti umani e i diritti dei cittadini sta svanendo. Nuove modalità di cittadinanza de territorializzate stanno emergendo. Soprattutto all'interno dell'Unione europea, sostiene Soysal, l'identità nazionale e l'appartenenza sono strapazzate rapidamente, e sarebbe un'ipocrisia voler fare dei turchi "buoni tedeschi" quando gli stessi tedeschi contemporanei non sono affatto sicuri in ciò che consiste la loro identità collettiva. Enclavi multiculturali in grandi città in ogni parte del mondo sono precursori di nuovi volti di cittadinanza che non si basa più su strutture e modelli esclusivi di uno specifico territorio con la sua storia e la sua tradizione» (Mia la trad.) [Benhabib S., *Transformations of Citizenship: The Case of Contemporary Europe*, op. cit., pp. 447-448].

"estraneità permanente" (*permanent alienage*) che implica la creazione «of a group in society that partakes of property rights and civil society without having access to political rights»[227].

Ha senso utilizzare concetti come "cittadinanza" e "identità" al di là dei confini dello stato-nazione? Che cosa significa quando si parla di "cittadinanza europea" e "identità europea"? Sono queste alcune delle domande cruciali alle quali ancora, nel dibattito europeo, si sta tentando una risposta e che ci guideranno nelle nostre analisi.

In *European Citizenship: Towards a European Identity?* (1999) Percy B. Lehning (Erasmus University - Rotterdam), pone il suo orizzonte oltre i confini degli stati-nazione e oltre quell'Unione europea che in quegli anni nasceva:

> «"European Citizenship" and "European Identity" are discussed in the context of the so-called "European Union", and not in the wider context of Europe "as a whole", or for that matter on an even broader "cosmopolitan" scale. However [...] arguments for concepts of "citizenship" and "identity" that go beyond borders of nation-states and that are applied to the "European Union", could have implications for an even wider application»[228].

Per Espen D. H. Olsen (University of Oslo) la cittadinanza europea è transnazionale ed è uno *status* che è emerso e si è imposto in maniera forte durante il processo di integrazione europea. La cittadinanza "transnazionale" nell'Unione europea è frutto di un approccio istituzionale (*an institutionalist approach*) e segue lo sviluppo che all'interno dei trattati istitutivi dell'Unione si è deciso di dare al concetto di cittadinanza (si veda lo sforzo profuso nel più recente Trattato di Lisbona[229]). Alla base ci sono naturalmente i principi fondamentali della libera circolazione e

[227] «... Di un gruppo sociale che accede alla società civile attraverso l'esercizio dei diritti di proprietà, senza avere accesso, però, ai diritti politici». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Transformations of Citizenship: The Case of Contemporary Europe*, op. cit., p. 455].

[228] «"Cittadinanza europea" e "identità europea" sono argomenti trattati nel contesto della cosiddetta "Unione europea", e non in un contesto più ampio d'Europa "nel suo complesso", o per quell'aspetto ancora più ampio a livello di "cosmopolitismo". Tuttavia [...] gli argomenti che riguardano i concetti di "cittadinanza" e "identità" che vanno al di là dei confini degli stati-nazione e che sono applicati all'"Unione europea", potrebbero avere implicazioni per un'ancora più ampia applicazione». (Mia la trad.) [Lehning P. B., *European citizenship: towards a european identity?*, in European Studies, Vol. 2, n. 3 (1999), p. 2]. Su questo tema si veda anche: Biersteker T. J., *Locating the emerging european polity - Beyond states or state?*, in Anderson J. J. (a cura di), *Regional integration and democracy - Expanding on the european experience*, Rowman & Littlefield, Lanham 1999.

[229] **Trattato di Lisbona -** art. 20 (Ex articolo 17 del TCE) «1. É istituita la Cittadinanza dell'Unione. Chiunque abbia la cittadinanza di uno Stato membro è cittadino dell'Unione. La cittadinanza dell'Unione si aggiunge alla cittadinanza nazionale e non la sostituisce. 2. I cittadini dell'Unione godono dei diritti e sono soggetti ai doveri previsti dai Trattati. Essi hanno, *tra l'altro:* (a) il diritto di circolare e di soggiornare liberamente nel territorio degli Stati membri; (b) il diritto di voto e di eleggibilità alle elezioni del Parlamento europeo e alle elezioni comunali nello Stato membro in cui risiedono, alle stesse condizioni cittadini di detto Stato; (c) il diritto di godere, nel territorio di un paese terzo nel quale lo Stato membro non ha rappresentanza diplomatica e del quale essi hanno la cittadinanza, della protezione dell'autorità diplomatica e consolare come di un qualsiasi Stato membro, alle stesse condizioni dei cittadini di detto Stato; (d) il diritto di presentare petizioni al Parlamento europeo, di ricorrere al Mediatore europeo, e di rivolgersi alle istituzioni o agli organi consultivi dell'Unione in una delle lingue del trattato e di ricevere una risposta nella stessa lingua. Tali diritti sono esercitati secondo le condizioni ed i limiti definiti dai Trattati e dalle misure adottate per la sua applicazione». [Il testo integrale del Trattato di Lisbona è consultabile, in lingua inglese, on-line all'indirizzo: http://consilium.europa.eu/uedocs/cmsUpload/st06655-re01.en08.pdf].

della non-discriminazione e non la semplice volontà politica di una cittadinanza postnazionale che va al di là dello stato-nazione. Tant'è che, come osserva Olsen,

> «The idea of postnational citizenship is the most developed theoretical answer to this challenge. [...] The European citizenship challenge has prompted a partial strengthening of the national as a starting point for **citizenship institutions** also on the supranational stage»[230].

Il punto centrale per lo studioso norvegese è che:

> «The fundamental status of European rights might trigger a backlash that finds its legitimacy in the continued relevance of nationality for the basic construction of citizenship in the EU»[231].

Dal momento che in ogni sistema politico democratico ci sono individui e gruppi che accedono solo ad alcuni diritti essenziali della cittadinanza, Elizabeth F. Cohen (Syracuse University - New York) sostiene il concetto di "semi-cittadinanza" (*semi-citizenship*). In questa condizione sono coloro (migranti, minori, apolidi, disabili e gruppi minoritari) che per varie ragioni non sono né cittadini a pieno titolo, né completamente *non-cittadini*, godono di alcuni ma non di tutti i diritti che li renderebbero cittadini a pieno titolo. Anche se, all'interno dell'Unione, la realtà dei diritti politici sovranazionali alle elezioni europee e locali è un dato di fatto ed è il segnale della forte rottura del legame storico tra il diritto di voto e l'appartenenza politico-territoriale allo stato-nazione, l'Unione Europea è di fatto, nelle parole della Cohen, l'esempio di un sistema politico in cui un «semi-citizen may have some, but not all political rights»[232].

All'interno dei diversi Stati europei liberali e di un ambiente politico che spinge nella direzione di una maggiore "europeizzazione" (*europeanization*), il legame tra l'appartenenza politica e la cittadinanza nazionale continua ad essere di fondamentale importanza.

Un'analisi approfondita della cittadinanza nell'Unione europea deve tener conto della configurazione istituzionale di appartenenza, dei diritti, dell'identità e della partecipazione dei cittadini alla vita dell'Unione sino a portare le proposte di riforma e di interazione tra l'UE e gli stati membri, sulla concezione di cittadinanza, a livello nazionale. Per molti studiosi, tra cui Benhabib, l'UE potrebbe concretamente funzionare come un sistema politico efficiente se,

---

[230] «L'idea di cittadinanza postnazionale è la risposta teorica più sviluppata per questa sfida. [...] La sfida europea della cittadinanza ha inoltre provocato un parziale rafforzamento della cittadinanza nazionale al fine di proiettare l'istituto della cittadinanza anche sulla scena sovranazionale». (Mia la trad.) [Olsen E. D. H., *Transnational Citizenship in the European Union - Past, Present, and Future*, Continuum, London-New York 2012, p. 146].

[231] «Lo status fondamentale dei diritti europei potrebbe innescare una reazione che trova la sua legittimazione nella costante relazione alla nazionalità (*del singolo paese di appartenenza*) come aspetto fondante e punto di partenza per la costruzione di una specifica identità della cittadinanza all'interno dell'Unione Europea». (Mia la trad. e il corsivo) [*Ibidem*]. In questo saggio l'autore sostiene che l'idea e l'istituzione della cittadinanza europea è un concetto che sottosta all'attraversamento transnazionale dei confini di stato piuttosto che a una dimensione legata alla "trasformazione" postnazionale della cittadinanza moderna.

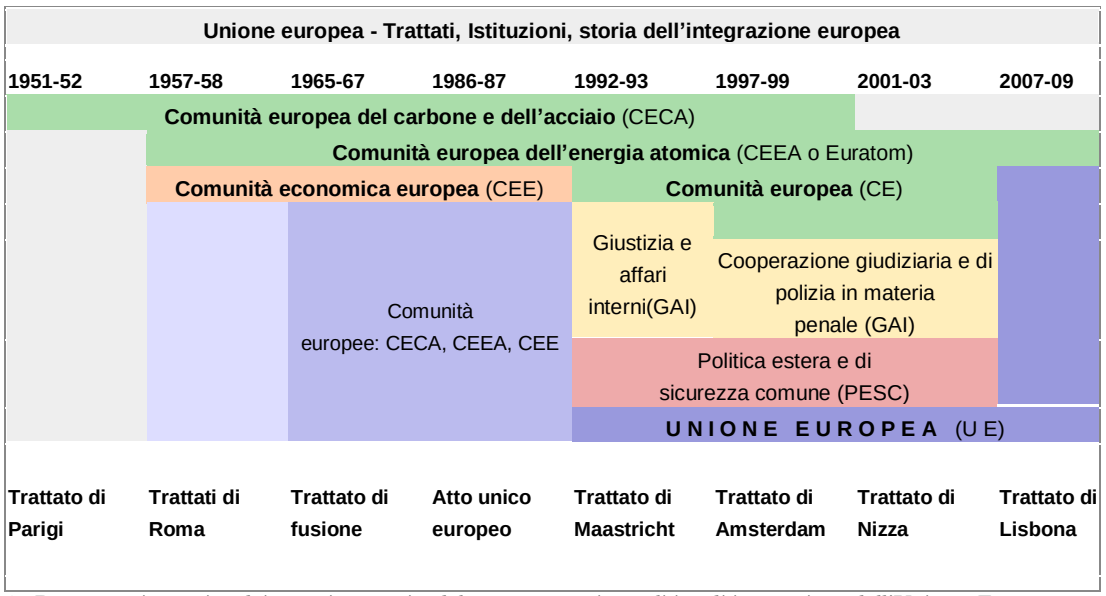
[232] «Semi-cittadino può avere alcuni, ma non tutti i diritti politici». (Mia la trad.) [Cohen E. F., *Semi-Citizenship in Democratic Polities*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 6].

attraverso il rapporto tra le istituzioni europee e suoi destinatari, tenta una politica integrativa tra i suoi cittadini.

1.4.1.1 - È possibile istituire la cittadinanza europea attraverso i Trattati?

Il trattato di Lisbona (2007)[233] modifica i due documenti fondamentali dell'UE: il trattato sull'Unione europea e il trattato che istituisce la Comunità europea. Quest'ultimo è ridenominato "trattato sul funzionamento dell'Unione europea". Al trattato sono inoltre allegati diversi protocolli e dichiarazioni. Così come ribadito nella Dichiarazione di Berlino (25 marzo 2007 emanata in occasione del cinquantesimo anniversario della firma dei trattati di Roma) e che precede il Trattato di Lisbona «La ricchezza dell'Europa è racchiusa nelle conoscenze e

[233] Il Trattato di Lisbona, noto anche come Trattato di Riforma Internazionale è definito *Trattato di Lisbona che modifica il trattato sull'Unione europea e il trattato che istituisce la Comunità europea*. È stato firmato il 13 dicembre 2007, e ha apportato ampie modifiche al Trattato sull'Unione europea e al Trattato che ha istituito la Comunità europea. Rispetto al precedente Trattato di Amsterdam, abolisce i "pilastri", ripartisce le competenze tra Unione e Stati membri, e rafforza il principio democratico e la tutela dei diritti fondamentali (grazie anche alla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, definita come Carta di Nizza, proclamata il 7 dicembre 2000). Come previsto dall'art. 6, il Trattato di Lisbona è entrato in vigore il 1° dicembre 2009. In un mondo globalizzato e in costante mutamento, l'Europa è chiamata ad affrontare nuove e pesanti sfide: la globalizzazione dell'economia, i cambiamenti climatici, l'evoluzione demografica, i problemi energetici, le nuove minacce terroristiche che da più parti ne minacciano la sicurezza. Tali problematiche oltrepassano qualsiasi frontiera e gli Stati membri non sono più in grado di affrontarle da soli. Per tentare una risposta serve uno sforzo collettivo a livello europeo. Pertanto l'Europa deve procurarsi nuovi strumenti efficaci e coerenti che siano adatti anche a far funzionare una comunità ancora più vasta (con l'adesione della Croazia, il 1° luglio 2013, l'Unione europea è passata a 28 Stati membri) e rinnovare le regole stabilite dai trattati. È stato questo l'obiettivo del trattato firmato a Lisbona il 13 dicembre 2007. Tenendo presente i cambiamenti politico-economico e sociali i capi di Governo hanno convenuto nuove regole che disciplinano la portata e le modalità della futura azione dell'Unione. Il trattato di Lisbona consente pertanto di adeguare le istituzioni europee e i loro metodi di lavoro, di rafforzare la legittimità democratica dell'Unione e di consolidarne i valori fondamentali. Il Trattato è stato ratificato da ciascuno dei 28 paesi dell'UE.
Il testo del Trattato è disponibile, nella versione PDF, all'indirizzo: http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2007:306:FULL:IT:PDF.



[Tab. 1 - Prospetto riassuntivo dei trattati europei e del processo storico-politico di integrazione dell'Unione. Fonte: http://it.wikipedia.org]

nelle competenze dei suoi cittadini: è questa la chiave per la crescita, l'occupazione e la coesione sociale»[234].

Già il Trattato di Maastricht[235] prevedeva disposizioni normative per una "cittadinanza dell'Unione Europea":

> «Nationals of all countries who are members of the European Union - the UK, France, Germany, Italy, Austria, Denmark, Belgium, the Netherlands, Sweden, Finland, Ireland, Greece, Portugal, Spain and Luxembourg - are also citizens of the European Community»[236].

Secondo Benhabib, se la cittadinanza dell'Unione si aggiunge alla cittadinanza del singolo paese, senza sostituirla, si pongono dei quesiti fondamentali che possono essere così riassunti:

> «What does being a citizen of the Union mean? What privileges and responsibilities, what rights and duties does this entitle one to? Is citizenship of the union merely a status category, just as membership of the Roman Empire was? Does membership in the Union amount to more than a passport that allows one to pass through the right doors at border crossings?»[237].

Istituire una cittadinanza tra individui che tra loro non hanno in comune né la lingua, né una comune sfera pubblica e canali di partecipazione (*a common public sphere and effective channels of participation*) ha dato il via, nell'ultimo ventennio, a tutta una serie di dibattiti nell'ambito della teoria politica e della giurisprudenza[238]. Per alcuni studiosi la cittadinanza europea è solo una *fig-leaf* (foglia di fico) che intende coprire l'importante deficit di potere democratico a cui si sottopongono i singoli stati sovrani per fare spazio ad un'anonima

[234] Cfr. *Dichiarazione in occasione del cinquantesimo anniversario della firma dei trattati di Roma*, (Berlino 2007); disponibile, in formato PDF, all'indirizzo: http://europa.eu/50/docs/berlin_declaration_it.pdf.

[235] Il Trattato di Maastricht, o Trattato sull'Unione Europea, è stato firmato il 7 febbraio 1992 a Maastricht, dai dodici paesi membri dell'allora Comunità Europea (oggi Unione Europea) e fissa le regole politiche e i parametri economici necessari per l'ingresso dei vari Stati aderenti nella suddetta Unione. È entrato in vigore il 1º novembre 1993. «Trattato di Maastricht - Trattato sull'Unione Europea (Gazzetta ufficiale n. C 191 del 29 luglio 1992). Titolo II - Disposizioni che modificano il Trattato che istituisce la Comunità Economica Europea per creare la Comunità Europea - Articolo G - Lettera C. è inserita la Parte seguente: «Parte Seconda - *Cittadinanza dell'Unione* - Articolo 8, comma 1. *È istituita una cittadinanza dell'Unione; È cittadino dell'Unione chiunque abbia la cittadinanza di uno Stato membro*; comma 2: *I cittadini dell'Unione godono dei diritti e sono soggetti ai doveri previsti dal presente trattato*». Disponibile on-line su: http://eur-lex.europa.eu/it/treaties/dat/11992M/htm/11992M.html. Cfr. anche Benhabib S., *Rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., pp. 200-230.

[236] «I cittadini di tutti i paesi che sono membri dell'Unione europea - Regno Unito, Francia, Germania, Italia, Austria, Danimarca, Belgio, Paesi Bassi, Svezia, Finlandia, Irlanda, Grecia, Portogallo, Spagna e Lussemburgo - sono anche cittadini della Comunità europea» (Mia la trad.) [Benhabib S., *Transformations of Citizenship: The Case of Contemporary Europe*, op. cit., p. 456].

[237] « a) Cosa vuol dire essere cittadini dell'Unione? b) Quali privilegi e responsabilità, quali diritti e doveri ciò comporta? c) la cittadinanza dell'Unione è semplicemente una categoria di stato così come lo era l'appartenenza all'Impero romano? d) l'appartenenza all'Unione equivale a qualcosa di più di un passaporto che permette di passare, attraverso le giuste porte, i valichi di frontiera?» (Mia la trad.) [Benhabib S., *Just Membership in a Global Community*, in Macalester Civic Forum, Vol. 1, n. 1 (2007), pp. 51-52].

[238] Si vedano i lavori di: a) Preuss U., *Problems of a Concept of European Citizenship*, in European Law Journal, Vol. 1, n. 3 (1995), pp. 267–281; b) Balibar E., *Is European Citizenship Possible?*, in Public Culture, Vol. 8, n. ..... (1996), pp. 355–376; c) Lehning P. B., Weale A. (a cura di), *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe*, London-New York, Routledge, 1997. In particolare il saggio di Joseph Weiler mette in evidenza, e con forza, proprio queste tematiche: Weiler J. H. H., *The Constitution of Europe. Do the New Clothes Have an Emperor? And Other Essays on European Integration*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

"Eurocrazia" (*anonymous Eurocracy*), per altri, al contrario, è l'Istituzione dell'Unione che deve porre rimedio al suo crescente "deficit democratico" (*democracy deficit*)[239].

Il modello unitario di cittadinanza che era riuscito a combinare da un lato la residenza continua in un dato territorio con l'identità nazionale condivisa e dall'altro il godimento dei diritti politici e la sudditanza ad una comune amministrazione di competenza, sta inesorabilmente crollando.

Potrebbe accadere che si abbia diritto ad una serie di prestazioni ma non ad altre: è possibile avere il diritto politico come il diritto di voto a livello locale e comunitario senza essere cittadini di quel paese. Sono i paradossi che vivono i cittadini dell'UE[240].

Ma come avviene più comunemente, ad esempio nel caso di un (*guest worker*) "lavoratore ospite", si hanno diritti e benefici sociali ma non si ha la possibilità di partecipare alla vita collettiva attraverso l'appartenenza politica[241]. Ciò ostacola la formazione di un'identità collettiva e di uno spirito di appartenenza comunitario.

Come nota Benhabib lo stato di "*estraneità*" si sta sviluppando su due distinti livelli che crea un evidente paradosso:

> «on the one hand, there are third-country national foreign residents of European countries, some of whom were born and raised in these countries and know no other homeland; on the other hand are those who may be almost total strangers to the

[239] A tal proposito in un'intervista radiofonica Gianni Bonvicini (Vice-presidente dell'Istituto Affari Internazionali) dichiara che l'Europa per continuare ad avere un futuro deve conquistare una nuova anima: «Mi domando: "Qual è oggi l'anima dell'Unione Europea?". **Se torniamo alle origini l'anima c'era ed aveva una sua forte identità e riguardava la pace, la sicurezza dei propri popoli e dei confini**. Dopo le tragedie e gli orrori provocati dal nazionalismo sembrava che nel disegno dell'Unione Europea potesse essere quella la vera anima e il futuro dell'Europa, ma purtroppo, come sappiamo si è partiti dall'economia (vedi CECA, CEEA e successivamente CEE; N. d. A.). Oggi con la grande crisi economico-finanziaria che si è aperta abbiamo bisogno, per superarla, di riprendere il discorso delle finalità che per certi versi si è perso per strada. Per uscire dalla crisi non basta una ripresa della crescita economica ma è indispensabile porsi una prospettiva a lungo termine e, soprattutto, l'obiettivo di un rafforzamento politico di questa Unione. Un'Europa legata solo all'economia non basta più [...]. Anche se si stanno facendo passi avanti che vanno nella direzione di unire l'aspetto economico alla politica, si pensi alla Banca Centrale Europea e all'Unione delle Banche nazionali, il problema rimane quello di porsi una finalità: dove vogliamo che arrivi questa Europa? Qual è il disegno finale dell'Europa? Certamente tutelare il lavoro e il benessere della gente, aprire sempre più gli spazi di libertà e d'integrazione fra i giovani e far cadere gran parte delle barriere è importante ma è anche evidente che questa identità va costruita con grandi sforzi e con grande sacrificio ma tenendo sempre presente la finalità di una unione politica». [Intervista rilasciata a Tiziana Di Simone nel programma radiofonico di Radio1-Rai (http://www.radio1.rai.it) "In Europa" del 16 febbraio 2013, scritto e condotto da Umberto Broccoli]. (Mia la trascrizione dell'intervista, parzialmente riadattata per il presente lavoro, dalla registrazione in Podcast). L'intervista si può riascoltare all'indirizzo: http://www.rai.tv/dl/RaiTV/programmi/media/ContentItem-53d41929-e5f3-4b49-bf36-f74053ceea87-radio1.html#p=3; ed è scaricabile in Podcast all'indirizzo: http://www.radio1.rai.it/dl/radio1/2010/programmi/archivio/PublishingBlock-c386ca5e-e941-4315-a5de-2f5a87df641e.html?page.id=&set.id=ContentSet-c22ef0a6-6dc4-4fdc-b686-a44512fd0a1c&set.type=A&set.page=3&item.suffix=-radio1.

[240] Cfr. Fabbrini F., *Voting rights for Non-Citizens - The European multilevel and the US Federal Constitutional systems compared*, in European Constitutional Law Review, Vol 7 (2011), pp. 392-423.

[241] In paesi come la Danimarca, i Paesi Bassi, la Svezia si sta cercando di porre rimedio a questo problema attraverso la concessione ai (*third-country nationals*) "cittadini di paesi terzi" della partecipazione politica e del diritto di voto alle consultazioni locali. Così come avviene in Gran Bretagna dove i cittadini membri del Commonwealth possono votare alle elezioni locali.

language, customs, and history of their host country but who enjoy special status and privileges in virtue of being a national of an EU member state»[242].

Appartenere di fatto ad un paese per nascita, lingua, cultura, rispetto delle stesse regole e medesimi doveri (come è la condizione degli immigrati di seconda generazione che non conoscono altro paese di appartenenza se non quello dove sono nati) e non esserne considerati cittadini; al contrario essere realmente estranei a quel determinato paese per lingua, cultura e tradizioni e poter godere di ogni privilegio e diritto politico e giuridico: questo è il reale paradosso.

La Direttiva 2003/109/CE del Consiglio Europeo del 25 novembre 2003[243] vuole, per certi versi, tentare di iniziare a risolvere tale dilemma. Attraverso questa normativa "Relativa allo *status* dei cittadini di paesi terzi che siano soggiornanti di lungo periodo" si intende estendere il concetto di (*civic citizenship*) "cittadinanza civile" ai cittadini di paesi terzi e residenti all'interno di un paese membro. Secondo questa direttiva, i cittadini di paesi terzi (fuori dall'Unione) possono acquisire lo stato di (*long-term residency*) "residenti di lungo periodo" dopo cinque anni trascorsi nei loro paesi di accoglienza[244]. Allo stesso tempo la Direttiva raccomanda che siano sottoscritti, dai paesi membri, una serie di diritti (*bundle of rights and duties*) "pacchetto di diritti e doveri", conformi a quelli in vigore per i cittadini residenti e validi anche oltre i confini nazionali.

Come precisato all'Art. 11 il "soggiornante di lungo periodo" gode del medesimo trattamento del cittadino nazionale: a) nell'esercizio di un'attività lavorativa; b) nel diritto all'istruzione e alla formazione professionale; c) nel riconoscimento di diplomi e altri certificati e titoli professionali; d) nelle prestazioni sociali; e) nelle agevolazioni fiscali; f) nell'accesso a beni e servizi compreso l'alloggio; g) nella libertà d'associazione, adesione e partecipazione sociale; h) nel libero accesso a tutto il territorio dello Stato membro interessato[245].

---

[242] «... Da un lato, ci sono i cittadini stranieri di paesi terzi residenti in paesi europei, alcuni dei quali sono nati e cresciuti in questi paesi e non conoscono nessun altra patria; dall'altro ci sono quelli che possono essere considerati quasi del tutto estranei per lingua, costumi, e storia del paese che li accoglie ma, in virtù del fatto che sono cittadini di un paese membro dell'Unione Europea, godono di uno statuto speciale e di privilegi connessi a questo *status* speciale e privilegi di cui si ha diritto per il fatto di essere un cittadino di uno Stato membro dell'UE». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Just Membership in a Global Community*, op. cit., p. 52].

[243] Direttiva del Consiglio Europeo n. 109 del 2003 pubblicata sulla Gazzetta ufficiale dell'Unione europea del 23.1.2004 "Relativa allo *status* dei cittadini di paesi terzi che siano soggiornanti di lungo periodo" ed entrata in vigore nel febbraio 2004. (Cfr. Direttiva 2003/109/CE, G.U. L 16 del 23/01/2004, pp. 44-53; Disponibile on-line all'indirizzo: http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2004:016:0044:0053:IT:PDF.

[244] «Capo II - Status di soggiornante di lungo periodo in uno stato membro - Articolo 4 - Durata del soggiorno 1. Gli Stati membri conferiscono lo *status* di soggiornante di lungo periodo ai cittadini di paesi terzi che hanno soggiornato legalmente e ininterrottamente per cinque anni nel loro territorio immediatamente prima della presentazione della pertinente domanda». [Direttiva 2003/109/CE, G.U. L 16/44 del 23/01/2004 p. 47].

[245] «Articolo 11 - Parità di trattamento 1. Il soggiornante di lungo periodo gode dello stesso trattamento dei cittadini nazionali per quanto riguarda:

Interessante è il fatto che tra le motivazioni che permettono ad uno Stato membro di allontanare il "soggiornante di lungo periodo" (che seppur equiparato a residente non è ancora considerato un cittadino e come tale nella Direttiva non è mai definito) non vi è quella della condizione economica dell'interessato[246].

Ma l'appartenza all'Unione dovrebbe essere qualcosa di più del semplice possesso di un "passaporto" che permette l'attraversamento dei confini tra i singoli Paesi membri e diventare invece una reale identità civica attiva. I cittadini dell'UE se da un lato hanno il diritto di risiedere ovunque all'interno dell'Unione, assumere impieghi ed esercitare il diritto di voto passivo e attivo sia nelle elezioni locali ed in quelle del Parlamento europeo, dall'altro per loro non è chiaro, all'interno della disciplina sui diritti di mobilità tra gli Stati, quali siano i criteri e la normativa che disciplina l'autosufficienza economica e i regimi assistenziali e pensionistici.

Come osserva acutamente Benhabib:

> «Despite the Treaties of Amsterdam, Tampere and Lisbon, immigration, asylum and citizenship decisions remain in the Third Pillar of EU Law and are subject to the 'open method of coordination', but the right to control territorial borders, which has become meaningless for EU members is severely asserted vis-à-vis third-country nationals in the EU»[247].

---

a) l'esercizio di un'attività lavorativa subordinata o autonoma, purché questa non implichi nemmeno in via occasionale la partecipazione all'esercizio di pubblici poteri, nonché le condizioni di assunzione e lavoro, ivi comprese quelle di licenziamento e di retribuzione;

b) l'istruzione e la formazione professionale, compresi gli assegni scolastici e le borse di studio secondo il diritto nazionale;

c) il riconoscimento di diplomi, certificati e altri titoli professionali secondo le procedure nazionali applicabili;

d) le prestazioni sociali, l'assistenza sociale e la protezione sociale ai sensi della legislazione nazionale;

e) le agevolazioni fiscali;

f) l'accesso a beni e servizi a disposizione del pubblico e all'erogazione degli stessi, nonché alla procedura per l'ottenimento di un alloggio;

g) la libertà d'associazione, adesione e partecipazione a organizzazioni di lavoratori o datori di lavoro o a qualunque organizzazione professionale di categoria, compresi i vantaggi che ne derivano, fatte salve le disposizioni nazionali in materia di ordine pubblico e pubblica sicurezza;

h) il libero accesso a tutto il territorio dello Stato membro interessato, nei limiti che la legislazione nazionale prevede per ragioni di sicurezza». [Direttiva 2003/109/CE, G.U. L 16/44 del 23/01/2004 p. 49].

[246] Articolo 12 - Tutela contro l'allontanamento

1. Gli Stati membri possono decidere di allontanare il soggiornante di lungo periodo esclusivamente se egli costituisce una minaccia effettiva e sufficientemente grave per l'ordine pubblico o la pubblica sicurezza.

2. La decisione di cui al paragrafo 1 non è motivata da ragioni economiche.

3. Prima di emanare un provvedimento di allontanamento nei confronti del soggiornante di lungo periodo, lo Stato membro considera i seguenti elementi:

a) la durata del soggiorno nel territorio;

b) l'età dell'interessato;

c) le conseguenze per l'interessato e per i suoi familiari;

d) i vincoli con il paese di soggiorno o l'assenza di vincoli con il paese d'origine.

4. Contro il provvedimento di allontanamento è ammessa impugnazione giurisdizionale nello Stato membro interessato da parte del soggiornante di lungo periodo.

5. Al soggiornante di lungo periodo che non disponga di mezzi sufficienti è concesso il patrocinio a spese dello Stato nei modi previsti per i cittadini dello Stato membro in cui soggiorna. [Direttiva 2003/109/CE, G.U. L 16/44 del 23/01/2004 pp. 49-50].

[247] «Sui temi di immigrazione, asilo e cittadinanza le decisioni, nonostante i trattati di Amsterdam (1997), Tampere (1999) e Lisbona (2007), rimangono una prerogativa del Terzo Pilastro del Diritto dell'Unione Europea e sono

1.4.2 - La doppia cittadinanza: orientamenti e partecipazione politica negli Stati membri dell'Unione Europea

Le forme, le politiche e le pratiche di cittadinanza stanno cambiando rapidamente in tutto il mondo, e il significato di questi cambiamenti è oggetto di controversia in profondità. In particolare attorno al nuovo concetto di cittadinanza europea si è aperto, tra i maggiori esperti, un dibattito sulle questioni fondamentali in gioco[248]. Accanto a politiche generali in materia si sta affacciando il concetto di *doppia cittadinanza* che chiama in causa problemi legati all'integrazione degli immigrati ed emigranti presenti in tutta l'Unione europea[249]. Una delle questione chiave è se il concetto di cittadinanza possa ancora essere percepito esclusivamente come un "contratto" tra i cittadini e lo Stato. La cittadinanza implica l'appartenenza a una comunità politica ed è definita internamente da diritti, doveri, partecipazione e identità culturale. Da sempre subordinata all'appartenenza territoriale, la cittadinanza è propria di uno Stato con confini e limiti territoriali definiti all'interno dei quali far valere i suoi diritti. Questa condizione all'interno dell'Unione è mutata e l'istituto della cittadinanza, come afferma Gerard Delanty (University of Sussex), deve superare:

---

soggetti al "metodo aperto di coordinamento". Paradossalmente il diritto di controllare i confini territoriali, che è diventato insignificante per i cittadini membri dell'UE, si è andato fortemente affermando nei confronti (*vis-à-vis*) di cittadini di paesi terzi presenti nell'Unione Europea». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Disaggregation of Citizenship Rights*, in Parallax, Vol. 11, n. 1 (2005), p. 13]. Nonostante l'apertura delle frontiere (Convenzione di Schengen che ha abolito i controlli doganali tra gli Stati membri dell'U.E. dal 1° gennaio 1993) sono sempre più numerosi i programmi europei che prevedono un rafforzamento dei controlli dei confini territoriali. Insieme al Programma Frontex che prevede operazioni terrestri e marittime va segnalato il Programma europeo GMES che ha come obiettivo, per i prossimi anni, l'invio di alcuni moduli satellitari da parte dell'Agenzia Spaziale Europea (ESA). Tale progetto maschera lo studio del clima e del territorio per prevenire o intervenire in luogo di disastri naturali o provocati dall'uomo, con la reale intenzione di controllare i flussi migratori che minacciano i confini nazionali e dell'Unione. Per molti esperti di strategie militari e della difesa internazionale i satelliti sono la nuova frontiera della difesa degli stati, e l'Unione europea non può rimanere indietro rispetto ai sistemi di difesa e alle strategie militari che possiedono le grandi potenze come Stati Uniti, Russia e Cina. È interessante sottolineare come gli accordi di Schengen hanno avuto una lunga fase di preparazione di otto anni (1985-1993), infatti il primo accordo fu firmato nella cittadina lussemburghese il 14 giugno 1985 (per l'esattezza sul battello "Princesse Marie-Astrid" sul fiume Mosella), tra il Benelux, Francia e Germania. Lo scopo era quello di eliminare progressivamente i controlli alle persone e alle frontiere comuni e introdurre un regime di libera circolazione per i cittadini degli Stati firmatari, degli altri Stati membri della Comunità o di Paesi terzi. Una curiosità: l'Islanda e la Norvegia, pur non facendo parte dell'Unione Europea, con Danimarca, Finlandia e Svezia hanno costituito l'Unione Nordica dei Passaporti che ha aderito allo spazio Schengen. [Cfr. *Schengen, cos'è e come funziona - Un'analisi degli accordi sulla libera circolazione e su alcune conseguenze*, consultabile on-line all'indirizzo: http://www.europarlamento24.eu/schengen-cos-e-e-come-funziona/0,1254,106_ART_142,00.html].

[248] Negli ultimi anni il dibattito sulla cittadinanza si è sviluppato in maniera molto ampia, andando a toccare temi quali le tendenze centrali della politica nazionale che regolano l'accesso alla cittadinanza, i diritti degli stranieri e la nazionalità plurale; oppure esplorando le diverse forme di cittadinanza e la loro pratica anche situate all'interno di più ampie strutture istituzionali, o mettendo in evidenza le diverse concezioni di cittadinanza così come si sviluppano nelle politiche ufficiali dei singoli governi insieme alle pratiche di immigrazione. Si vedano pertanto: a) Aleinikoff T. A., Klusmeyer D. B. (a cura di), *Citizenship Today - Global Perspectives and Practices*, Brookings Institution Press, Washington 2001; b) Bauböck R., *Citizenship and national identities in the European Union*, in Jean Monnet Working Paper 4/1997.
Harvard Law School (www.law.harvard.edu/programs/JeanMonnet/papers/97/97-04-.html).

[249] Si vedano in particolare i saggi raccolti in: Hansen R., Weil P. (a cura di), *Dual Nationality, Social Rights and Federal Citizenship in the U.S. and Europe - The reinvention of citizenship*, Berghahn Books, New York-Oxford 2002.

> «the spatial domain of nationality, citizenship must be seen as multilayered, operating on the regional, national and supranational levels. European citizenship as postnational citizenship is compatible with other forms of citizenship and could become an important dimension to the integration of European society in the twenty first century»[250].

Tuttavia al momento pare che la tendenza sia quella di definire la cittadinanza europea in questi termini: per un verso, da un punto di vista formale, si intende fondata su quei diritti che derivano esclusivamente dalla cittadinanza nazionale, per l'altro, si vuole affermare l'idea della sovranazionalità europea facendo riferimento alla concezione della comune identità culturale. Ma, come osserva Delanty, questa concezione dell'identità europea e della cittadinanza forse trascura quelle che potrebbero essere altre possibilità che l'integrazione europea può offrire e che saranno indagate più avanti nel nostro lavoro[251].

Inizialmente, per gli Stati membri, la "*doppia cittadinanza*" doveva essere una condizione da evitare[252], tuttavia, negli ultimi decenni, il numero dei cittadini con questa caratteristica è andato aumentando e le pressanti rivendicazioni in questo senso hanno permesso che gli Stati membri l'abbiano iniziata a tollerare. Pertanto anche se la circolazione delle persone attraverso i confini europei è stata per molto tempo osteggiata, oggi la "doppia cittadinanza" è un tema di grande rilevanza nell'ambito delle discussioni di politica partecipativa[253]. Il fenomeno della doppia cittadinanza contribuisce a rendere la partecipazione politica e l'impegno civico transnazionale perché rompe i canoni tradizionali della partecipazione legata alla residenza e ai confini territoriali. Inoltre si rivela come la risposta più semplice, per molti migranti, al diritto di voto nel paese in cui hanno la sola residenza. La doppia cittadinanza è un principio liberale che, come sostiene Rainer Bauböck (European University Institute), va oltre le circostanze biografiche oggettive come la nascita in un preciso territorio, l'essere figli di un genitore già

[250] «Il dominio spaziale di nazionalità, la cittadinanza deve essere vista come un istituto multistrato, che opera a livello regionale, nazionale e sovranazionale. La cittadinanza europea, come cittadinanza postnazionale, è compatibile con altre forme di cittadinanza e potrebbe diventare una dimensione importante per l'integrazione della società europea nel ventunesimo secolo». (Mia la trad.) [Delanty G., *Models of citizenship - Defining European identity and citizenship*, in Citizenship Studies, Vol. 1, n. 3 (1997), p. 285].

[251] Cfr. Ibidem: «... This conception of European identity and citizenship neglects other possibilities which European integration offers».

[252] Si veda la Convenzione sulla riduzione dei casi di cittadinanza plurima e sugli obblighi militari in caso di cittadinanza plurima firmata a Strasburgo il 6 maggio 1963 dove, per i cittadini dei paesi europei, non è prevista più di una cittadinanza. L'Italia con la Legge 4 ottobre 1966, n. 876 (Pubblicata nella Gazz. Uff. 31 ottobre 1966, n. 272.) ratifica la Convenzione ma al momento del deposito dello strumento di ratifica formula alcune riserve relative ai paragrafi 1, 2 e 4 della Convenzione. A seguito dell'introduzione sul piano interno di nuove norme in materia di diritto di famiglia (*legge 19 maggio 1975, n. 151*) e di cittadinanza (*legge 21 aprile 1983, n. 123*), l'Italia, conformemente all'art. 8, paragrafo 2, della Convenzione, ha notificato al Segretario generale del consiglio d'Europa, in data 16 dicembre 1985, il ritiro della riserva al Paragrafo 4. Rimangono ancora oggi operanti, per l'Italia, le riserve di cui ai paragrafi 1 e 2 della convenzione. [Consultabile on-line su: www.trevisolavora.org/guidastranieri/sezioni.asp?id_contenuto=698].

[253] Il dibattito accademico sulla **doppia cittadinanza** è in costante e rapida evoluzione. A tal fine si vedano le analisi politiche di Bauböck R., Ersböll E., Groenendijk K., Waldrauch H. (a cura di), *Acquisition and loss of nationality: comparative analysis*, (volume 1), Amsterdam University Press, Amsterdam 2006; Faist, T., *Introduction - The Shifting Boundaries of the Political*, in Faist T., Kivisto P., *Dual citizenship in global perspective*, Palgrave-Macmillan, Basingstoke 2007, pp. 1-23.

cittadino o l'aver sposato una persona già integrata, e trasforma gli individui in artefici del proprio futuro perché riconosce loro «a claim to participate in collective decision-making processes»[254].

In particolare stanno emergendo tre ordini di problemi: **a)** la competenza territoriale di ciascuno Stato a prendere decisioni in merito alla mobilità delle popolazioni migranti; **b)** la congruenza, tra Stato e cittadini all'interno dei paesi membri, che rischiava di essere messa in discussione e **c)** la questione della rappresentanza politica a livello europeo per gli immigrati provenienti da paesi terzi e non considerati cittadini europei[255].

Eva Østergaard-Nielsen (Universitat Autònoma de Barcelona) ritiene che

> «growing mobility means that immigrant states are confronted with new citizens who are still interested in the politics of their country of origin - or of origin of their parents. For emigrant states dual citizenship can be a way of institutionalizing transnational ties with their emigrant or diaspora population»[256].

La doppia nazionalità, nota anche come cittadinanza plurima, è lo *status* giuridico tenuto da una persona contemporaneamente in due o più stati. Può essere acquisito alla nascita, in connessione con naturalizzazione degli immigrati nel loro paese di residenza o il riacquisto della nazionalità di espatriati o delle minoranze etniche in patria. La doppia cittadinanza è talvolta erroneamente usata come sinonimo di doppia (o multipla) nazionalità. Ma se il concetto di nazionalità fa riferimento all'adesione ad uno Stato e al rispetto delle sue leggi senza possibilità di intervento su di esse, quello di cittadinanza interessa il principio di autodeterminazione collettiva, della libertà e dei diritti garantiti dall'appartenenza ad una comunità politica[257]:

[254] «Una pretesa di partecipazione all'interno dei processi decisionali collettivi» (Mia la trad.) [Bauböck R., *Stakeholder citizenship and transnational political participation: a normative evaluation of external voting*, in Fordham Law Review, Vol. 75, n. 5 (2007), p. 2422 (pp. 2393-2447)].

[255] Nei dibattiti dominano in particolare due questioni: a) il delicato rapporto tra lo stato giuridico dei cittadini di paesi terzi, che rivendicano la loro naturalizzazione, e i cittadini dell'Unione europea; b) il divario su partecipazione e diritti politici tra i cittadini dei paesi membri (che hanno acquisito il diritto di cittadini dell'Unione) e cittadini di paesi terzi che risiedono all'interno dell'Unione europea.

[256] «La crescente mobilità comporta che gli Stati scelti dagli emigranti devono confrontarsi con nuovi cittadini che sono, peraltro, ancora interessati alla politica del loro paese d'origine - o di origine dei loro genitori. Per i paesi che accolgono gli immigrati, pertanto, la doppia cittadinanza potrebbe essere una soluzione per istituzionalizzare questi legami transnazionali con la popolazione migrante o proveniente dalla diaspora presente sul proprio territorio». (Mia la trad.) [Østergaard-Nielsen E., *Dual citizenship: policy trends and political participation in EU member states*, Directorate-General Internal Policies - Policy Department Citizens' Rights and Constitutional Affairs, European Parliament, Brussels 2008, p. 4].

[257] Si veda in particolare il lavoro di Jones-Correa M., *Under two flags: dual nationality in Latin America and its consequences for naturalization in the United States*, in International Migration Review, Vol. 35, n. 4 (2001), pp. 997-1029; In questo articolo l'autore esamina la pratica della doppia cittadinanza nell'emisfero occidentale, in particolare per quanto riguarda l'impatto dei tassi di naturalizzazione degli immigrati negli Stati Uniti. L'articolo inizia guardando l'estensione e la diffusione di disposizioni alla doppia cittadinanza, e le vie per la sua attuazione. Allo stesso tempo il lavoro ha lo scopo di trasformarsi in una discussione dei molteplici, e spesso contrastanti, interessi degli immigrati, riguardo alle loro partenze e alla loro ricezione negli stati accoglienti ed in particolare alla loro doppia nazionalità all'interno degli stati membri della comunità europea.

> «The term multiple nationality refers only to the legal status in several states and does not specify the rights and obligations a person holds vis-à-vis the state of second or third nationality where the person does not currently reside»[258].

Nel complesso si sta verificando una crescente tolleranza verso la doppia cittadinanza tra gli Stati membri dell'Unione[259] perché ci sono sempre più cittadini che vivono fuori dal loro stato d'origine e un numero sempre crescente di figli di persone "multi-nazionali" che contraggono matrimonio. Due, in particolare, gli sviluppi globali che hanno stimolato l'aumento del numero di persone con doppia cittadinanza: «firstly, the increased legitimation of individual rights in human rights conventions in addition to national citizenship. Secondly, the gender equality of citizenship meaning that married women are granted independent citizenship which they can pass on to their children»[260].

Come ha osservato Kay Hailbronner (Università di Costanza - Germania) la cittadinanza dell'Unione europea ha contribuito di fatto a cambiare la percezione del concetto della nazionalità:

> «the concept of citizenship is usually described as a gradual substitution of important elements of the nationality of the Member States. Union citizenship is no longer limited to economic freedoms, but already implies - although to a limited extent - political rights and a right of residence, which is becoming increasingly independent from traditional requirements of alien law»[261].

E con la "Convenzione europea sulla nazionalità" del 1997[262], «si è tentato di stabilire un nuovo trattato generale di regolamentazione di tutte le questioni sulla nazionalità»[263] e, non avendo

[258] «Con il termine "*cittadinanza multipla*" ci si riferisce solo allo *status* giuridico che si ha quando si fa parte di stati diversi ma non specifica quali siano i diritti e i doveri che ha un individuo nei confronti della seconda o terza cittadinanza, dove la persona, in quel momento, non risiede». (Mia la trad.) [Østergaard-Nielsen E., *Dual citizenship: policy trends and political participation in EU member states*, op. cit., p. 4. Si veda anche: Bauböck, R., Ersböll E., Groenendijk K., Waldrauch H. (a cura di), *Acquisition and loss of nationality*, Vol. 1 - Comparative analysis, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006].

[259] Cfr. Faist, T., *Introduction: The shifting boundaries of the political*, in Faist T, Kivisto P., *Dual citizenship in global perspective*, MacMillan, Palgrave 2007, pp. 1-23.

[260] «In primo luogo, il legittimo aumento delle convenzioni sui diritti umani individuali in aggiunta ai diritti della cittadinanza nazionale. In secondo luogo, l'uguaglianza della cittadinanza di genere, ha significato che alle donne sposate è garantita una cittadinanza indipendente che possono trasmettere ai propri figli». (Mia la trad.) [Østergaard-Nielsen E., *Dual citizenship: policy trends and political participation in EU member states*, op. cit., p. 5; a tal proposito si veda anche: De-Hart B., Van-Oers R., *European trends in nationality law*, in Bauböck R., Ersböll E., Groenendijk K., Waldrauch H. (a cura di), *Acquisition and loss of nationality*, Vol. I, *Comparative analysis*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006, pp. 317-357].

[261] «Il concetto di cittadinanza è generalmente descritto come una progressiva sostituzione di elementi importanti della cittadinanza degli Stati membri. La cittadinanza all'interno dell'Unione non è più limitata alle libertà economiche, ma implica già - anche se ancora in misura limitata - diritti politici e il diritto di soggiorno, che stanno diventando sempre più indipendenti dai tradizionali requisiti come le leggi riguardantigli stranieri». (Mia la trad.) [Hailbronner K., *Nationality in public international law and european law*, in Bauböck R., Ersböll E., Groenendijk K., Waldrauch H. (a cura di), *Acquisition and loss of nationality*, Vol. I, *Comparative analysis*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006, p. 37].

[262] "Convenzione europea sulla nazionalità" elaborata a Strasburgo il 6 novembre 1997 degli Stati membri del Consiglio d'Europa e degli Stati non membri ed entrata in vigore il 1° marzo 2000. La Convenzione, che non modifica la Convenzione del 1963 e non è con quella incompatibile, stabilisce un insieme di principi e di regole che riguardano gli aspetti della nazionalità. Essa tende a facilitare l'acquisizione della nazionalità e la reintegrazione

modificato la precedente Convenzione del 1963, rimane sostanzialmente neutrale in materia di doppia cittadinanza.

Certamente una delle cause principali che ha, più di altre, influito sull'accettazione della doppia cittadinanza è stato il fenomeno dei flussi migratori che ha portato, all'interno dell'Unione, un numero considerevole di cittadini di paesi terzi.

Gli Stati membri hanno avuto notevoli flussi di migrazione negli ultimi decenni. Attualmente si stima che 28 milioni di "non-cittadini" circa 9 milioni di euro sono i cittadini dell'Unione residenti in uno Stato membro diverso dal proprio[264]. Di conseguenza, i problemi di

---

nella nazionalità d'origine. Nello stesso tempo, essa tende a limitare le possibilità di perdita della nazionalità ed ad impedire il ritiro arbitrario della nazionalità. A questo riguardo, la Convenzione prevede che ogni Parte garantirà che le richieste legate alla nazionalità potranno essere oggetto di un ricorso amministrativo o giudiziario conformemente alla sua legislazione interna. La Convenzione fissa il quadro giuridico di cooperazione tra le Parti in tale materia. Le sue previsioni si applicano alle persone che rischiano di divenire *apolide* in seguito alla successione di Stati, alle persone aventi pluralità di nazionalità e a quelle, fra questi, che sono tenuti agli obblighi militari. La Convenzione prevede che ciascuno Stato determina, attraverso la propria legislazione, chi sono i propri cittadini. Nello stesso tempo, essa indica i principi delle prevenzione dell'apolidia, della non discriminazione e del rispetto per i diritti dell'uomo delle persone residenti legalmente ed abitualmente sul suo territorio. Per facilitare la cooperazione, le Parti si impegnano a comunicare al Segretario Generale del Consiglio d'Europa le informazioni sul diritto interno in materia di nazionalità e sugli sviluppi intervenuti nell'applicazione della Convenzione. La Convenzione è stata firmata da tutti gli Stati europei ad eccezione di Belgio, Irlanda, Lussemburgo, Spagna e Regno Unito, e ratificata da cinque stati. Da parte di molti paesi ci si aspettava che questa Convenzione sostituisse quella del 1963, infatti un certo numero di Stati firmatari hanno espresso alcune riserve e dichiarazioni interpretative. [Cfr. European Convention on Nationality (Strasbourg, 6.XI.1997). Il testo integrale in lingua inglese è disponibile all'indirizzo on-line: http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/166.htm].

[263] «... An attempt was made to establish a new comprehensive treaty regulating all issues of nationality» [Ivi, p. 52].

[264] Il 2 aprile 2014 l'Eurostat, l'ufficio statistico dell'Unione europea, ha divulgato i principali dati sulle richieste d'asilo presentate nel 2013 nei 28 Paesi UE: le domande di protezione internazionale sono passate da 335.000 a 435.000 (+29,8%): «In parte l'aumento è dovuto anche al conflitto in Siria, da dove sono giunti 50mila richiedenti asilo. Seguono i siriani per numero di domande i richiedenti asilo provenienti dalla Federazione Russa, 41mila, dall'Afghanistan, 26mila, dalla Serbia, 22mila, dal Pakistan, 21mila, dal Kosovo, 20mila. Siriani e russi rappresentano circa un quarto dell'insieme dei richiedenti asilo in Ue. Le domande dei siriani sono state 50mila, pari al 12%; quelle dei russi 41mila, 10%; afghani 26mila. Il maggior numero di domande sono state ricevute dalla Germania (127mila, pari al 29% del totale), seguita da Francia (65mila, 15%), Svezia (54mila, 13%), Regno Unito (30mila, 7%), Italia (28mila, 6%). In questi cinque Stati membri si è concentrato il 70% di tutti i richiedenti asilo dell'Ue-28 nel 2013. In relazione alla popolazione residente è la Svezia ad accogliere più richieste, ovvero 5.700 ogni milione di abitante, seguita da Malta (5.300), Austria (2.100), Lussemburgo (2000), Ungheria e Belgio (1.900 ciascuno). Tassi inferiori a 100 richiedenti per milione di abitanti si sono rilevati in sette Stati membri: Portogallo (50), Repubblica Ceca (65), Estonia (70), Romania (75), Slovacchia (80), Lettonia e Spagna (95). In Italia le domande sono state 470 per milione di abitante. Gli stati con la più altra concentrazione di domande relative ad una nazionalità sono Polonia, dove l'84% dei richiedenti asilo proviene dalla Federazione Russa, e Lituania, dove il 76% viene dalla Georgia. Relativamente alle decisioni prese in media nell'Unione Europa il 65% delle domande viene rigettato: oltre un terzo delle 326.310 decisioni sulle richieste di asilo prese in prima istanza nel 2013 in Europa sono state positive, pari a 112.730 (da considerare che si possono riferire anche a richieste presentate negli anni precedenti). Di quelle che hanno ottenuto il disco verde, 49.510 hanno avuto lo status di rifugiato (15%); 45.540 protezione sussidiaria (14%); 17.685 ragioni umanitarie (4%); 213.580 quelle respinte. In Germania su un totale di 76.165 decisioni, 20.125 hanno avuto il via libera; in Francia disco verde a 10.470 su 61.455 decisioni; in Svezia 24.015 positive su 45.005, mentre in Gran Bretagna 8.505 su 22.340». [Zingoni L. C. (a cura di), *EUROSTAT: nel 2013 nell'UE sono state 435 mila le domande di asilo - In Italia 28 mila*, CIR - Consiglio Italiano per i Rifugiati - Onlus, disponibile all'indirizzo: http://www.cir-onlus.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1165:eurostat-nel-2013-nell-ue-sono-state-435-mila-le-domande-di-asilo-nel-2013-in-italia-28mila&catid=13&Itemid=143&lang=it].

In Italia il numero delle richieste d'asilo è cresciuto enormemente: da 17.352 nel 2012 a 27.930 nel 2013 (+60,9%): «in Italia le richieste sono state presentate soprattutto da nigeriani 3.580 (13%); pachistani 3.310 (12%); somali 2.885 (10%): eritrei 2.215 (8%) e afghani 2.175 (8%). I richiedenti asilo sono mediamente molto giovani, in

integrazione dei migranti e di cittadinanza sono in cima all'agenda politica dell'UE. Tutti gli Stati membri accettano la doppia cittadinanza quando sorge dalla discesa di genitori con diverse nazionalità o dalla combinazione dello *ius soli* e *ius sanguinis*. Tuttavia in dieci dei 28 Stati membri dell'UE si tenta di convincere gli immigrati a rinunciare alla propria cittadinanza d'origine nel momento in cui ottengono la naturalizzazione: si tratta di Austria, Danimarca, Estonia, Germania, Lettonia, Lituania, Lussemburgo, Paesi Bassi, Slovenia e Spagna[265]. Nei casi di Germania, Paesi Bassi e Spagna sono ammesse diverse eccezioni ed in particolare nel caso tedesco la cittadinanza sovranazionale europea facilita la doppia cittadinanza, nel senso che la Germania non richiede ai cittadini di altri Stati membri di rinunciare alla loro cittadinanza precedente al momento di acquisire la cittadinanza tedesca[266]. In diversi stati membri il dibattito sulla doppia cittadinanza per gli immigrati è in continua evoluzione.

Il quadro che si è cercato sin qui di delineare sugli aspetti più significativi delle politiche sulla doppia cittadinanza mette in luce le tensioni che si sono create a causa della mobilità delle persone, delle importanti interrelazioni che si sviluppano all'interno delle società, da un lato, e delle limitazioni insite negli stati, dall'altro. Senza tener conto che proprio sul campo dei diritti politici (vedi la disparità di accesso alla politica elettorale) si sta rafforzando la disparità di accesso tra i cittadini dell'Unione e i cittadini dei paesi terzi. Come nota giustamente Eva Østergaard-Nielsen «citizens increasingly live their lives across borders»[267]. Pertanto quella di facilitare la loro integrazione politica, in particolare nei loro paesi di residenza, è una sfida chiave per i responsabili politici. Alcuni obiettivi da perseguire potrebbero essere:

---

un età compresa tra i 18 e i 34 anni (79,4%); sono soprattutto di sesso maschile. i minori sono l'8.6%. In Italia su un totale di 25.245 decisioni (dato che include decisioni su casi pendenti degli anni precedenti): 16.185 sono state positive (64%), a 3.110 (12%) è andato lo status di rifugiato; a 5.550 la protezione sussidiaria (22%); a 7.525 ragioni umanitarie (30%); 9.060 le respinte (36%). Tra chi ha ottenuto lo status di rifugiato: al primo posto i gli Eritrei (940), Somali (330) e Afghani (285); tra chi ha ottenuto la protezione sussidiaria: primi i Somali (1210), poi gli Afghani (1170) e i Maliani (1025); tra chi ha ottenuto un permesso per motivi umanitari: primi i Nigeriani (1425), seguiti da Ghanesi (775) e Pakistani (705). Tra i gruppi con il più alto numero di dinieghi troviamo coloro che provengono da Nigeria (1850), Pakistan (1345) e Tunisia (740). L'Italia ha un alto numero di richieste d'asilo pendenti, oltre 12 mila». [Ibidem].
Le statistiche complete sono consultabili all'indirizzo:
http://www.cir-onlus.org/index.php?option=com_content&view=article&id=804&Itemid=141&lang=it.
Il Rapporto completo EUROSTAT 2014 (dati 2013) è disponibile, nella versione PDF, sul sito del CIR-Onlus all'indirizzo: http://www.cir-onlus.org/images/pdf/rapporto%20eurostat%2013.PDF.

[265] Su questa tematica si vedano in particolare due lavori di Rainer Bauböck *et al.*: 1) Bauböck R., Ersböll E., Groenendijk K., Waldrauch H., *Summary and recommendations: Results of the EU project - The acquisition of nationality in EU member states: rules, practices and quantitative developments (NATAC)*, Institute for European Migration Research, Austrian Academy of Sciences, Vienna 2006; 2) Bauböck R., Perchinig B., Sievers W. (a cura di), *Citizenship policies in the new Europe*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2007.

[266] «Moreover, in the case of Germany, supranational EU citizenship facilitates dual citizenship in the sense that Germany does not require citizens of other member states to renounce their former citizenship when acquiring German citizenship». [Østergaard-Nielsen E., *Dual citizenship: policy trends and political participation in EU member states*, *op. cit.*, p. 6; a tal proposito si veda anche: Nissen J., Huddleson T., Citron L., *Migration integration policy index*, British Council and Migration Policy Group, Brussels 2007].

[267] «Sempre più cittadini vivono la loro vita attraverso i confini». (Mia la trad.) [Østergaard-Nielsen E., *Dual citizenship: policy trends and political participation in EU member states*, op. cit., p. 10].

a) tollerare la doppia cittadinanza, non solo quella prevista per nascita ma anche quella per naturalizzazione, come osserva Bauböck, sarebbe un importante riconoscimento affinchè gli immigrati si possano identificare sia con il loro paese di origine che con quello di residenza, «it would facilitate naturalization and thus political incorporation of migrants»[268];

b) come suggerisce Østergaard-Nielsen:

> «in some member states, the policies on naturalization of immigrants have remained or even become more restrictive, while policies of dual citizenship towards emigrants have become more inclusive. This asymmetry reinforces the unequal access to electoral politics among EU citizens and third country citizens. Throughout the EU, policies on dual citizenship aimed at (re) incorporating emigrants need to be aligned with the reality of immigration»[269];

c) anche se le intenzioni del Parlamento europeo stanno andando nella direzione di un potenziamento di politiche di carattere "transnazionale" (*cross-border dimension*), per quanto riguarda le procedure elettorali, al fine di poter tenere legati alle istituzioni un numero sempre crescente di cittadini dell'Unione che migrano, la priorità - ritiene la Østergaard-Nielsen - dovrebbe essere quella di garantire «the political incorporation and representation of the still large collectives of disenfranchised migrants residing within the EU»[270].

1.4.3 Il "vento di Tampere" ... non basta

Nel lungo processo di integrazione europea l'anno di svolta, a partire dal quale, nel campo dell'immigrazione e dell'asilo, si decide di passare dagli intenti all'applicazione di determinati principi, può essere considerato il 1999.

In quell'anno, infatti, si sono verificati due importanti avvenimenti: il 1° maggio entra in vigore il Trattato di Amsterdam, sottoscritto il 2 ottobre 1997, ed è convocato, il 15 e 16 ottobre a Tampere, in Finlandia, un Consiglio Europeo straordinario sul tema dell'immigrazione e dell'asilo. L'Unione Europea intendeva così prendere in considerazione i temi dell'accoglienza di coloro che sfuggono a persecuzioni e miserie. Bisogna mettere in evidenza che prima del Trattato di Amsterdam, le materie dell'immigrazione e dell'asilo erano di stretta pertinenza intergovernativa. Le iniziative derivavano, quindi, non dalla Comunità Europea (come si

---

[268] «... Questo vorrebbe dire facilitare la naturalizzazione e quindi l'integrazione politica dei migranti». (Mia la trad.) [Bauböck R., Ersböll E., Groenendijk K., Waldrauch H., *Summary and recommendations: Results of the EU project - The acquisition of nationality in EU member states: rules, practices and quantitative developments*, *op. cit.*, p. 35].

[269] «in alcuni Stati membri, le politiche in materia di naturalizzazione degli immigrati sono rimaste o stanno diventando più restrittive, mentre le politiche di doppia cittadinanza verso gli emigranti sono diventate più inclusive. Questa asimmetria rafforza la disparità di accesso alle politiche elettorali tra i cittadini dell'UE e i cittadini dei paesi terzi, in tutta l'Unione le politiche sulla doppia cittadinanza finalizzate a (ri-incorporare) integrare gli immigrati devono essere allineate con la realtà dell'immigrazione». (Mia la trad.) [Østergaard-Nielsen E., *Dual citizenship: policy trends and political participation in EU member states*, op. cit., p. 10].

[270] «L'integrazione e la rappresentanza politica dell'ancora ampia collettività di immigrati che non godono di diritti civili e che sono residenti all'interno dell'Unione europea». (Mia la trad.) [Ibidem].

chiamava allora) bensì dalla volontà comune dei Paesi che ne facevano parte. Con l'entrata in vigore del Trattato di Amsterdam si tenta, invece, di cambiare profondamente il procedimento per l'adozione di norme comuni in materia di immigrazione e asilo. Esse, almeno formalmente e nelle intenzioni, sono ora inserite nel cosiddetto Primo Pilastro dell'Unione Europea. L'art. 63 del trattato che istituisce la Comunità europea (TCE), così come riformulato dal Trattato di Amsterdam, prevede, entro un periodo di cinque anni dall'entrata in vigore, che il Consiglio dell'Unione europea (il Consiglio) adotti in materia di immigrazione e di asilo criteri e meccanismi per determinare lo Stato membro competente ad esaminare una domanda di asilo, norme minime relative all'accoglienza dei richiedenti asilo o degli sfollati, norme minime relative alla qualifica di rifugiato e norme minime sulle procedura per il riconoscimento dello *status* di rifugiato. Il medesimo art. 63 vincola il Consiglio, in materia di immigrazione, ma senza il vincolo quinquennale, ad adottare norme in materia di condizioni di ingresso e soggiorno e norme per il rilascio di visti e permessi di soggiorno, compresi quelli per ricongiungimento familiare a cittadini di Paesi terzi, nonché norme sulla circolazione all'interno dell'Unione europea di stranieri regolarmente soggiornanti in uno Stato membro.

Questo modo di procedere all'interno dell'Unione, da un lato i cittadini dei paesi membri con i loro diritti, dall'altro i cittadini dei paesi terzi (senza gli stessi diritti) sta provocando non solo una netta separazione giuridico-istituzionale tra cittadini considerati di serie "A" e cittadini di serie "B", ma anche una paradossale confusione e frammentazione dell'istituto della cittadinanza (che perde il suo ruolo e valore) agli occhi degli stessi cittadini dell'Unione[271].

Anche nelle ultime disposizioni normative in materia di rifugiati, richiedenti asilo e immigrazione a normativa è evidente questo procedere a "fisarmonica": il Trattato di Amsterdam concluso il 17 giugno 1997, almeno nelle intenzioni, vuole collocare le politiche inerenti la naturalizzazione, l'immigrazione, l'asilo e i rifugiati, non più all'interno del Terzo pilastro (cosiddetto "cooperazione intergovernativa") della legislazione europea ma all'interno del Primo pilastro (che si occupa delle leggi e dei regolamenti europei. Si prefigura una grande innovazione, ma realmente il "vento di Tampere" soffierà sull'Unione?

Il Trattato di Amsterdam, firmato nel 1997 ed entrato in vigore due anni più tardi, insieme alle Conclusioni del Consiglio di Tampere del 15-16 ottobre 1999 hanno segnato una svolta

[271] L'Unione Europea considera una grande priorità il controllo delle frontiere esterne, soprattutto a partire dalle minacce del terrorismo del 2001. Importanti passi significativi sono stati l'istituzione dell'Agenzia europea e una serie di decisioni relative al sistema informativo e dei visti. Pertanto i rischi connessi al terrorismo internazionale ha portato ad una maggiore attenzione per le esigenze di sicurezza e messo da parte le rivendicazioni di maggiore libertà di movimento. La realtà mostra come soprattutto i cittadini di paesi terzi incontrano maggiori difficoltà ad attraversare le frontiere interne: per coloro che sono residenti ma non hanno la nazionalità di uno Stato membro è praticamente impossibile muoversi all'interno del territorio dell'Unione. Inoltre i rapporti di "partenariato" con i paesi d'origine non sono basati su un vero interessamento alla promozione dello sviluppo economico, sociale e civile di quei paesi ma per creare un anello di protezione e renderli paesi "cuscinetto".

significativa nelle politiche dell'Unione Europea in materia di asilo e immigrazione, ponendo termine a un ultradecennale periodo nel quale queste materie erano state affrontate strettamente nel quadro della cooperazione intergovernativa. Il "nuovo" Titolo IV del Trattato CE individuava non solo una generale competenza comunitaria (art. 61)[272]. E ha posto anche una serie di obiettivi e di date precise per il loro raggiungimento (articoli 62, 63, 64)[273].

[272] Il nuovo Articolo 61 (ex articolo 73 I) del Trattato di Amsterdam che modifica il Trattato sull'Unione Europea, i Trattati che istituiscono le Comunità Europee e alcuni Atti connessi (*Gazzetta ufficiale n. C 340 del 10 novembre 1997*) - Titolo IV (ex titolo III bis) - *Visti, Asilo, Immigrazione ed altre politiche connesse con la Libera Circolazione delle persone*, recita: «Allo scopo di istituire progressivamente uno spazio di libertà, sicurezza e giustizia, il Consiglio adotta: a) entro un periodo di cinque anni a decorrere dall'entrata in vigore del trattato di Amsterdam, misure volte ad assicurare la libera circolazione delle persone a norma dell'articolo 14, insieme a misure di accompagnamento direttamente collegate in materia di controlli alle frontiere esterne, asilo e immigrazione, a norma dell'articolo 62, paragrafi 2 e 3 e dell'articolo 63, paragrafo 1, lettera a) e paragrafo 2, lettera a), nonché misure per prevenire e combattere la criminalità a norma dell'articolo 31, lettera e) del trattato sull'Unione europea; b) altre misure nei settori dell'asilo, dell'immigrazione e della salvaguardia dei diritti dei cittadini dei paesi terzi, a norma dell'articolo 63».
[Disponibile on-line su: http://eur-lex.europa.eu/it/treaties/dat/11997D/htm/11997D.html].

[273] I nuovi articoli 62, 63, 64 - Titolo IV (ex titolo III bis) - *Visti, Asilo, Immigrazione ed altre politiche connesse con la Libera Circolazione delle persone*, recitano: « *Articolo 62 (ex articolo 73 J)* - Il Consiglio, deliberando secondo la procedura di cui all'articolo 67, entro un periodo di cinque anni a decorrere dall'entrata in vigore del trattato di Amsterdam adotta:
1) misure volte a garantire, in conformità all'articolo 14, che non vi siano controlli sulle persone, sia cittadini dell'Unione sia cittadini di paesi terzi, all'atto dell'attraversamento delle frontiere interne;
2) misure relative all'attraversamento delle frontiere esterne degli Stati membri, che definiscono:
a) norme e procedure cui gli Stati membri devono attenersi per l'effettuazione di controlli sulle persone alle suddette frontiere, b) regole in materia di visti relativi a soggiorni previsti di durata non superiore a tre mesi, che comprendono:
i) un elenco dei paesi terzi i cui cittadini devono essere in possesso del visto all'atto dell'attraversamento delle frontiere esterne e di quelli i cui cittadini sono esenti da tale obbligo;
ii) le procedure e condizioni per il rilascio dei visti da parte degli Stati membri;
iii) un modello uniforme di visto;
iv) norme relative a un visto uniforme;
3) misure che stabiliscono a quali condizioni i cittadini dei paesi terzi hanno libertà di spostarsi all'interno del territorio degli Stati membri per un periodo non superiore a tre mesi.
Articolo 63 (ex articolo 73 K) - Il Consiglio, deliberando secondo la procedura di cui all'articolo 67, entro un periodo di cinque anni dall'entrata in vigore del trattato di Amsterdam adotta:
1) misure in materia di asilo, a norma della Convenzione di Ginevra del 28 luglio 1951 e del protocollo del 31 gennaio 1967, relativo allo status dei rifugiati, e degli altri trattati pertinenti, nei seguenti settori:
a) criteri e meccanismi per determinare quale Stato membro è competente per l'esame della domanda di asilo presentata da un cittadino di un paese terzo in uno degli Stati membri,
b) norme minime relative all'accoglienza dei richiedenti asilo negli Stati membri,
c) norme minime relative all'attribuzione della qualifica di rifugiato a cittadini di paesi terzi,
d) norme minime sulle procedure applicabili negli Stati membri per la concessione o la revoca dello status di rifugiato;
2) misure applicabili ai rifugiati ed agli sfollati nei seguenti settori:
a) norme minime per assicurare protezione temporanea agli sfollati di paesi terzi che non possono ritornare nel paese di origine e per le persone che altrimenti necessitano di protezione internazionale,
b) promozione di un equilibrio degli sforzi tra gli Stati membri che ricevono i rifugiati e gli sfollati e subiscono le conseguenze dell'accoglienza degli stessi;
3) misure in materia di politica dell'immigrazione nei seguenti settori:
a) condizioni di ingresso e soggiorno e norme sulle procedure per il rilascio da parte degli Stati membri di visti a lungo termine e di permessi di soggiorno, compresi quelli rilasciati a scopo di ricongiungimento familiare,
b) immigrazione e soggiorno irregolari, compreso il rimpatrio delle persone in soggiorno irregolare;
4) misure che definiscono con quali diritti e a quali condizioni i cittadini di paesi terzi che soggiornano legalmente in uno Stato membro possono soggiornare in altri Stati membri.
Le misure adottate dal Consiglio a norma dei punti 3 e 4 non ostano a che uno Stato membro mantenga o introduca, nei settori in questione, disposizioni nazionali compatibili con il presente trattato e con gli accordi

Sul piano istituzionale, si prefigura il passaggio delle politiche di immigrazione e asilo dal terzo al primo pilastro, creando una vera e propria competenza comunitaria in materia, seppure rinviandone l'effettiva e definitiva entrata in vigore al maggio 2004 e vincolandola ad una decisione unanime del Consiglio. Su un versante diverso, ma strettamente correlato, l'art. 13 introduceva una base giuridica non nuova stabilendo che il Consiglio:

> «deliberando all'unanimità su proposta della Commissione e previa consultazione del Parlamento europeo, può prendere i provvedimenti opportuni per combattere le discriminazioni fondate sul sesso, la razza o l'origine etnica**,** la religione o le convinzioni personali, gli handicap, l'età o le tendenze sessuali»[274].

È su questo vincolo della decisione unanime del Consiglio che Benhabib argomenta la sua critica e il suo scetticismo sulla reale entrata in vigore delle nuove regole di accoglienza all'interno della Comunità. A parere di Benhabib il Trattato di Amsterdam (conclusosi il 17 giugno 1997) ha collocato le politiche in materia di immigrazione, asilo e rifugiati politici all'interno del cosiddetto "Terzo pilastro"[275] della legislazione europea dove vige il "metodo aperto di coordinamento" o della "legislazione intergovernativa" perché è soggetto all'accordo e alla cooperazione *discrezionale* e alle convenzioni di diritto pubblico internazionale.

Prendendo spunto dalle riflessioni di Cornelis D. De Jong (Justice Counsellor at the Netherlands Permanent Representation to the EU)[276], Benhabib afferma che dopo il Trattato di Amsterdam qualcosa è cambiato. Almeno formalmente sui temi inerenti l'immigrazione e l'asilo, nonostante rimanga sovrana la discrezionalità degli stati membri, si sta tentando di passare da decisioni vincolate al principio di unanimità attraverso il "metodo aperto di coordinamento" a un modello comune europeo.

Anche le conclusioni del Consiglio Europeo di Tampere (Finlandia 15-16 ottobre 1999)[277] intendevano riconfermare tale impegno verso l'integrazione europea sulla base di un comune

---

internazionali.
Alle misure da adottare a norma del punto 2, lettera b), del punto 3, lettera a), e del punto 4 non si applica il suddetto periodo di cinque anni.
Articolo 64 (articolo 73 L) - 1. Il presente titolo non osta all'esercizio delle responsabilità incombenti agli Stati membri per il mantenimento dell'ordine pubblico e la salvaguardia della sicurezza interna. 2. Qualora uno o più Stati membri debbano affrontare una situazione di emergenza caratterizzata dall'afflusso improvviso di cittadini di paesi terzi e fatto salvo il paragrafo 1, il Consiglio può, deliberando a maggioranza qualificata su proposta della Commissione, adottare misure temporanee di durata non superiore a sei mesi a beneficio degli Stati membri interessati». [Disponibile on-line su: http://eur-lex.europa.eu/it/treaties/dat/11997D/htm/11997D.html].

[274] La lotta contro la discriminazione è stata rafforzata - ed estesa nel campo di applicazione - dall'art. 21 della Carta dei Diritti Fondamentali dell'UE, incorporata nel Trattato Costituzionale dell'Unione.

[275] Nel "Primo pilastro rientrano le leggi e i regolamenti europei, mentre il "Secondo pilastro" si occupa della cooperazione in materia di sicurezza (misure per arginare la criminalità e il traffico di sostanze stupefacenti).

[276] Cfr. De Jong C., *Harmonization of Asylum and Immigration Policies - The Long and Winding Road from Amsterdam via Vienna to Tampere*, in Van Krieken P. J. (a cura di), *The Asylum Acquis Handbook - The Foundations for a Common European Asylum Policy*, Asser Press, Den Haag 2000.

[277] Il 15 e 16 ottobre 1999, a Tampere, il Consiglio europeo ha tenuto una riunione straordinaria per la creazione di uno spazio di libertà, sicurezza e giustizia nell'Unione europea. Il Consiglio europeo ha lo scopo di far sì che l'Unione diventi uno spazio di libertà, sicurezza e giustizia avvalendosi appieno delle possibilità offerte dal trattato

rispetto dei diritti umani e delle istituzioni democratiche. Come sintetizzato nelle "Conclusioni della Presidenza" di quel Consiglio, la sfida proposta nel trattato di Amsterdam è quella di creare uno spazio di libertà, sicurezza e giustizia all'interno dell'Unione europea che garantisca il diritto alla libera circolazione in tutta l'Unione, e che tale libertà possa essere goduta, in condizioni di sicurezza e giustizia, da tutti. Si tratta di un progetto che risponde alle preoccupazioni espresse dai cittadini e che ha ripercussioni dirette sulla loro vita quotidiana. Ma, soprattutto, tale libertà non deve essere considerata ad esclusivo appannaggio dei cittadini dell'Unione. Il diritto alla libera circolazione di cui godono i cittadini dell'Unione non è peraltro scontato in altre parti del mondo ma sarebbe contrario alle tradizioni europee negare questa libertà a coloro che sono stati legittimamente indotti, dalle circostanze, a cercare accesso all'interno dello spazio europeo. È necessario che l'Unione elabori politiche comuni in materia di asilo e immigrazione senza focalizzare la propria attenzione sull'esigenza di un controllo delle frontiere esterne[278], fermo restando l'impegno ad arrestare coloro che speculano sulla

di Amsterdam. In questa maniera si intende trasmettere un forte messaggio politico per riaffermare l'importanza di questo obiettivo e stabilire una serie di priorità e orientamenti programmatici grazie ai quali il suddetto spazio si realizzerà rapidamente. Tale obiettivo è da fissare e mantenere al primo posto dell'agenda politica. Inoltre secondo le intenzioni del Consiglio saranno esaminati puntualmente i progressi compiuti per attuare le misure necessarie e rispettare le scadenze fissate dal trattato di Amsterdam, dal piano d'azione di Vienna e da queste conclusioni. Uno dei punti focali del lavoro dell'Unione, per il futuro, sarà il rafforzamento della politica estera e di sicurezza comune, ivi compreso lo sviluppo di una politica europea di sicurezza e di difesa.

[278] A questo proposito fa riflettere la denuncia di Roman Herzog del 22 giugno 2008 alla Radio Pubblica Tedesca (ARD) "**Guerra nel Mediterraneo**": Alcune unità di Frontex tolgono viveri e carburanti dalle navi dei migranti nel Mediterraneo per costringerli a tornare indietro a loro rischio e pericolo. I migranti e i richiedenti asilo corrono così il rischio di essere rimpatriati in Libia dove li attende un calvario fatto di detenzione arbitraria in condizioni disumane, torture, e infine l'abbandono alla frontiera, che a volte significa morte. Queste procedure sono confermate anche dalla Guardia di Finanza italiana e dal Direttore esecutivo dell'Agenzia europea per il pattugliamento delle frontiere esterne (Frontex) Ilkka Laitinen. Un estratto del documento con le testimonianze dei responsabili di Frontex e della Guardia di Finanza italiana è consultabile on-line all'indirizzo: http://www.audiodoc.it/archivio_scheda.php?id_scheda=120. Il documento "Guerra nel Mediterraneo" analizza inoltre la politica europea di immigrazione dal 1998 e mostra come abbia anche permesso la costruzione di campi di detenzione extraeuropei per migranti in Nord Africa per frenarne l'esodo.

«Dal 1998 la Comunità Europea sta lavorando in collaborazione con l'UNHCR e l'OIM in questo progetto a lungo termine, che fa parte di tutta una strategia d'esternalizzazione delle domande d'assistenza e d'asilo, caricandole sui paesi confinanti con l'Europa. Per raggiungere questa meta qualsiasi mezzo sembra legittimo ai politici europei: anche la **collaborazione diretta con dittature** e la loro attestazione come stati di primo asilo. In questa forma, soltanto in Libia, oltre 60 mila immigranti e profughi sono prigionieri nei campi finanziati anche dalla Comunità Europea. Ma di asilo nei paesi nordafricani non se ne parla, si parla invece di torture, **persecuzioni e deportazioni**. Migliaia sono le vittime di questo nuovo regime europeo per la gestione dell'asilo politico, che la Comunità Europea non sembra più disposta ad offrire. Si preferisce invece l'immigrazione legale di lavoratori specializzati, promovendo così il *brain drain* nei paesi del sud, ma anche l'ingresso dei cosiddetti clandestini, per fornire l'enorme mercato europeo di lavoratori illegali, che coltivano ad esempio le campagne e lavorano come nuovi schiavi per stipendi ridicoli e in condizioni disumane, mantenendo competitiva in questa forma l'economia europea. In più, dalla primavera 2007, l'agenzia per il controllo delle frontiere europee **Frontex** ha iniziato il suo lavoro di pattugliamento e respingimento dei migranti in alto mare in collaborazione con gli stati confinanti, per costringere i migranti con mezzi militari a cambiare rotta. Da allora le cifre dei morti annegati si sono raddoppiate. Per gli attivisti di Amnesty International e di altre organizzazioni umanitarie non c'è dubbio: la Comunità **Europea ha aperto unilateralmente la guerra** ai profughi del mondo. In questo documentario **si mette in evidenza** grazie a molteplici interviste originali e oltre a documenti ufficiali e segreti **questa guerra**, e si fa ascoltare cosa significa questo nuovo regime per gli Europei e per i profughi. Fra l'altro parlano per la prima volta alti capi militari delle forme concrete dell'agire delle forze militari di Frontex». [Herzog R., *Guerra nel Mediterraneo - Dalla Cap*

disperazione di migliaia di persone che fuggono dalle guerre e che, nell'organizzare i cosiddetti "viaggi della speranza" o della "morte" commettono reati internazionali contro l'umanità[279]. Il fine del Consiglio di Tampere è quello di stabilire politiche comuni fondate su principi chiari per i cittadini e, allo stesso tempo, garanzie per coloro che cercano protezione all'interno dell'Unione.[280]

Anamur a Frontex e ai nuovi campi europei, (Documentario: anno 2008 - Durata 77'39). Disponibile on-line all'indirizzo:
http://www.audiodoc.it/archivio_scheda.php?id_scheda=120].

[279] Si veda l'ultima tragedia del mare del 19 aprile 2015, considerata la più grave dal secondo dopoguerra, nella quale hanno perso la vita (si presume) 700 persone a 60 miglia dalle coste della Libia. [Un elenco riassuntivo delle più recenti "stragi" dei migranti, nel solo Canale di Sicilia, è consultabile sul sito on-line del "Corriere della Sera" all'indirizzo: http://www.corriere.it/cronache/15_aprile_19/piu-grandi-tragedie-migranti-canale-sicilia-ab5ddfc6-e66f-11e4-aaf9-ce581604be76.shtml].

[280] I principali capisaldi di Tampere elencati nel documento finale elaborato nelle "Conclusioni della Presidenza" del Consiglio europeo sono così sintetizzati:
1. Sin dall'inizio l'integrazione europea è stata saldamente basata su un comune impegno per la libertà ancorata ai diritti dell'uomo, alle istituzioni democratiche e allo stato di diritto. Questi valori comuni si sono rivelati necessari per garantire la pace e sviluppare la prosperità all'interno dell'Unione europea e saranno anche il fondamento per il suo allargamento.
2. L'Unione europea ha già posto in atto per i suoi cittadini i principali elementi di uno spazio comune di prosperità e pace: un mercato unico, un'unione economica e monetaria e la capacità di raccogliere le sfide politiche ed economiche mondiali. La sfida insita nel trattato di Amsterdam è ora quella di garantire che tale libertà, che comprende il diritto alla libera circolazione in tutta l'Unione, possa essere goduta in condizioni di sicurezza e di giustizia accessibili a tutti. Si tratta di un progetto che risponde alle preoccupazioni frequentemente espresse dai cittadini e che ha ripercussioni dirette sulla loro vita quotidiana.
3. Tale libertà non dovrebbe, tuttavia, essere considerata appannaggio esclusivo dei cittadini dell'Unione. La sua stessa esistenza serve da richiamo per molti altri che nel mondo non possono godere della libertà che i cittadini dell'Unione danno per scontata. **Sarebbe contrario alle tradizioni europee negare tale libertà a coloro che sono stati legittimamente indotti dalle circostanze a cercare accesso nel nostro territorio.** Ciò richiede a sua volta che l'Unione elabori politiche comuni in materia di asilo e immigrazione, considerando nel contempo l'esigenza di un controllo coerente alle frontiere esterne per arrestare l'immigrazione clandestina e combattere coloro che la organizzano commettendo i reati internazionali ad essa collegati. Queste politiche comuni devono basarsi su principi che siano chiari per i nostri cittadini e offrano allo stesso tempo garanzie per coloro che cercano protezione o accesso nell'Unione europea.
4. L'obiettivo è un'Unione europea aperta, sicura, pienamente impegnata a rispettare gli obblighi della Convenzione di Ginevra relativa allo *status* dei rifugiati e di altri importanti strumenti internazionali per i diritti dell'uomo, e capace di rispondere ai bisogni umanitari con la solidarietà. Deve altresì essere messo a punto un approccio comune per garantire l'integrazione nella nostra società dei cittadini di paesi terzi che soggiornano legalmente nell'Unione.
5. Per godere della libertà è necessario uno spazio autentico di giustizia, in cui i cittadini possano rivolgersi ai tribunali e alle autorità di qualsiasi Stato membro con la stessa facilità che nel loro. I criminali non devono poter sfruttare le differenze esistenti tra i sistemi giudiziari degli Stati membri. Le sentenze e le decisioni dovrebbero essere rispettate ed eseguite in tutta l'Unione, salvaguardando al tempo stesso la sicurezza giuridica di base per i cittadini in genere e per gli operatori economici. Gli ordinamenti giuridici degli Stati membri dovranno diventare maggiormente compatibili e convergenti.
6. Le persone hanno il diritto di esigere che l'Unione affronti la minaccia alla loro libertà e ai loro diritti giuridici costituita dalle forme più gravi di criminalità. Per opporsi a queste minacce occorre uno sforzo comune per prevenire e combattere il crimine e la criminalità organizzata nell'intera Unione. Si impone una mobilitazione congiunta di forze di polizia e strutture giudiziarie per garantire che i criminali non possano trovare nascondigli né occultare i proventi dei loro reati all'interno dell'Unione.
7. Lo spazio di libertà, sicurezza e giustizia dovrebbe basarsi sui principi di trasparenza e controllo democratico. Occorre sviluppare un dialogo franco con la società civile sugli obiettivi e i fondamenti di questo spazio per accrescere l'accettazione e il sostegno dei cittadini. Al fine di preservare la fiducia nelle autorità, è necessario elaborare norme comuni sulla loro integrità.
8. Il Consiglio europeo ritiene essenziale che in questi settori l'Unione sviluppi anche una capacità di agire e di essere riconosciuta come partner di rilievo sulla scena internazionale. Ciò richiede una stretta cooperazione con i

Mentre infatti i vari accordi a partire da Dublino e Shengen[281] hanno reso più severe le norme che concedono asilo e rifugio politico all'interno dei confini dell'Unione, non vi era, a parte la già citata Direttiva 109 del 2003, una normativa comune mirata a disciplinare il soggiorno, la cittadinanza e l'immigrazione di cittadini di Paesi terzi. Questa grave carenza mostrava un vuoto legislativo comune che consentiva una grande varietà e libertà di azione ai singoli Stati membri e una frammentazione della normativa stessa. Ciò è stato, ad esempio, particolarmente rilevante per un Paese come la Turchia che, a parere di Benhabib,

> «has over 3,5 million of its citizens who are currently either denizens, that is long-term resident aliens of European countries, or who hold dual citizenship with countries such as Germany, Austria, France and the Netherlands»[282].

Per Benhabib l'Unione europea deve tentare una soluzione a queste tensioni non contrapponendo tra loro diritti universali e sovranità territoriale ma progettando una *ristrutturazione* della governabilità. Perché un tale processo di *rearticulation through different regimes of residency and membership* (Benhabib 2005, p. 14) può contribuire a trasformare i diritti di cittadinanza.

Infatti:

> «with the growth of a universal human rights regimes, today's resident aliens and third-country nationals are protected in the enjoyment of their rights by the European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms»[283].

Da un lato le politiche di ammissione all'interno dei paesi membri dell'U.E. diventano molto più severe, per gli stranieri che già sono all'interno dell'Unione, dall'altro, il processo di avvicinamento al diritto di cittadinanza sta creando delle discrepanze tra coloro che sono stranieri e cittadini di paesi terzi, e coloro che sono cittadini stranieri ma appartenenti a paesi

---

paesi partner e le organizzazioni internazionali, in particolare il Consiglio d'Europa, l'OSCE, l'OCSE e le Nazioni Unite.
9. Il Consiglio europeo invita il Consiglio e la Commissione, in stretta collaborazione con il Parlamento europeo, a promuovere l'attuazione piena e immediata del trattato di Amsterdam ispirandosi al piano d'azione di Vienna, agli orientamenti politici illustrati in appresso e agli obiettivi concreti approvati in questa riunione di Tampere. [European Union, *Conclusioni della Presidenza, Consiglio Europeo di Tampere,* SN 200/99. Disponibile on-line su: http://www.europarl.europa.eu/summits/tam_it.htm].

[281] Gli accordi di Schengen e Dublino avevano lo scopo di uniformare le procedure relative al riconoscimento dello stato di rifugiato e di asilo tra gli Stati membri. Sia la Convenzione di Dublino che il secondo accordo di Schengen sono stati conclusi nel giugno del 1990 e prevedono norme per l'individuazione di uno "Stato responsabile" che si faccia carico di trattare le richieste di asilo provenienti da cittadini di paesi terzi. [Cfr. Neuman G. L., *Buffer zones against refugees: Dublin, Schengen, and the Germany Asylum Amendment*, in Virginia Journal of International Law, Vol. 33, n. 3 (1993), pp. 503-526].

[282] «Ha oltre 3,5 milioni di cittadini che attualmente o sono abitanti, cioè stranieri residenti di lungo periodo nei diversi Paesi europei, o detengono la doppia cittadinanza in Paesi come Germania, Austria, Francia e Paesi Bassi». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Disaggregation of Citizenship Rights*, in Parallax, Vol. 11, n. 1 (2005), p. 13].

[283] «Con lo svilupparsi del sistema dei diritti umani universali, gli stranieri residenti di oggi e cittadini di paesi terzi sono tutelati nel godimento dei loro diritti dalla Convenzione europea per la Protezione dei Diritti Umani e delle Libertà Fondamentali». (Mia la trad.) [Ivi, p. 14].

membri dell'Unione Europea[284]. Uno stato di estraneità che si sta evolvendo su due livelli: a) cittadini dell'Unione che però sono residenti in paesi diversi da quelli della loro nazionalità ma che possono esprimere il loro diritto di voto, così come concorrere a ricoprire cariche politiche nei parlamenti locali o alle elezioni del Parlamento europeo[285]; b) cittadini di paesi terzi che per cultura, lingua, diritti lavorativi e diritti acquisiti sono parte integrante del paese ospitante ma non possono godere dei diritti politici e civili.

La conseguenza di questi sviluppi è:

> «a mixed picture, in which not only different practices hold in different countries, but a situation has emerged in which divergent normative principles are at work in different contexts. I would like to name this process 'the disaggregation of citizenship rights'. While civil rights are increasingly universalized and protected by human rights agreements, political and social rights show great variation across boundaries»[286].

[284] Il Programma dell'Aia (approvato dal Consiglio europeo del 5 novembre 2004), pone l'accento proprio sul rapporto tra stabilità e integrazione dei cittadini di paesi terzi. I principi che sostengono questo documento sono il rispetto per la diversità e la promozione del senso di appartenenza e unità, fermo restando che le societa hanno la facoltà di sviluppare propri modelli di integrazione che devono adattarsi alla propria storia, alle tradizioni culturali, alla composizione demografica e alla situazione economica.
«**1.5 Integrazione dei cittadini di paesi terzi** - L'integrazione soddisfacente dei cittadini di paesi terzi e dei loro discendenti che soggiornano legalmente favorisce la stabilità e la coesione delle nostre società. A tal fine è essenziale elaborare politiche efficaci e prevenire l'isolamento di taluni gruppi. È pertanto essenziale un approccio globale che coinvolga i soggetti interessati a livello locale, regionale, nazionale e dell'UE. Pur riconoscendo i progressi già compiuti riguardo al trattamento equo dei cittadini di paesi terzi che soggiornano legalmente nell'UE, il Consiglio europeo chiede che siano offerte pari opportunità di piena partecipazione alla società. Gli ostacoli all'integrazione devono essere attivamente rimossi. [...]. Il Consiglio europeo sottolinea l'esigenza di un maggiore coordinamento fra le politiche nazionali di integrazione e le iniziative dell'EU in materia. Al riguardo dovrebbero essere stabiliti i principi fondamentali comuni alla base di un quadro europeo coerente in materia di integrazione. Detti principi, comuni a tutti i settori politici connessi all'integrazione, dovrebbero includere almeno i seguenti aspetti riguardanti l'integrazione, la quale:
- è un processo continuo in due direzioni che riguarda sia i cittadini di paesi terzi che soggiornano legalmente sia la società che li ospita;
- abbraccia, senza limitarvisi, la politica contro la discriminazione;
- implica il rispetto dei valori fondamentali dell'Unione europea e dei diritti umani fondamentali;
- richiede competenze di base per la partecipazione alla società;
- fa affidamento sulla frequente interazione e sul dialogo interculturale tra tutti i membri della società nell'ambito di forum ed attività comuni al fine di migliorare la comprensione reciproca;
- abbraccia vari settori politici, incluse l'occupazione e l'istruzione.
Un quadro imperniato su questi principi fondamentali comuni fungerà da fondamento per le future iniziative dell'UE, basandosi su obiettivi e mezzi di valutazione chiari. Il Consiglio europeo invita gli Stati membri, il Consiglio e la Commissione a promuovere lo scambio strutturale di esperienze e informazioni sull'integrazione, supportato dalla creazione di un sito web su Internet ampiamente accessibile». [Programma dell'Aia: *Rafforzamento della liberta, della sicurezza e della giustizia in Unione europea*, 13 dicembre 2004, 16054/04, JAI 559, punto 1.5, pp. 10-11. Il testo, nella versione PDF, è disponibile on-line all'indirizzo: http://register.consilium.europa.eu/doc/srv?l=IT&t=PDF&gc=true&sc=false&f=ST%2016054%202004%20INIT; si veda anche il sito: http://europa.eu/legislation_summaries/human_rights/fundamental_rights_within_european_union/l16002_it.htm].

[285] Cfr. Carens J. H., *Citizenship and civil society - What rights for residents?*, in Hansen R., Weil P. (a cura di), *Dual Nationality - Social Rights and Federal citizenship in the US and Europe: The Reinvention of Citizenship*, Berghahn Books, New York-Oxford 2002, pp. 100-120.

[286] «... Un quadro eterogeneo, in cui non solo coesistono pratiche diversi in diversi paesi, ma sta emergendo una situazione in cui sono in funzione principi normativi divergenti in contesti diversi. Vorrei definire questo processo "la disgregazione dei diritti di cittadinanza". Mentre i diritti civili sono sempre più universalistici e protetti da accordi sui diritti umani, i diritti politici e sociali sono molto variabili e risentono delle diverse normative presenti all'interno dei singoli paesi». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Disaggregation of Citizenship Rights*, op. cit., p. 14].

1.4.4 - Paradossi e doppia estraneità nella riflessione di Seyla Benhabib

Nel processo di riarticolazione dello *status* di residenza e appartenenza all'interno dell'istituto della cittadinanza dell'Unione Europea, la maggiore consapevolezza di una crescita dei diritti umani fondamentali ha portato a una maggiore tutela del godimento dei diritti dei cittadini dei paesi terzi. Ciò nonostante questa politica comunitaria è, da un lato, diventata più restrittiva per quel che riguarda le politiche di accesso ai paesi membri dell'Unione da parte dei cittadini di paesi terzi che già risiedono nell'Unione, dall'altro, i progressi riguardo alla cittadinanza europea hanno finito per inasprire la distanza tra quanti sono stranieri in quanto cittadini di paesi terzi, e quanti, pur essendo stranieri (in quel dato Paese) appartengono ad un paese dell'Unione. Si sta concretizzando una separazione netta tra coloro che sono cittadini dei paesi membri, e quindi europei, e coloro che sono cittadini di paesi terzi che hanno il diritto di residenza ma non quello di cittadino dell'Unione. È qui che nasce un doppio paradosso o, come lo definisce Benhabib, una "doppia estraneità" (*a two tiered status of foreignness*):

> «on the one hand there are third-country national foreign residents of European countries, some of whom have been born and raised in these countries and who know no other homeland; on the other hand are those who may be near total strangers to the language, customs and history of their host country but who enjoy special status and privilege in virtue of being a national of an EU member state»[287].

Le conseguenze di questi sviluppi danno una prospettiva eterogenea e contraddittoria dal momento che non c'è un coordinamento normativo tra gli stati membri e spesso prevalgono differenti principi normativi:

> «I would like to name this process 'the disaggregation of citizenship rights'. While civil rights are increasingly universalized and protected by human rights agreements, political and social rights show great variation across boundaries»[288].

Questa *frammentazione della cittadinanza* all'interno dell'Unione europea è causata, a parere di Benhabib, da fattori diversi:

---

[287] «Da un lato ci sono i cittadini dei paesi terzi che risiedono in Paesi europei (e alcuni di questi sono nati e cresciuti in questi paesi membri e non conoscono un'altra patria); dall'altro quelli che potrebbero essere considerati quasi del tutto estranei per lingua, costumi e storia, al paese di cui sono ospiti ma che godono di uno speciale *status* e privilegi in virtù del fatto che appartengono ad uno stato membro dell'Unione». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Transformations of Citizenship: The Case of Contemporary Europe*, op. cit., p. 458]. In un altro passaggio di *Disaggregation of Citizenship Rights* (2005), Benhabib chiarisce questo punto cruciale: «A twotiered status of foreignness has evolved: EU citizens, who are residents in countries other than those of their nationality, can vote, as well as run for and hold office in municipality elections and in elections for the European Parliament. These rights are as a rule not granted to third-country nationals». [«Lo stato di doppia estraneità si concretizza anche in questa maniera: i cittadini dell'Unione europea, seppur residenti in paesi diversi da quello della loro nazionalità, possono votare e concorrere per ricoprire cariche politiche alle elezioni comunali e a quelle del Parlamento europeo. Tali diritti, di regola, non sono garantiti a cittadini di paesi terzi». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Disaggregation of Citizenship Rights*, op. cit., p. 14].

[288] «Vorrei chiamare questo processo "la frammentazione dei diritti di cittadinanza". Mentre i diritti civili stanno diventando sempre più universali e protetti da accordi sui diritti umani, i diritti politici e sociali mostrano di essere molto variabili in base ai confini territoriali che attraversano». (Mia la trad.) [Ibidem].

a) il riconoscimento dei diritti non è più direttamente collegato allo *status* di cittadinanza (anche per gli stranieri residenti valgono le normative sovranazionali inerenti i diritti umani);

b) la situazione di stranieri illegali, richiedenti asilo e rifugiati rimane "oscura" (*murky*):

> «The condition of illegal resident aliens, as well as of refugees and asylum seekers, remains in that murky domain between legality and illegality. Until their applications have been approved, refugees and asylum seekers are not entitled to choose freely their domicile or accept employment»[289].

Solo in alcuni casi i figli dei rifugiati e dei richiedenti asilo possono frequentare una scuola e, ad entrambi, sono assicurate alcune forme di assistenza medica. Al contrario, i migranti illegali, «are cut off from rights and benefits and mostly live and work in clandestine»[290];

c) nonostante i Trattati di Amsterdam e Tampere la normativa che disciplina l'ingresso nei paesi membri dell'Unione è sostanzialmente ancora una prerogativa dei singoli stati, anche se questi devono rispettare le linee guida sancite dai Trattati che fondano l'Unione Europea e dalla Convenzione di Ginevra sullo Stato dei Rifugiati (ONU - 1951);

d) in considerazione del fatto che l'ingresso degli stranieri è ancora regolamentato dai singoli stati, la condizione dei cittadini di paesi terzi varia di molto in base al paese ospitante. Tant'è che i diritti relativi a mobilità, domicilio e impiego di questi cittadini non sono regolamentati da una normativa univoca all'interno dell'Unione. Infatti l'unico riferimento normativo è il comma 2 dell'articolo 45 del Trattato Costituzionale dell'Unione Europea (Versione consolidata del 2010) che concede la possibilità (che non è assolutamente una certezza) la libertà di circolazione e di soggiorno ai cittadini dei paesi terzi: «2. La libertà di circolazione e di soggiorno può essere accordata, conformemente ai trattati, ai cittadini dei paesi terzi che risiedono legalmente nel territorio di uno Stato membro»[291];

e) all'interno dell'Unione si sta creando una situazione che Benhabib definisce «a decoupling of national and cultural origin from the privileges of political membership»[292]. Questi privilegi si

[289] «La condizione degli stranieri residenti illegali così come dei richiedenti asilo e dei rifugiati, rimane in quella situazione oscura tra la legalità e l'illegalità. Sino a quando le loro istanze non vengono accettate, i rifugiati e i richiedenti asilo, non possono scegliere il loro domicilio o accettare un lavoro». (Mia la trad.) [Ibidem].

[290] «Sono tagliati fuori da ogni diritto e beneficio e quindi molti di loro vivono e lavorano clandestinamente». (Mia la trad.) [Ibidem].

[291] «*Articolo 45* - Libertà di circolazione e di soggiorno - 1. Ogni cittadino dell'Unione ha il diritto di circolare e di soggiornare liberamente nel territorio degli Stati membri. 2. La libertà di circolazione e di soggiorno può essere accordata, conformemente ai trattati, ai cittadini dei paesi terzi che risiedono legalmente nel territorio di uno Stato membro» [European Union, *Versione consolidata del Trattato sull'Unione Europea e del Trattato sul funzionamento dell'Unione Europea* (2010/C 83) in Gazzetta Ufficiale dell'Unione Europea C 83 del 30 marzo 2010, p. 400. Disponibile on-line all'indirizzo: http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2010:083:FULL:IT:PDF].
È da notare come aver previsto un comma diverso per i cittadini dell'Unione e per i cittadini dei paesi terzi sia un ulteriore testimonianza del fatto che, al di là dei diversi diritti riconosciuti, anche da un punto di vista formale le due parti nella normativa sono sempre distinte.

[292] «Una dissociazione di origine nazionale e culturale dei privilegi di appartenenza politica» (Mia la trad.) [Benhabib S., *Disaggregation of Citizenship Rights*, op. cit., p. 14].

traducono nel diritto di esercitare l'elettorato attivo e passivo nelle elezioni locali ed europee per i cittadini dell'Unione alle quali non sono ammessi i cittadini dei paesi terzi. Anche in questo caso, alcuni paesi come Danimarca, Finlandia, Svezia, Olanda, all'interno della loro autonomia normativa, concedono il diritto di voto in particolare alle elezioni locali e regionali. In particolare (e potrebbe essere un esempio per l'Unione europea) nel Regno Unito i cittadini del Commonwealth possono partecipare alle consultazioni nazionali.

Pertanto l'appartenenza a due livelli che si sta delineando in Europa, in merito allo statuto della cittadinanza, implica non solo la netta separazione tra cittadini dell'Unione e cittadini di paesi terzi ma una ulteriore frammentazione dovuta al problematico legame tra la nazionalità e i privilegi politici. Infatti l'Unione Europea seppur si sia consolidata attraverso i Trattati che ne hanno rafforzato l'unione rimane ancora costituita, al suo interno, da un insieme di Stati sovrani completamente indipendenti (che solo quando legiferano all'unanimità permettono all'Unione di rimanere in vita)[293] al loro interno per la politica estera, economica, finanziaria e per i flussi migratori. Pertanto dal momento che i diritti politici sono garantiti grazie all'appartenenza ad un singolo paese paradossalmente il principio adottato al fine di unire (si veda il Titolo II - Disposizioni relative ai principi democratici - *Articolo 9*)[294] sta creando divisioni. Come spiega Benhabib si sta verificando una netta dissociazione tra la forte appartenenza all'identità nazionale e la cittadinanza europea che, nonostante i suoi privilegi tanto auspicati stenta a essere compresa: «throughout the EU a dissociation of national identity from the privileges of political citizenship can be observed for EU citizens»[295]. I privilegi politici concessi ai cittadini membri di un paese dell'Unione non sono sufficienti a far emergere un sentimento di forte appartenenza e identità all'Unione. Al contrario, per i cittadini dei paesi terzi, il senso di identità e appartenenza si rafforza perché il loro traguardo è l'accesso ai diritti politici attraverso la naturalizzazione e

[293] Si veda ad esempio l'articolo J. 13 Titolo V - Disposizioni sulla politica estera e di sicurezza comune del Trattato di Amsterdam: «1. Le decisioni a norma del presente titolo sono adottate dal Consiglio all'unanimità. Le astensioni di membri presenti o rappresentati non impediscono l'adozione di tali decisioni.
In caso di astensione dal voto, ciascun membro del Consiglio può motivare la propria astensione con una dichiarazione formale a norma del presente comma. In tal caso esso non è obbligato ad applicare la decisione, ma accetta che essa impegni l'Unione. In uno spirito di mutua solidarietà, lo Stato membro interessato si astiene da azioni che possano contrastare o impedire l'azione dell'Unione basata su tale decisione, e gli altri Stati membri rispettano la sua posizione».

[294] «Titolo II - Disposizioni relative ai principi democratici - *Articolo 9* - L'Unione rispetta, in tutte le sue attività, il principio dell'uguaglianza dei cittadini, che beneficiano di uguale attenzione da parte delle sue istituzioni, organi e organismi. È cittadino dell'Unione chiunque abbia la cittadinanza di uno Stato membro. La cittadinanza dell'Unione si aggiunge alla cittadinanza nazionale e non la sostituisce» [European Union, *Versione consolidata del Trattato sull'Unione Europea e del Trattato sul Funzionamento dell'Unione Europea*, op. cit., p. 20].

[295] «All'interno dell'Unione Europea si osserva una dissociazione dell'identità nazionale dai privilegi della cittadinanza politica europea» (Mia la trad.) [Benhabib S., *Disaggregation of Citizenship Rights*, op. cit., p. 15].

quindi l'acquisizione della nazionalità del paese ospitante[296]. Questa la perentoria conclusione di Benhabib:

> «Given the totally unclear status of European citizenship as distinct from national membership, EU-wide residency for third country nationals still is inconceivable»[297].

A parere di Benhabib «la distanza che divide i diritti di partecipazione politica dei cittadini dell'Unione da quelli dei cittadini dei paesi terzi (nei diversi territori dell'unione e all'interno di ciascuno stato membro) è solo un aspetto dell'appartenenza a due livelli che si sta delineando attualmente»[298]. Infatti ugualmente significative sono le restrizioni imposte ai movimenti e alle possibilità di impiego per gli stranieri che risiedono legalmente sul territorio dell'Unione. Nonostante una riflessione lungo un ventennio, c'è ancora poca chiarezza sulla cittadinanza europea intesa come condizione distinta dall'appartenenza nazionale «una dimensione europea dei diritti di cittadinanza e residenza per i cittadini dei paesi terzi è ancora assente ma non inconcepibile, quanto meno in linea di principio»[299]. Eppure le premesse insite all'interno del Trattato costituzionale europeo erano state positive come ci ricorda Andreas Føllesdal:

> «By its choice of the term "citizenship" the Treaty clearly joins the tradition of state building, where civil, economic and social citizenship has been used to further perceived legitimacy»[300].

[296] «After the reform of Germany's *jus sanguinis* citizenship law as of January 2000, most EU countries practice a form of more or less liberalized jus soli. The one exception to 'political participation through naturalization' are the policies of Dutch cities. The Dutch model is quite unique in that foreign residents are granted city-citizenship and voting rights after 5 years of legal residence, and are then permitted to take part in municipal elections as well as form political parties. The granting of political rights to Dutch city residents does not alter their status within the EU; nevertheless, this is a model which may become popular throughout large European cities with foreign populations». («Dopo la riforma sullo *jus sanguinis* in merito al diritto di cittadinanza tedesco, a partire dal gennaio 2000, la maggior parte dei paesi dell'UE paesi praticano una forma più o meno liberalizzata dello *jus soli*. L'unica eccezione di una "partecipazione politica attraverso la naturalizzazione" è quella della politica delle città olandesi. Il modello olandese è abbastanza unico in quanto ai residenti stranieri sono concessi diritti di cittadino e cittadinanza e il diritto di voto dopo 5 anni di soggiorno legale, e sono quindi ammessi a partecipare alle elezioni comunali nonché a costituire partiti politici. La concessione dei diritti politici ai cittadini residenti olandesi città non altera il loro stato all'interno dell'UE; tuttavia, questo è un modello che può diventare popolare in tutte le grandi città europee dove risiede una vasta popolazione di stranieri»). [Ivi, nota n. 11, p. 18].

[297] «Dato l'assolutamente poco chiaro *status* di cittadinanza europea in quanto distinta dall'appartenenza nazionale, a livello di Unione Europea la residenza per i cittadini dei paesi terzi è ancora inconcepibile». (Mia la trad.) [Ivi, p. 15].

[298] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 130.

[299] Ibidem.

[300] «Con la sua scelta del termine "cittadinanza" il Trattato si collega chiaramente alla tradizione della costruzione dello Stato, in cui la cittadinanza civile, economico e sociale è stata maggiormente utilizzata perché la legittimità fosse maggiormente e ulteriormente percepita». (Mia la trad.) [Føllesdal A., *Third Country Nationals as European Citizens: the case defended*, in Smith D., Wright S. (a cura di), W*hose europe? The turn towards democracy*, Blackwell, London 1999, p. 107]. Su questo specifico argomento ci sono degli importanti contributi di: Mouffe C. (a cura di), *Dimensions of Radical Democracy*, Verso, London 1992, p. 17; Closa C., *The Concept of Citizenship in the Treaty on European Union*, in Common Market Law Review, Vol. 29 (1992), pp. 1137-1169. Di Føllesdal si veda anche: a) Føllesdal A., *Introduction*, in Law and Philosophy, (Special Issue on: *Union Citizenship: Conceptions, Conditions and Preconditions*), Vol. 20, n. 3 (2001), pp. 233-237; b) Føllesdal A., *Union citizenship: unpacking the beast of burden*, in Law and Philosophy, (Special Issue on: *Union Citizenship: Conceptions, Conditions and Preconditions*), Vol. 20, n. 3 (2001), pp. 313-343.

Infatti il trattato di Amsterdam rafforza la cittadinanza dell'Unione, al fine di avvicinare l'Unione europea ai cittadini europei aumentando le opportunità dei cittadini per la comprensione e il controllo delle istituzioni dell'Unione e rafforzando in tal modo il significato della cittadinanza europea[301]. Inavvertitamente, però, questa strategia relega i cittadini di Stati non appartenenti all'Unione in uno *status* inferiore all'interno dell'Unione, anche se sono residenti in uno Stato membro. Paradossalmente quindi la cittadinanza dell'Unione ha aumentato l'esclusione sociale e politica dei cittadini di paesi terzi, in violazione del principio fondamentale della democrazia che le persone inserite all'interno di istituzioni sociali dovrebbero anche godere di diritti politici rilevanti.

Per Andreas Føllesdal la cittadinanza dell'Unione è un insieme di diritti e poteri, tra questi quelli che più risaltano sono quelli del diritto di circolare e soggiornare liberamente all'interno dei territori degli Stati membri; il diritto di voto e di correre per la candidatura al Parlamento europeo nel proprio paese di residenza; partecipare al voto e concorrere alle elezioni dei consigli comunali dove si risiede.

Tre sono le ragioni cui spesso si fa riferimento per sostenere l'importanza della cittadinanza dell'Unione:

> «a) the perceived need to facilitate free movement, first for workers, by removing the negative effects of being foreigners; b) the need to foster some sense of European identity, partly through; c) a shared sense of the normative legitimacy of the European order, as consistent with central norms and ideals of European democracies»[302].

Concludiamo con alcuni interrogativi che Benhabib si pone alla fine del suo *Transformations of citizenship* (2002) e che riprenderemo, per le nostre analisi, nel Capitolo III.

Chissà che i problemi che porta con sé la frammentazione della cittadinanza non si trasformino in punti di forza per nuovi modelli di democrazia come il federalismo cosmopolita all'interno dell'Unione:

> «Should we view disaggregation and the end of the unitary model of citizenship with dismay? Are these developments indicators of the "devaluation" of citizenship, a trend toward "lean citizenship", insofar as one no longer need be a citizen to have access to some coveted social rights? Or are these developments indicators of a new sense of global justice and harbingers of new modalities of political agency, heralding perhaps cosmopolitan citizenship?»[303].

---

[301] Si veda a tal proposito il lavoro di: Nentwich M., Falkner G., *The Treaty of Amsterdam - Towards a New Institutional Balance*, in European Integration online Papers (EIoP) Vol. 1, n. 15 (1997), pp. 1-37. Disponibile on-line all'indirizzo: http://eiop.or.at/eiop/texte/1997-015a.htm.

[302] «a) la necessità percepita di facilitare la libera circolazione, in primo luogo per i lavoratori, eliminando gli effetti negativi di essere stranieri; b) la necessità di promuovere un senso di identità europea, anche attraverso c) un senso comune della legittimità normativa dell'ordinamento europeo, in quanto coerente con le norme centrali e gli ideali di democrazie europee» (Mia la trad.) [Føllesdal A., *Third Country Nationals as European Citizens - The Case Defended*, op. cit., p. 107].

[303] «Dovremmo osservare con sgomento la disgregazione e la fine del modello unitario di cittadinanza? Questi sviluppi indicano forse una "svalutazione" della cittadinanza, una tendenza verso una "cittadinanza sminuita", nella misura in cui non si ha più bisogno di essere un cittadino per avere accesso ad alcuni diritti in ambito sociale?

La crisi dello Stato-nazione ha innescato anche la crisi della cittadinanza. Non essendo questo istituto più garante della *legittimazione democratica* (presa in esame dalla nostra filosofa in *Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy* - 1994) anche quest'ultima è entrata in crisi. Benhabib quando analizza la cittadinanza, le migrazioni e i problemi a questi connessi, intende, a nostro parere, ricostruire questo equilibrio modificando il ruolo dei termini in gioco. Mentre in passato lo Stato-nazione era legittimato, sostenuto e difeso dal principio di appartenenza e quindi dalla cittadinanza che ne era la sua istituione (in un contesto di comunità sedentaria e ben arroccata nei suoi confini territoriali), oggi, in un contesto di "*mobilità umana*" che ha fatto saltare confini, frontiere e il concetto stesso di territorio delimitato, la cittadinanza è messa in crisi e non riesce più a legittimare lo Stato-nazione profondamente incrinato in un contesto globale così mutevole. Enrica Rigo (Università degli Studi Roma Tre) nel suo *Migrazioni, cittadinanza, democrazia* (2011), inserito all'interno di un numero di "Parolechiave" dedicato ai "Migranti", conclude il suo saggio mettendo a fuoco proprio questo aspetto:

> «il tentativo di riarticolare il rapporto tra confini e territorio ha sicuramente lo scopo di *denaturalizzare* il secondo per svincolare, almeno in parte, il discorso della cittadinanza dall'ordine di relazioni attorno al quale è stato costruito nello Stato nazionale. Questo non fa tuttavia venire meno la consapevolezza che la sfida posta dalle migrazioni contemporanee resta aperta, poiché investe la stessa legittimazione democratica che, nella modernità, ha vestito gli abiti della cittadinanza. Una legittimazione che oggi, in luogo di comunità sedentarie, chiede di essere ricostruita intorno alla mobilità umana»[304].

La legittimazione democratica che nella modernità si fondava sulla cittadinanza[305], all'interno di un contesto di comunità sedentarie, oggi, in un contesto di mobilità umana, deve riconvertirsi e cercare il suo fondamento oltre quei confini territoriali entro cui è stata da sempre relegata.

Oppure questi sviluppi stanno ad indicare un nuovo senso di giustizia globale e sono precursori di nuove forme di azione politica, che forse annunciano una cittadinanza cosmopolita?». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Transformations of Citizenship: The Case of Contemporary Europe*, op. cit., p. 461]. Il concetto di "lean citizenship" è qui ripreso da Benhabib da un saggio di Winfried Thaa**,** *"Lean Citizenshi": The fading away of the Political in Transnational Democracy*, in European Journal of International Relations, Vol. 7, n. 4 (2001), pp. 503-523. Nel suo lavoro Thaa (University of Trier - Germany) esamina criticamente gli scenari della nuova democrazia globale che, nel tentativo di tenere il passo della globalizzazione, sposta l'arena politica (*the political arena*) dallo stato-nazione alle reti multiple (*multiple networks*) di una società civile globale.

[304] Rigo E., *Migrazioni, cittadinanza, democrazia*, in Parolechiave, Vol. 46 (2011) "Migranti", p. 27.

[305] Cfr. Benhabib S., *Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy*, op. cit., pp. 26-52.

Capitolo – II

Etica del discorso e libertà comunicativa: Seyla Benhabib e l'identità culturale dell'Altro tra narrazione e democrazia deliberativa

2.1 - Il Sé nelle reti di interlocuzione: l'identità culturale e il rapporto narratività-Sè

Per Seyla Benhabib c'è uno stretto legame tra reti di interlocuzione (*webs of interlocution*)[306], narratività[307] e il rapporto narratività-Sè[308]. Già nell'idea stessa di cultura[309] è presente l'aspetto discorsivo e dinamico che non prende in considerazione la visione olistica delle culture, intese «come totalità chiaramente descrivibili»[310]. Ciò che preme alla filosofa di Yale non è il punto di vista dell'osservatore sociale (narratore o cronista) che ha lo scopo di trovare una coerenza della cultura, in quanto oggetto di osservazione e per sottometterla ad un controllo, ma il punto di vista e le descrizioni narrative di coloro che di quella cultura partecipano e ne sono protagonisti. Infatti:

> «coloro che della cultura partecipano, esperiscono le proprie tradizioni e storie, i propri rituali e simboli, i propri strumenti e le proprie condizioni materiali di vita per mezzo di condivise, benché controverse e controvertibili, descrizioni narrative»[311].

[306] Cfr. Taylor C., *Sources of the Self - The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989.

[307] Il rapporto tra identità e stili narrativi è indagato da Benhabib in *Sexual Difference and Collective Identities - The new global constellation*, in Signs: Journal of women in culture and society, Vol. 24, n. 2 (1999), pp. 335-361.

[308] «... È un principio regolativo quello di lasciare che la narrativa dell'altro/a e dell'alterità sia parte della conversazione. Ho sviluppato la cornice filosofica di questa teoria in *Situating the Self* pubblicato in Inglese nel 1992. All'interno di questa cornice ho basato le analisi più politiche di *The Claims of Cultures* (2002), e *The Rights of Others* (2004). Come voi potete vedere questa cornice filosofica è stata certamente ispirata da Habermas con il quale ho studiato, ma è anche molto vicina al lavoro di Paul Ricouer. Con il passare degli anni sto scoprendo sempre più la mia vicinanza a Paul Ricouer sempre di più con il passare degli anni». [Cfr. Fazio G., Nicolini O., *Il racconto degli altri. L'universalismo dialogico di Seyla Benhabib* - Intervista a Seyla Benhabib, in «*Il* Giornale *di* Filosofia», Rivista elettronica: www.giornaledifilosofia.net, Novembre 2006. L'articolo è disponibile on-line all'indirizzo: http://www.giornaledifilosofia.net/public/interviste.php?page=2]. Cfr. anche la nostra intervista a Seyla Benhabib del 28 giugno 2014 a Firenze nell'ambito della Conferenza Inaugurale ICON-S (International Society of Public Law) - Florence, June 26-28, 2014. Concludendo la sua risposta alla domanda n. 7 afferma «Hai ragione nel dire che c'è grande affinità tra il mio modo di intendere il rapporto con l'altro, la consapevolezza dell'alterità degli altri e la teoria narrativa e il *Sé narrativo* dell'ultimo Ricoeur». In merito al rapporto narratività-Sé si veda anche Kerby A. P., *Narrative and the self - Studies in continental thought*, Indiana University Press, Bloomington 1991.

[309] In *The hidden politics of cultural identification* (1994) Amelie (Brandeis University), ripresa da Benhabib, osserva che «Da un lato, la cultura non può essere astrattamente intesa a partire dalle dinamiche dell'organizzazione politica; dall'altro, lo scambio economico, i procedimenti giudiziari, la prassi medica o i modelli di parentela e amicizia non si possono comprendere indipendentemente dal loro valore culturale». [Rorty A., *The hidden politics of cultural identification*, in Political Theory, Vol. 22, n. 1 (1994), p. 155 (pp. 152-166)].

[310] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 23.

[311] Ibidem.

Pertanto la cultura è data da un intreccio di azioni e interazioni umane che sono legate con le narrazioni in un rapporto valutativo, quello che Benhabib definisce come «atteggiamenti valutativi degli attori verso i propri atti»[312].

L'orizzonte formato da queste posizioni valutative, attraverso le quali l'individuo continuamente descrive e, allo stesso tempo, valuta le sue azioni in *opposizioni binarie*, è legato all'essere "gettato" (per riprendere il termine heideggeriano di *Geworfenheit*)[313] all'interno di un universo valutativo. La cultura, per la filosofa americana, non è altro che questo processo. La narrazione per mezzo di processi valutativi, *opposizioni binarie* e *dialoghi complessi* tra le parti crea cultura in un contesto che l'autrice di Yale auspica e definisce di *universalismo interattivo*. Da un lato l'universalismo interattivo permette l'ingresso nella conversazione a tutti gli esseri morali, senza escludere nessuno e senza riconoscimenti privilegiati alle capacità razionali, dall'altro mette in evidenza l'importanza delle narrazioni culturali grazie alle quali si viene a conoscenza dell'identità dell'altro. La consapevolezza dell'alterità dell'altro ed in particolare di determinati aspetti della loro identità (che agli occhi del soggetto rendono l'*altro concreto*) la si raggiunge grazie e solo alle loro narrazioni.

Il legame con l'altro è molto forte tant'è che:

> «We are born into webs of interlocution or into webs of narrative - from the familial and gender narratives to the linguistic one to the macronarrative of one's collective identity. We become who we are by learning to be a conversation partner in these narratives»[314].

L'agire dell'individuo è dettato dalla sua capacità e necessità di tessere relazioni e costruire la sua storia personale a partire dalle narrazioni «che hanno senso per noi in quanto siamo individui unici (dei Sé unici)»[315]. Il rapporto tra il Sé e la narratività è tanto complesso quanto intimo. In *Narrating the Self* (1996) Elinor Ochs e Lisa Capps (University of California - Los Angeles), osservano che:

> «Across cultures, narrative emerges early in communicative development and is a fundamental means of making sense of experience. Narrative and self are inseparable in that narrative is simultaneously born out of experience and gives shape to experience. Narrative activity provides tellers with an opportunity to impose order on otherwise disconnected events, and to create continuity between past, present, and imagined worlds. Narrative also interfaces self and society, constituting a crucial resource for socializing emotions, attitudes, and identities, developing interpersonal relationships, and constituting membership in a community. Through various genres and modes; through

[312] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 25.

[313] Cfr. Heidegger M., *Sein und Zeit*, in *Jahrbuch fur Philosophie und phenomenologische Forschung*, Vol. VIII, pp.1-438, Halle, Niemeyer 1927; trad. it., (a cura di Pietro Chiodi), Longanesi, Milano 1968.

[314] «Nasciamo nelle reti di interlocuzione o in reti narrative (da narrazioni familiari e di genere a quelle di tipo linguistico e alle macronarrazioni di un'identità collettiva). Diventiamo ciò che siamo imparando a essere interlocutori in queste narrazioni». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Sexual Difference and Collective Identities*, op. cit., p. 344].

[315] «... That makes sense for us, as unique individual selves». (Mia la trad.) [*Ibidem*].

> discourse, grammar, lexicon, and prosody; and through the dynamics of collaborative authorship, narratives bring multiple, partial selves to life»[316].

I due termini sono interconnessi e si completano vicendevolmente: così come (anche) la semplice narrazione di fatti quotidiani contribuisce allo sviluppo dell'identità individuale, un Sé più evoluto (formatosi negli scambi di narrazione interattiva) può mettere in atto forme nuove e più complesse di narrazione e di espressione[317]. Come ritiene Benhabib le culture sono una "produzione narrativa negoziata". Questa visione permette di sostituire ad una interpretazione

[316] «All'interno delle culture, la narrazione emerge nelle prime fasi dello sviluppo comunicativo ed è un mezzo fondamentale per dare un senso all'esperienza. Narratività e Sé sono inseparabili in quel racconto attraverso il quale nasce e prende forma l'esperienza. L'attività narrativa offre ai narratori l'opportunità di ordinare eventi altrimenti sconnessi, e di creare una continuità tra passato, presente e mondi immaginari. La narrazione si interfaccia sia con il Sé che con la società, costituendo una risorsa fondamentale per la socializzazione di emozioni, comportamenti, identità, sviluppo di relazioni interpersonali e fonda l'appartenenza ad una comunità. Attraverso vari generi e modi; attraverso il discorso, la grammatica, il lessico e la metrica; e attraverso le dinamiche della collaborazione tra autori le narrazioni portano ad una molteplicità in favore della propria vita». (Mia la trad.) [Ochs E. - Capps L., *Narrating the Self*, in Annual Review of Anthropology, Vol. 25, n. 1 (1996), p. 19 (pp. 19-43)].

[317] In *Law's Republic* (1988) Frank Isaac Michelman (Harvard Law School - Harvard University), a proposito della centralità del racconto nello sviluppo dell'identità, cita un passaggio del lavoro di Benhabib, *Critique, norm, and utopia* (1986): «By "plurality" I [...] mean [...] that our embodied identity and the narrative history that constitutes our selfhood give us each a perspective on the world, which can only be revealed in a community of interaction with others. [...] A common, shared perspective is one that we create insofar as in acting with others we discover our difference and identity, our distinctiveness from, and unity with, others. The emergence of such unity-in-difference comes through a process of self-transformation and collective action. [...] Through such processes we learn to exercise political and moral judgment. We develop the ability to see the world as it appears from perspectives different from ours. Such judgment is not merely applying a given rule to a given content. In the first place it means learning to recognize a given content and identifying it properly. This can only be achieved insofar as we respect the dignity of the generalized other, who is our equal, by combining it with our awareness of his or her concrete otherness. What we call content and context in human affairs is constituted by the perspectives of those engaged in it. [...] At any point in time, we are one whose identity is constituted by a tale. This tale is never complete: the past is always reformulated and renarrated in the light of the present and in anticipation of a future. Yet this tale is not one of which we alone are the authors. Others [...] often tell our stories for us and make us aware of their real meaning. [...] The interpretive indeterminacy of action arises from the interpretive indeterminacy of a life-history». («Con il termine "pluralità" [...] intendo [...] che la nostra profonda identità e la nostra storia narrativa costituiscono l'individualità che ci permette di avere un punto di vista sul mondo, ciò può essere rivelato solo attraverso una comunità di interazione con gli altri. [...] Una comune prospettiva condivisa è quella che si crea nella misura in cui nell'agire con gli altri scopriamo la nostra differenza e identità, il nostro carattere distintivo rispetto agli altri ma, allo stesso tempo, l'unità con gli altri. È possibile raggiungere una *unità-nella-differenza* grazie ad un processo di *auto-trasformazione* e di *azione collettiva*. [...] Attraverso tali processi impariamo ad esercitare il giudizio politico e morale e sviluppiamo la capacità di vedere il mondo come appare da prospettive diverse dalle nostre. Attraverso tale giudizio riusciamo ad applicare una regola ad un dato contenuto. Ciò accade solo in quanto rispettiamo la dignità dell' *altro generalizzato*, che è nostro pari, e di cui abbiamo piena consapevolezza della sua *alterità concreta*. Ciò che definiamo come *contenuto* e *contesto* di vicende umane non sono altro che le prospettive di coloro che sono impegnati all'interno di esse. [...] In ogni momento della nostra vita siamo un individuo la cui identità è costituita da una storia. Il racconto della nostra vita non è mai completo: il passato è sempre *riformulato* e *ri-narrato* alla luce del presente e in prospettiva futura. Ma non siamo solo noi gli autori di questa storia. Altri [...] spesso raccontano le nostre storie per noi rendendoci consapevoli del loro reale significato. [...] L'indeterminatezza interpretativa delle nostre azioni nasce dalla *indeterminatezza interpretativa* di una *storia di vita*»). (Mia la trad. e il corsivo) [Michelman F. I., *Law's Republic*, in The Yale Law Journal, Vol. 97, n. 8 (1988), p. 1528, nota 144 (pp. 1493-1537)]. Le citazioni di Benhabib sono tratte da: Benhabib S., *Critique, norm, and utopia - A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York-Chichester 1986, pp. 348-349. Michelman osserva che la nozione di "pluralità" data da Benhabib ricorda la definizione di "pluralità" (*plurality*) e "natalità" (*natality*) elaborata da Hannah Arendt nelle sue riflessioni sull'*antico repubblicanesimo* in Arendt H., *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, pp. 8-9; trad. it., *Vita activa*, Bompiani, Milano 1988.

statica e chiusa che si ha della cultura una concezione più dinamica, situata in un preciso contesto storico e culturale e centrata sugli interessi e bisogni dei singoli individui. Infatti attraverso la narrazione si sperimenta un'interminabile ricostruzione di esperienze cui partecipano più voci. Nel loro *Living narrative* (2001), ancora le due antropologhe Elinor Ochs e Lisa Capps, ritengono che l'attività narrativa diventa uno strumento per riflettere collaborativamente su situazioni specifiche e all'interno dello schema generale della vita. I contenuti e la direzione del quadro narrativo dipendono dai contributi degli interlocutori che aggiungono, esplicitano, criticano, rifiutano e traggono inferenze dai molteplici aspetti del resoconto che si va dispiegando. In questi scambi le narrazioni diventano una produzione interattiva e gli stessi interlocutori diventano co-autori[318].

Ciascun individuo viene formato all'interno di un contesto culturalmente e storicamente specifico e modifica la sua personalità all'interno di una struttura familiare dove agiscono i ruoli di genere e le narrazioni dell'esperienza di vita. Ciò nonostante, osserva Benhabib,

> «Così come le regole grammaticali del linguaggio una volta acquisite non esauriscono la nostra capacità di costruire un infinito numero di frasi corrette (vale a dire che le regole grammaticali da sole non sono sufficienti a permettere una completa capacità espressiva, N.d.T.), anche la socializzazione e la molteplicità dei processi sociali non definiscono, una volta per sempre, la storia della vita di ciascun individuo che rimane unico anche nella sua capacità di avviare nuove azioni e comporre nuove espressini all'interno di una conversazione»[319].

Il rapporto Sé/narrazione, così come è espresso perspicacemente dallo psicanalista Donald P. Spence (1836-1917)[320], è fondato sul linguaggio che offre

> «a mechanism for putting myself into the world, as Heidegger might phrase it, and for making the world part of me; and language very likely determines the way in which experience will be registered and later recalled»[321].

---

[318] Cfr. Ochs E. - Capps L., *Living narrative - Creating lives in everyday storytelling*, Harvard University Press, Cambridge 2001, pp. 2-3.

[319] «Just as the grammatical rules of language, once acquired, do not exhaust our capacity to build an infinite number of well-formed sentences in a language, so socialization and accumulation processes do not determine the life story of any unique individual or his or her capacity to initiate new actions and new sentences in a conversation». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Sexual Difference and Collective Identities*, op. cit., p. 345].

[320] Tra la fine degli anni settanta e l'inizio degli anni ottanta del secolo scorso inizia a farsi strada la riflessione sul concetto di "Sé narratore": un "Io" (Sé) che narra e descrive storie dove la stessa descrizione del Sé fa parte integrante della storia. A questo proposito Jerome Bruner ritiene che «la novità sia stata provocata dalla teoria della letteratura e dalle nuove teorie della cognizione narrativa. [...] la narrazione divenne ben presto la protagonista assoluta. Donald Spence fu sicuramente [...] fra i primi ad apparire in scena. Da un punto di vista interno alla psicoanalisi, Spence affrontò questo problema: un paziente in analisi *recupera* il passato dalla memoria così come un archeologo recupera, scavando, oggetti appartenuti a una civiltà sepolta, oppure l'analisi rende possibile la *creazione* di una nuova narrazione che (sebbene possa essere soltanto un ricordo di copertura o addirittura un'invenzione) è ancora abbastanza vicina alla realtà da potere innescare un processo ricostruttivo? La "verità" che qui importa, sosteneva Spence, non è la verità storica, ma qualcosa che egli definì verità *narrativa*» [Bruner J. S., *Acts of Meaning*, Harvard University Press, Cambridge-London 1990; trad. it., *La ricerca del significato - Per una psicologia culturale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 109].

[321] «Un meccanismo per collocare me stesso nel mondo (per utilizzare un'espressione di Heidegger) e trasformare il mondo in una parte di me; e il linguaggio, probabilmente, determina il modo in cui l'esperienza sarà "registrata" e successivamente richiamata alla mente». (Mia la trad.) [Spence D. P., *Turning Happenings into Meanings: The*

Infatti, nella sua lucida analisi Spence aggiunge che:

> «It is by means of a continuous dialogue with ourselves - in daydreams, partial thoughts, and full-fledged plans - that we search for ways to interact with our environment and turn happenings into meanings, and we organize these interactions by putting our reactions into words».[322]

Secondo Spence l'Io (il Sé) interpreta il ruolo di un narratore. L'analista ha il compito di aiutare il paziente a ricostruire tale narrazione che ha al suo centro il Sé.

In *Narrative truth and historical truth*, un saggio del 1982[323], Spence si spinge anche a considerare che la psicoanalisi possa diventare lo strumento di una "verità narrativa" (*narrative truth*).

Spence infatti introduce il concetto di "verità narrativa" che fa riferimento sostanzialmente alla *persuasività* della narrativa. Con l'utilizzo del termine "verità" l'autore ha messo in evidenza quella che è la sua idea di fondo, vale a dire che le narrative psicoanalitiche non sono "verità storica", ma sono una narrativa persuasiva. L'aver utilizzato il termine "verità narrativa" indica che per Spence, nella narrazione, si è alle prese con un qualche tipo di verità anziché essere alle prese con una qualsiasi forma di *persuasione*. Il potere di persuasione della narrativa, così come è inteso da Spence, riflette l'esigenza post-moderna che «tutte le distinzioni tra verità e falsità devono essere dissolte»[324] e che le verità sono fondate sulla capacità di narrare, sulla retorica e sul "potere di persuasione".

Attraverso la persuasione, nel linguaggio narrativo, si pone l'accento non su quello di cui la storia parla ma sulla propria capacità di continuare a raccontare una storia che abbia, per se stessi e per gli altri, un senso. Infatti, ci ricorda ancora Spence,

> «The way a life is conceived or described tells us something important about the teller that he very likely does not know himself [...]. The concept of self reminds us that a certain structured constellation of attitudes, principles, and values contributes to our view of everyday happenings and affects the way these happenings are represented in memory and recovered in time»[325].

Central Role of the Self, in Young- Eisendrath P., Hall J. A. (a cura di), *The Book of the Self: Person, Pretext and Process*, New York University Press, New York 1987, p. 134 (pp. 131-151). Citato in Benhabib S., *Sexual Difference and Collective Identities*, op. cit., p. 345].

[322] «È per mezzo di un continuo dialogo con noi stessi - nei sogni a occhi aperti, nei pensieri incompleti e nei progetti sviluppati appieno - che ricerchiamo i modi di interagire col nostro ambiente, trasformiamo gli eventi in significati e organizziamo tali interazioni esprimendo le nostre emozioni a parole» (Mia la trad.) [Ibidem].

[323] Spence D. P., *Narrative truth and historical truth*, Norton & C., New York-London; trad. it., *Verità narrativa e verità storica*, Martinelli, Firenze 1987.

[324] Vattimo G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985, p. XII.

[325] «Il modo di concepire o descrivere una vita ci dice qualcosa di molto importante circa il narratore che molto probabilmente non conosce se stesso (quanto chi lo ascolta N.d.T.) [...]. Il concetto di Sé ci rimanda ad una certa costellazione strutturata di atteggiamenti, principi e valori che contribuiscono a modificare la visione che abbiamo degli avvenimenti di tutti i giorni e influenza anche il modo in cui tali avvenimenti sono rappresentati nella nostra memoria e recuperati nel tempo». (Mia la trad.) [Spence D. P., *Turning Happenings into Meanings*, op. cit., pp. 132-133].

Questa "particolare costellazione strutturata di atteggiamenti" (*certain structured constellation of attitudes*), per Benhabib, non comporta necessariamente un impegno valutativo perché, per usare una metafora, «It is the signature that matters, not the document that is signed»[326]. Vale a dire che l'importante sono i segni lasciati sul foglio (in questo caso la narrazione in sé) e non l'inchiostro o il foglio sul quale si è scritto (cioè quale tecnica o strumento si è utilizzato per narrare).

I rapporti relazionali sono costruiti su un intrigo (*emplotment*) narrativo costituito da storie, regole e norme che seguono una pragmatica universale che interpreta tali norme come la costruzione culturale di riproduzioni narrative degli attori.

Margaret R. Somers (University of Michigan) e Gloria D. Gibson (University of Northern Iowa) a tal proposito hanno scritto che «Above all, narratives are *constellations of relationships* (connected parts) embedded in *time and space*, constituted by *causal emplotment*»[327]. Per le due autrici le azioni sociali sono inserite all'interno di un paradigma narrativo secondo il quale l'identità narrativa si concretizza all'interno di una persona che non è collocabile in maniera definita sia da un punto di vista spaziale che temporale, inoltre, l'identità narrativa è data all'interno di

> «culturally constructed stories comprised of (breakable) rules, (variable) practices, binding (and unbinding) institutions, and the multiple plots of family, nation, or economic life»[328].

La stessa cosa non si può dire delle prassi e delle istituzioni che non sono direttamente connesse con la narrazione perché impediscono, a colui che agisce, di cambiare le regole o i codici (*the code*).

L'identità collettiva e individuale è considerata, da un punto di vista narrativo, come un «intreccio di racconti e frammenti che appartengono sia a se stessi che agli altri» [«*woven out of tales and fragments belonging both to oneself and to others*» (Benhabib 1999, p. 351)]. In questo processo, ci pare di capire che, per la filosofa di Yale, la narratività mette più in evidenza l'alterità (*otherness*), rende meno marcato il confine tra il Sé e gli altri e, nel soddisfare la ricerca di certezze, non contempla definizioni rigide e confini marcati. Come scrive alla nota 10: «My

---

[326] «È la firma che conta, non il documento firmato». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Sexual Difference and Collective Identities*, op. cit., p. 347].

[327] «In particolare le narrazioni sono costellazioni di relazioni (singole parti connesse tra loro) incorporate nel tempo e nello spazio, costituite da un intreccio causale». (Mia la trad.) [Somers M. R., Gibson G. D., *Reclaiming the Epistemological 'Other' - Narrative and the Social Construction of Identity*, in Calhoun C. C. (a cura di), *Social Theory and the Politics of Identity*, Blackwell, Cambridge 1994, p. 59 (pp. 37-99)]. Si veda anche Somers M. R., *The narrative constitution of identity: A relational and network approach*, in Theory and Society - Renewal and Critique in Social Theory, Vol. 23, n. 5 (1994), pp. 605-649.

[328] «Storie culturalmente costruite composte da regole (fragili), pratiche (variabili), istituzioni impegnative (ma allo stesso tempo non vincolanti) e una molteplicità di trame e relazioni legate all'appartenenza familiare, del proprio paese o della vita economica». (Mia la trad.) [Ivi, p. 67].

thesis is that narrativity and critical social theory based on the communicative action paradigm are mutually compatible»[329].

Per Somers e Gibson accanto a questa funzione della narrativa, che vorremmo definire sociale e di intima condivisione, se ne accosta una di carattere più politico. Le due sociologhe osservano che «Although we argue that social action is intelligible only through the construction, enactment, and appropriation of narratives, this does not mean that actions are free to fabricate narratives at will; rather, they must 'choose' from a repertoire of available representations and stories. Which kinds of narratives will socially predominate is contested politically and will depend in large part on the distribution of power»[330].

2.1.1 - Identità, inclusione e binomio pensiero-linguaggio nella narrazione

Il modello di identità narrativa, auspicato da Benhabib in *Sexual Difference and Collective Identities* (1999), vuole affermare non un'identità uniforme nel tempo e sempre uguale a se stessa (*sameness in time*), ma un'identità che abbia la capacità di «to generate meaning over time so as to hold past, present, and future together»[331]. La capacità dell'identità narrativa di generare il significato è strettamente connesso ai processi democratici giusgenerativi su cui Benhabib ha impostato la sua ricerca degli ultimi anni (si veda il Cap. III).

Premesso che l'inclusione prevede che si tenga conto della differenza, attraverso la narrazione è possibile trovare, pur mantenendo la distinzione con l'alterità, una forma di riconoscimento[332] che ha «un forte senso di rispetto per l'autonomia degli altri e per il proprio medesimo diritto di conservare tali differenze» (*a strong sense of respect for the autonomy of the other and for his or her equal right to retain such difference*) [Benhabib 1999, p. 353].

[329] «La mia tesi è che la narratività e la teoria sociale critica sono compatibili tra di loro e sono basate sul paradigma dell'agire comunicativo». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Sexual Difference and Collective Identities*, op. cit., p. 348, nota n. 10].

[330] «Anche se sosteniamo che l'azione sociale è comprensibile solo attraverso la costruzione, promulgazione e l'appropriazione di narrazioni, questo non significa che le azioni siano libere di realizzare narrazioni a volontà; piuttosto, esse devono "scegliere" all'interno di un repertorio di disposizione, rappresentazioni e storie. Capire quali saranno i generi narrativi socialmente dominanti rientra nella contestazione politica e, soprattutto, dipenderà dalla distribuzione del potere». (Mia la trad.) [Somers M. R., Gibson G. D., *Reclaiming the Epistemological 'Other' - Narrative and the Social Constitution of Identity*, op. cit., p. 73].

[331] «Generare significato nel tempo, in modo da tenere insieme passato, presente e futuro». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Sexual Difference and Collective Identities*, op. cit., p. 353].

[332] Nel saggio *Multiculturalismo. Lotte per il Riconoscimento* (1992) Taylor vede nel multiculturalismo un problema di riconoscimento e dedica gran parte del testo a fare la genealogia della nascita del concetto nel pensiero delle élite europee del Sette-Ottocento che hanno fatto si che il riconoscimento della propria identità culturale diventasse il programma principale del multiculturalismo del Novecento. Nel saggio Taylor cerca di comprendere il "dilemma del riconoscimento", che vuole riconoscere la pluralità delle culture e negare l'esistenza di un universale valore culturale uscendo dalle maglie dell'imperialismo occidentale che sosteneva come le altre culture fossero inferiori riconoscendone solo alcune "degne" di essere valorizzate rispetto ad altre. L'analisi parte dalla svolta settecentesca in cui gli intellettuali europei passano dalla ricerca "dell'onore" alla ricerca del "riconoscimento" per poi passare ad un "caso concreto" di politica di riconoscimento quello dei canadesi francofoni del Quebec.

Sin da *Critique, norm, and utopia* (1986) Benhabib aveva definito la sua idea di autonomia: questa non è da intendersi come autarchia ma piuttosto come la capacità di prendere le distanze dai ruoli sociali, dalle tradizioni e dalla storia che ci appartiene e, allo stesso tempo, ci permette di assumere un atteggiamento universalistico (*universalistic attitude*) attraverso cui ci mettiamo in discussione e in posizione di ascolto nei confronti degli altri. Questo è il nocciolo ancora valido «of the Kantian injunction to consider ourselves as beings who, through our actions, could legislate a universally valid moral law»[333]. La comunità comunicativa ideale (*ideal community of communication*) discende, per la nostra autrice, da un'identità che consente «**the unfolding of the relation to the *concrete other* on the basis of *autonomous* action**»[334]. La struttura narrativa, sostiene Jerome Seymour Bruner (Professore Emerito di Psicologia alla Harvard University)[335] è inseparabilmente connessa all'attività simbolizzatrice del pensiero umano e al suo linguaggio. La narrazione costituisce pertanto un elemento fondativo del processo stesso del pensiero e della costante capacità della mente di reinterpretare il mondo esterno e il mondo interno. Inoltre egli sostiene che il narrare è una **«pratica sociale e culturale potente, che stabilizza e rinnova la vita sociale, perché permette la continua negoziazione dei significati consegnati al raccontare»**[336].

In quanto soggetto "socio-culturalmente situato" la narrazione è il primo dispositivo, secondo Bruner, attraverso cui l'uomo può conoscere e interpretare nel corso della sua esperienza di vita[337].

[333] «Del comando kantiano di considerare noi stessi come esseri che, attraverso le nostre azioni, potremmo avanzare una legge che diventi una legge morale universalmente valida». (Mia la trad.) [Ivi, p. 354, nota n. 13].

[334] «Lo svolgimento della relazione con l'*altro concreto* sulla base di un'agire *autonomo*». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Critique, norm, and utopia - A study of the foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York-Chichester 1986, p. 342].

[335] Per Jerome Bruner (New York, 1° ottobre 1915) la narrazione è centrale e fondamentale a livello individuale e culturale. L'individuo ha una predisposizione a organizzare l'esperienza in forma narrativa (si pensi alle autobiografie o alle esperienze di vita raccontate ai bambini). La narrazione risponderebbe al bisogno di ricostruire la realtà dandogli un significato specifico a livello temporale e storico-culturale. Ogni individuo, secondo Bruner, sente il bisogno di definirsi come un soggetto con intenzionalità e scopi e tende a ricostruire gli avvenimenti della propria vita secondo un'idea ben precisa del proprio Sé.
Nel suo *Acts of Meaning* (1990) Bruner sottolinea che il «metodo che consiste nel proporre e riproporre una **negoziazione sui significati con la mediazione dell'interpretazione narrativa** costituisce a mio avviso uno dei grandi risultati dello sviluppo umano in senso ontogenetico, culturale e filogenetico. Naturalmente, da un punto di vista culturale questo metodo viene enormemente arricchito dalle risorse narrative capitalizzate dalla comunità, e dal suo altrettanto prezioso bagaglio di tecniche interpretative: i suoi miti, la sua tipologia di situazioni umane critiche, nonché le tradizioni che riguardano l'individuazione e la risoluzione di narrazioni molto diverse». Il raggiungimento di questa capacità a livello individuale «non è semplicemente un'acquisizione mentale, bensì un'acquisizione di pratica sociale, che conferisce stabilità alla vita sociale». [Bruner J. S., *Acts of Meaning*, Harvard University Press, Cambridge-London 1990; trad. it., *La ricerca del significato - Per una psicologia culturale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 73-74].

[336] Ivi, p. 74.

[337] Si veda il recentissimo: Bruner J. S., *Narrative, culture and psychology*, in Antonietti A., Confalonieri E., Marchetti A. (a cura di), *Reflective Thinking in Educational Settings - A Cultural Framework*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 221-226.

Attraverso la narrazione l'uomo conferisce senso e significato alle proprie esperienze defininendo le linee interpretative degli eventi e delle situazioni che vive e su tali basi costruisce le forme di conoscenza che lo orientano nel suo agire. La narrazione è una successione di eventi, stati mentali, situazioni che coinvolgono gli esseri umani come personaggi o come attori. L'ordito di avvenimenti, storie ed esperienze passate e presenti è sistematizzato nel pensiero narrativo diventando oggetto di nuove ipotesi interpretative attraverso la forma del racconto.
Come evidenzia Maura Striano (Università degli Studi di Firenze) la narrazione ha anche una funzione epistemica e innesca:

> «processi di: elaborazione, interpretazione, comprensione, rievocazione di esperienze, accadimenti, fatti; dando ad essi una forma che renda possibile: a) descriverli e raccontarli ad altri; b) tentare di spiegarli alla luce delle circostanze, delle intenzioni, delle aspettative di chi ne è protagonista; c) conferire loro senso e significato, collocandoli nel contesto di copioni, routine, repertori socio-culturalmente codificati»[338].

I processi cognitivi e linguistici governano l'auto-narrazione sulla base di determinati modelli culturali e possono strutturare l'esperienza percettiva, organizzare la memoria, progettare la vita in base ad un determinato scopo[339].
Per Bruner le esperienze umane non rielaborate attraverso il pensiero narrativo non producono conoscenza funzionale al vivere in un contesto socio-culturale ma rimangono avvenimenti quasi offuscati e non comprensibili all'interno dell'universo del "discorso". Né sono interpretabili in riferimento agli stati intenzionali dei loro protagonisti, né sono collocabili all'interno di un continuum che le renda parte viva e vitale di una storia personale o collettiva. Pertanto restano episodi ed eventi senza relazioni, vuote di senso e di significato sul piano culturale, personale, sociale e, pertanto, sono destinate all'oblio.
Grazie al "pensiero narrativo" l'individuo riesce a mettere in atto una complessa trama di avvenimenti mettendo in relazione esperienze e situazioni presenti e passate in forma di "racconto". Il modello narrativo consente ai soggetti di ripensare alle proprie esperienze e alle proprie azioni ricostruendone il senso e mettendo in evidenza le possibili e future prospettive di sviluppo.
In tal modo è possibile portare:

[338] Striano M., *La narrazione come dispositivo conoscitivo ed ermeneutico*, in Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali - M@gm@, Vol. 3, n. 3 (2005). Disponibile on-line all'indirizzo: www.analisiqualitativa.com/magma/0303/articolo_01.htm.
[339] Cfr. Bruner J. S, *Life is narrative*, in Social Research, Vol. 54, n. 1 (1987), pp. 11-32. Il tema è stato ripreso successivamente in: Bruner J. S., *The narrative construction of reality*, in Critical Inquiry, Vol. 18, n. 1 (1991), pp. 1-21; trad. it., *La costruzione narrativa della "realtà"*, in Ammaniti M., Stern D. N. (a cura di), *Rappresentazioni e narrazioni*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 17-42. Il saggio in lingua originale è disponibile on-line all'indirizzo: http://www.jstor.org/stable/1343711.

> «alla luce le intenzioni, le motivazioni, le opzioni etiche e valoriali in esse implicate, inscrivendole all'interno di una rete di significati culturalmente condivisi, riconoscendo ad esse continuità ed unità»[340].

Tale percorso nell'esperienza di ciascuno acquista un significato unitario che Michael F. Connelly (University of Toronto) e Jean D. Clandinin (University of Alberta) definiscono "Unità narrativa" (*narrative unity*)[341] e che diventa una sequenza o intreccio di senso: nel costruire sequenze esperenziali, situazioni ed avvenimenti la narrazione conferisce unitarietà. È questo che le conferisce un significato epistemologico perché genera forme di conoscenza che sono legate a quelle esperienze che altrimenti rimarrebbero fenomeni vuoti, senza significato e fuori da qualsivoglia processo ermeneutico[342].

Tutte le forme dell'agire sono situate socialmente e culturalmente e dotate di intenzionalità, senso e significato. Inoltre, rispondono a forme di rappresentazione e visione del mondo che, in qualche modo, ne orientano la direzione e lo sviluppo futuro. L'agire futuro è altresì condizionato anche da processi *decostruttivi* e *ricostruttivi*, da danno origine a nuovi e diversi elementi conoscitivi. All'interno di un contesto socio-culturale "logos" e "praxis" sono di fatto inseparabili[343].

Benhabib, nell'ambito dell'indirizzo costruttivista, (lo stesso che utilizza Bruner in base al quale, egli ritiene, la principale funzione della mente sia la costruzione del mondo e la costruzione dei significati della realtà)[344] rielabora il tema della soggettività relazionale e tenta un ripensamento della figura dell'*altro* in termini di relazione, in cui identità e differenza possano conciliarsi. Uno dei modi per rappresentare concretamente l'identità relazionale dei soggetti (individuale e sociale) è quello di considerare tale relazione come una costruzione narrativa, dove la funzione dell'*identità* (propria dell'individuo) e dell'*alterità* (propria dell'*altro* differenziato) hanno ambedue un ruolo e una funzione prioritaria. Narrare è espressione di un'identità peculiare,

[340] Striano M., *La narrazione come dispositivo conoscitivo ed ermeneutico*, op. cit.

[341] Cfr. Clandinin J. D., Connelly M. F, *Narrative Inquiry - Experience and Story in Qualitative Research*, Jossey-Bass, San Francisco 2000. Nei processi di costruzione identitaria e produzione di senso la narrazione è fondamentale tant'è che molti autori, seppur provenienti da correnti di pensiero diverse (psicologia, antropologia, filosofia), hanno messo in evidenza queste relazioni. La molteplicità di utilizzo ha pertanto contribuito alla produzione di diversi approcci metodologici nelle analisi delle narrazioni. A tal proposito si vedano: a) Clandinin J. D. (a cura di), *Handbook of narrative inquiry – Mapping a methodology*, Sage Publications, Thousand Oaks-London-New Delhi 2007; b) Clandinin J. D., Connelly M. F., *The reflective practitioner and practioner's narrative units*, in Canadian Journal of Education, Vol. 10, n. 2 (1980), pp. 115-141; c) Clandinin J. D., Connelly M. F., *Stories of experience and narrative inquiry*, in Educational Researcher, Vol. 19, n. 5 (1990), pp. 2-14; d) Clandinin J. D., Huber J., Huber M., Murphy S., Murray Orr A., Pearce M., Steeves P., *Composing diverse identities - Narrative inquiries into the interwoven lives of children and teachers*, Routledge, New York 2006; e) Clandinin J. D., Murphy M. S., Huber J., Murray Orr A., *Negotiating narrative inquiry - Living in a tension-filled midst*, in Journal of Educational Research, Vol. 103, n. 2 (2009), pp. 81-90; f) Riessman C. K., *Narrative analysis*, Sage Publications, Thousand Oaks 1993.

[342] Cfr. Mortari L. (a cura di), *Azioni efficaci per casi difficili - Il metodo ermeneutico nella ricerca narrativa*, Bruno Mondadori-Pearson Italia, Milano-Torino 2013.

[343] Cfr. Bruner J. S., *La ricerca del significato*, op. cit.

[344] Cfr. Poggio B., *Mi racconti una storia? Il metodo narrativo nelle scienze sociali*, Carocci, Roma 2004, p. 25.

che fa anche riferimento ad una tradizione narrativa: è ciò che permette di essere anche narrati da *altri*. Narrarsi ed essere narrati da altri sono, perciò indissolubilmente legati e sono condizioni indispensabili per essere in grado di narrare sé ed altro da sé. Inoltre, il narrarsi richiede, oltre ad una capacità di autorappresentazione, anche una capacità di autotrascendenza, cioè di relazionamento ad una rappresentazione altra di sé. Il tal modo il circolo dell'interpretazione narrativa include *Sé* e l'*altro* come momenti di un unico avvenimento sempre in atto.

In *Sexual Difference and Collective Identities* (1999) Benhabib dichiara che:

> «I propose a narrative model for conceptualizing identity at all these levels, and, by toggling back and forth between global political considerations and the concerns of feminist theory, I hope to outline a viable model for thinking about identities in the context of radical democratic politics»[345].

Il suo modello narrativo, come chiariremo più avanti, ha la caratteristica di rappresentare una «"surfeit of meaning, creativity and spontaneity" that is said to accompany iteration in the performativity model»[346].

Una qualsiasi struttura relazionale e narrativa non è un atto *disinteressato*, pertanto la soggettività (individuale e sociale) è mossa necessariamente dal bisogno di essere "riconosciuti" e quindi dal principio del riconoscimento. L'identità, che aderisce a questo principio, non si chiude in una dimensione localistica e integralista ma è aperta all'*altro* e al diverso non più inteso e relegato al di là del *mio confine*.

Le relazioni di libero riconoscimento non sono più basate su narrazioni che sono semplicemente inclusive dell'*altro* ma mutano i principi di un multiculturalismo (antropologico e politico)[347] che impone relazioni tra narrative (culture) che hanno bisogno di riconoscersi

---

[345] «Io propongo un modello narrativo per concettualizzare l'identità a tutti questi livelli (personali, di genere e nazionali - N.d.T.), e che alternandosi tra considerazioni politiche globali e le preoccupazioni della teoria femminista, spero possa delineare un modello praticabile per pensare le identità in un contesto di radicale politica democratica». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Sexual Difference and Collective Identities*, op. cit., p. 337].

[346] «"Sovrabbondanza di senso, di creatività e di spontaneità", che possono essere utili alle iterazioni all'interno di un modello performativo». (Mia la trad.) [Ivi, p. 341].

[347] Il multiculturalismo è una corrente di pensiero della filosofia politica che tenta di rispondere alle esigenze della diversità culturale e religiosa sia all'interno di comunità maggioritarie che nei rapporti tra queste e i gruppi minoritari. L'obiettivo è quello di riuscire a ottenere che membri di gruppi minoritari godano degli stessi diritti dei cittadini dello stato che li accoglie per un giusto riconoscimento e inserimento in quella che Will Kymlicka ha definito "group-differentiated rights" ("i diritti del gruppo-differenziato") [Kymlicka W., *Multicultural Citizenship - A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford 1995]. Sebbene il multiculturalismo sia stato inteso e utilizzato come termine per caratterizzare le rivendicazioni morali e politiche di una vasta gamma di gruppi svantaggiati come gli afro-americani, le donne, gli omosessuali e i disabili, la maggior parte dei teorici del multiculturalismo hanno finito per concentrare le loro argomentazioni sugli immigrati e le minoranze etnico-religiose (Ispanici e Latino-americani negli Stati Uniti, i musulmani in Europa occidentale), le minoranze linguistiche (catalani, baschi, Welsh, Québécois), e le popolazioni indigene (i popoli nativi del Nord America e Maori in Nuova Zelanda).

Il multiculturalismo è strettamente associato alla "politica della differenza" (Young 1990), alla "politica del riconoscimento" (Taylor 1992) e alla "politica dell'identità" (Gutmann 2003). Ciascun indirizzo condivide l'obiettivo di rivalutare le identità personali e culturali di alcuni gruppi che i cambiamenti dei modelli dominanti di

reciprocamente nella loro identità-diversità e nella loro libertà. Inoltre raccontare la storia del proprio Sé, ci ricorda Benhabib, può rafforzare o indebolire una particolare comprensione di Sé[348]. Il suo è in definitiva un approccio narrativo che, nel superare la semplice narrazione, conduce ad un linguaggio performativo[349].

Secondo la filosofa femminista Judith Butler (Berkeley University)[350] la "condizione di possibilità" per gli esseri umani è data dall'essere riconoscibili all'interno di una rete di relazioni e interlocuzioni sociali, politiche. Persone riconosciute vuol dire essere in grado di poter fare, esistere, desiderare e solo coloro che hanno la consapevolezza di essere stati riconosciuti possono guardare l'*orizzonte della possibilità*.

Il nostro vivere e abitare sono strettamente legati alla condizione di socialità e relazionalità che inaugurano e accompagnano la dimensione umana della vita. Infatti

---

rappresentazione e comunicazione hanno finito per emarginare. Il multiculturalismo ha finito per essere condizionato anche da interessi economici e di potere politico. Gli stessi che hanno creato un divario economico-sociale ancora più netto per le persone appartenenti alle minoranze. Seppur i "multiculturalisti" hanno dato per scontato il riconoscimento di diritti che riguardano la "cultura", la "lingua" e la "religione", può anche succedere, paradossalmente, che a causa di alcuni particolari diritti riconosciuti ai membri dei gruppi minoritari per le loro credenze religiose o di appartenenza culturale, questi non siano tenuti a rispettare le leggi valide per tutti i membri della comunità (vedi il caso del Québec). Alcuni degli autori e opere più significative in relazione al tema del multiculturalismo: a) Kymlicka W. (a cura di), *The Rights of Minority Cultures,* Oxford University Press, Oxford 1995; b) Kymlicka W., *Liberal theories of multiculturalism*, in Meyer L., Paulson S., Pogge T. (a cura di), *Rights, Culture and the Law*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 229-250; trad. it. *Le teorie liberali del multiculturalismo*, in Post-filosofie, Vol. 2, n. 3 (2006), pp. 51-76; c) Taylor C., Habermas J., *Multiculturalism and 'the politics of recognition'*, Princeton University Press, Princeton 1992, trad. it. *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli Editore, Milano 2008; d) Taylor C., *The Politics of Recognition*, in Gutmann A. (a cura di), *Multiculturalism - Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1992; e) Gutmann A., *Identity in Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2003; f) Young I. M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990.

[348] Cfr. Benhabib S., *Sexual Difference and Collective Identities*, op. cit., p. 341: «The telling of the story of the self reinforces or undermines a particular understanding of self, is a major preoccupation».

[349] «Performativo: agg. filosofico. *Espressione performativa*: termine introdotto dal filosofo inglese F. L. Austin per indicare le espressioni che rivestono il valore di una vera e propria azione (e si contrappongono a quelle constative che hanno unicamente una funzione descrittiva). Dall'ingl. *performative*, deriv. da *to perform* "eseguire"». [Battaglia S., *Grande dizionario della Lingua Italiana*, UTET, Torino 1986, Vol. XIII, p. 18]. Nell'utilizzo di questo aggettivo è evidente l'influenza di Habermas (vedi *Etica del discorso*). Benhabib ha il merito di aver applicato (è questa una delle novità del suo pensiero) i fondamenti epistemologici di quell'*Etica del discorso*, che Habermas aveva elaborato al fine di giungere ad un modello di società giusta incentrata sull'uguaglianza dei dialoganti, alla democrazia discorsiva e deliberativa per metterne in risalto le potenzialità e indagarne i limiti. Vedremo come la riflessione sul modello narrativo porterà Benhabib all'indagine sulla democrazia iterativa, operando una sintesi tra Habermas, che a partire dai saggi *Etica del discorso* (1983) e *L'inclusione dell'altro* (1996), mostra come il concetto narrativo sia una capacità inclusiva che vale soprattutto all'interno della sfera pubblica e Taylor che invece offre un'altra soluzione legata all'inclusione dei gruppi minoritari così come è intesa all'interno della Common Law (si veda il caso del Quebéc in § 4.1).

[350] Per un approfondimento più puntuale del pensiero della filosofa americana su questi temi si segnalano i saggi: a) Butler J., *Undoing Gender*, Psychology Press, New York 2004; trad. it. *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2006; b) Butler J., *Precarious life - The powers of mourning and violence*, Verso, London-New York 2004; trad. it., *Vite precarie - I poteri del lutto e della violenza*, Meltemi, Roma 2004; Butler J., *Excitable speech. A politics of the performative*, Psychology Press-Routledge, London-New York 1997; trad. it., *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina, 2010; Butler J., *Giving an account of oneself*, Fordham University Press, New York 2005; trad. it., *Critica della violenza etica*, Feltrinelli Editore, Milano 2006; Butler J., *Can one lead a good life in a bad life?*, in Radical Philosophy, (Adorno Prize Lecture, 11 settembre 2012) Published Nov/Dec 2012; trad. it., *A chi spetta una buona vita?*, Nottetempo, Roma 2013.

> «il nostro stesso sentirci persone è legato al desiderio di riconoscimento, un desiderio che ci pone al di fuori di noi stessi, in un regno di norme sociali che non vogliamo del tutto, ma che tuttavia rappresentano il limite e la fonte delle nostre scelte»[351].

Nel venire al mondo l'individuo trova già delineata una società che ha già stabilito regole e norme da rispettare. Ciò implica, ritiene Butler, che:

> «non posso *persistere* senza le norme di riconoscimento che sostengono la mia *persistenza*: per prima cosa, prima ancora di poter iniziare ad immaginare me stessa, il senso della mia possibilità deve essere immaginato altrove. La mia riflessività non è solo mediata socialmente, ma anche socialmente costruita. Non posso essere quale sono senza attingere alla socialità delle norme che mi precedono e mi eccedono. In questo senso, io sono già da sempre al di fuori di me stessa, e così deve essere per poter sopravvivere ed entrare a far parte del regno del possibile»[352].

Un nuovo filone di studi e nuove espressioni di una diversa riformulazione narrativa stanno emergendo nell'ambito della sociologia e della riflessione filosofica per la formazione dell'identità[353]. Molteplici ricerche infatti sostengono che la **narrazione è una condizione ontologica della vita sociale**. Concretamente tali sviluppi stanno indirizzando, negli ultimi anni, le loro indagini sul **rapporto tra narrazione e pratiche dei rifugiati e dei richiedenti asilo in funzione dell'affermazione della propria identità[354].**

[351] Butler J., *Undoing Gender*, Psychology Press, New York 2004; trad. it. *La disfatta del genere*, op. cit., p. 59. In questo saggio l'autrice afferma che le condizioni sociali sono imprescindibili per la formazione del sé, poiché tali condizioni precedono il soggetto. Nel venire al mondo l'individuo si forma in un'assoluta dipendenza dalle norme sociali, culturali e religiose, ma, allo stesso tempo, il soggetto trova fuori di sé quei determinati atteggiamenti ai quali necessariamente si deve affidare per operare la trasformazione delle regole.

[352] Ivi p. 58.

[353] Si vedano tra gli altri: a) Flores L. A., *Constructing Rhetorical Borders: Peons, Illegal Aliens, and Competing Narratives of Immigration*, in Critical Studies in Media Communication, Vol. 20, n. 4 (2003), pp. 362-387; b) Witteborn S., *The Expression of Palestinian Identity in Narratives About Personal Experiences: Implications for the Study of Narrative, Identity, and Social Interaction*, in Research on Language & Social Interaction, Vol. 40, n. 2-3 (2007), pp. 145-170; c) Witteborn S., *Testimonio and spaces of risk*, in Cultural Studies, Vol. 26, n. 4 (2012), pp. 421-441; d) Lenette C., *'I am a Widow, Mother and Refugee': Narratives of Two Refugee Widows Resettled to Australia*, in Journal of Refugee Studies, Vol. 27, n. 3 (2014), pp. 403-421; e) Ward C., *Probing identity, integration and adaptation: Big questions, little answers*, in International Journal of Intercultural Relations, Vol. 37, n. 4 (2013), pp. 391-404.

[354] Questo filone di ricerca si sta sviluppando in particolar modo in paesi di lingua anglosassone e grazie al contributo di importanti riviste internazionali quali: a) Journal of International and Intercultural Communication (Routledge - Taylor & Francis Group, London); b) Research on Language and Social Interaction (Taylor & Francis Editor Resources, London); c) Journal of Intercultural Communication Research (Taylor & Francis Editor Resources, London); d) Journal of Refugee Studies (Oxford University Press, Oxford); e) International Journal of Intercultural Relations (Elsevier - Science Direct, Dorchester UK); f) European Journal of Cultural Studies (Sage Publications, London); g) Cultural Studies (Routledge - Taylor & Francis Group, London); h) International Journal of Cultural Studies (Sage Publications, London).

In Italia si vedano i lavori di Enrica Rigo (Università Roma Tre) e Barbara Sorgoni (Università di Bologna): a) Sorgoni B., *Storie dati e prove. Il ruolo della credibilità nelle narrazioni di richiesta di asilo*, in Parolechiave, n. 46 (2011), pp. 115-133; b) Sorgoni B., *Pratiche ordinarie per presenze straordinarie. Accoglienza, controllo e soggettività nei Centri per richiedenti asilo in Europa*, in Eadem (a cura di), *Chiedere asilo in Europa. Confini margini e soggettività*, in Lares, (Numero monografico) Vol. LXXVII, n.1 (2011). Si veda inoltre il recentissimo lavoro a cura di: Russo Spena M., Carbone V., *Il dovere di integrarsi – Cittadinanze oltre il logos multiculturalista*, Armando Editore, Roma 2014.

In particolare per rifugiati e richiedenti asilo narrare vuol dire anche (o soprattutto) esistere. Narrare la propria storia vuol dire affermare la propria identità perduta in patria, perduta in viaggio, perduta nel paese che momentaneamente li ospita. Narrare vuol dire contribuire ad affrontare meglio la paura del nuovo "altro" che hanno di fronte in un paese che non gli appartiene. Ecco che in queste persone sorge la diffidenza e la "preoccupazione di dire la verità" (*concerns about truth-telling*) che, come afferma nel suo saggio Muireann Nì Raghallaigh (University College Dublin)[355], contribuisce a rifarle cadere di nuovo nell'assenza della propria identità (anche culturale). La loro eslusione sociale, le difficoltà e l'incapacità di raccontare la loro esperienza li confina di nuovo in una perenne assenza di identità.

Inoltre, come osservano Sieglinde Rosenberger (University of Vienna) e Alexandra König (International Centre for Migration Policy Development - Vienna), il concetto di dover garantire "norme minime" (*minimum standards*) per i richiedenti asilo si traduce nell'assicurazione di un benessere minimo e limitato al godimento della libertà personale e non tiene conto di misure di supporto più ampie per garantire una vita più dignitosa[356]. Al contrario, come dimostra Saskia Witteborn (2008)[357], la possibilità di ri-costruire la propria identità quando si è un rifugiato offre concrete possibilità per un successo relazionale anche in un paese straniero.

Con grande acume George H. Mead in *Mind, Self & Society* (1934) osserva che è possible:

> «trovare il proprio "Sé" nella propria creazione individuale come viene valutata da altri; ciò che l'individuo compie deve essere qualcosa che è in sé sociale. In quanto è un "Sé", egli deve essere una parte organica della vita della comunità ed il suo contributo deve avere carattere sociale. [...] i contributi che costituiscono il "Sé" sono soltanto quelli che possono essere condivisi. Per rendere giustizia al riconoscimento dell'unicità di un individuo in termini sociali, vi deve essere non solo la differenziazione che si ha in una società estremamente organizzata, ma una differenziazione in cui gli atteggiamenti implicate possono essere assunti da altri membri del gruppo»[358].

[355] Cfr. Ní Raghallaigh M., *The Causes of Mistrust amongst Asylum Seekers and Refugees: Insights from Research with Unaccompanied Asylum-Seeking Minors Living in the Republic of Ireland*, in Journal of Refugee Studies, Vol. 27, n. 1 (2014), pp. 82-100;

[356] Cfr. Rosenberger S., König A., *Welcoming the Unwelcome - The Politics of Minimum Reception Standards for Asylum Seekers in Austria*, in Journal of Refugee Studies, Vol. 25, n. 4 (2012), pp. 537-554.

[357] Cfr. Witteborn S., *Identity Mobilization Practices of Refugees: The Case of Iraqis in the United States and the War in Iraq*, in Journal of International and Intercultural Communication, Vol. 1, n. 3 (2008), pp. 202-220.

[358] Mead G. H., *Mind, Self & Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1934; trad. it., *Mente, Sé e Società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Editrice Universitaria Giunti-Barbèra, Firenze 1966, p. 317.

2.2 - Il "costrutto narrativo" di Seyla Benhabib: dalla concezione "essenzialista" delle culture al costruttivismo come processo sociale

Seyla Benhabib, nell'impostare le sue analisi filosofico-politiche, sui gruppi, le diversità umane e il pluralismo parte dall'analisi del concetto di *cultura*[359]. In particolare mette in discussione le erronee premesse epistemiche, che in *The Claims of Culture - Equality and Diversity in the Global Era* (2002) definisce «sociologia riduzionista della cultura»[360] che rischia di "essenzializzare" l'idea stessa di cultura perché la intende come patrimonio proprio di un gruppo, in tutta la sua compattezza, omogeneità, graniticità e identità immutabile[361].

Come sostiene l'autrice:

> «I conservatori sostengono che le culture vanno preservate al fine di tenere i gruppi separati, poiché l'ibridismo culturale genera conflitto e instabilità [...]. I progressisti, dal canto loro, pensano che le culture vadano preservate al fine di rimediare a modelli di egemonia e offesa simbolica che implicano disconoscimento e oppressione di alcune culture da parte di altre»[362].

Entrambe le prospettive sono accumunate da premesse epistemiche errate che la filosofa americana sintetizza in tre punti: a) le culture non sono totalità completamente descrivibili; b) non necessariamente vi è un rapporto di rispondenza tra esse e i gruppi di popolazione, e non è sempre possibile una *descrizione incontrovertibile della cultura di un gruppo*; c) anche quando sembra esserci un'assoluta corrispondenza tra più di una cultura all'interno di un gruppo o più di un gruppo *depositario dei medesimi tratti culturali*, ciò pone rilevanti problemi in merito alla politica e alle norme amministrative[363].

[359] «Considerate nella loro relazione con l'organismo umano - vale a dire, in quanto atti -, le parole diventano comportamento. Allorchè siano invece considerate nei termini della relazione che intrattengono l'una con l'altra - generando in tal modo un lessico, una grammatica, una sintassi, e via dicendo -, le parole diventano linguaggio, oggetto non della psicologia, bensì della linguistica. *Cultura*, pertanto, è il nome dato a una classe di cose ed eventi che, dipendendo da un'attività di simbolizzazione (il linguaggio articolato, per esempio), vengono considerati in un contesto di tipo extra-umano». Nel ritenere parziale questa definizione di *Cultura* dell'*Enciclopedia Britannica* (www.eb.com:180/bol/culture), Benhabib si rifà a Max Weber il quale «rilevava che sono gli interessi conoscitivi ed etici propri dello studioso di questioni umane, e non una proprietà intrinseca all'oggetto di studio, a ridurre l'"infinita successione spazio-temporale" a materia dell'indagine scientifica e teorica». [Benhabib S., *Introduction - On the Use and Abuse of Culture*, a *The Claims of Culture - Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002; trad. it. *Introduzione - Uso e abuso della cultura*, a *La rivendicazione dell'identità culturale - Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 25-26 (pp. 17-46)].

[360] Ivi, p. 22. Nel dibattito inerente la politica culturale contemporanea si fa sempre più strada l'idea che ci debba essere una sorta di cesura che estremizza due modi di intendere le *culture*: da un lato la prospettiva antropologica che auspica una completa parità e mette sullo stesso piano le diverse forme culturali e di espressione, dall'altro la rivendicazione dell'unicità assoluta di ogni forma culturale.

[361] La riflessione di Benhabib è ispirata da Terence S. Turner (University of Chicago) in: Turner T. S., *Anthropology and multiculturalism - What is anthropology that multiculturalists should be mindful of it?*, in Cultural Anthropology, Vol. 8, n. 4 (1993), p. 412 (pp. 411-429).

[362] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., pp. 20-21.

[363] Cfr. Ivi, p. 22.

L'idea che Benhabib intende perseguire è quella di evidenziare le conseguenze di questa erronea epistemologia che condiziona gran parte del dibattito contemporaneo e produce gravi conseguenze politico-normative sul processo che ha come scopo quello di promuovere una società plurale[364]. Nell'*Introduzione - Uso e abuso della cultura* [365] a *La rivendicazione dell'identità culturale* (trad. it., 2005) lei stessa dichiara che adotterà il "costruttivismo sociale"[366]

[364] Come vedremo più avanti (§ 2.4.5) e come rimarcato dalla stessa filosofa nell'incontro che abbiamo avuto a Firenze il 28 giugno 2014 (a conclusione della Conferenza Inaugurale dell'International Society of Public Law - ICON·S), in *The Claims of Culture* (2002) Benhabib ha tentato di mettere a punto un modello giuridico pluralista coerente con i seguenti principi a) reciprocità egualitaria; b) autoascrizione volontaria; c) libertà di uscita e associazione. Attraverso tali principi è possibile realizzare un multiculturalismo democratico che per Benhabib deve essere di tipo discorsivo e deliberativo. [Si veda la conclusione della risposta di Benhabib alla nostra domanda n. 5 nell'intervista del 28 giugno 2014 inserita in Appendice. Parte dell'intervista, il 10 febbraio 2015, è stata pubblicata sul sito della Rivista on-line "Reset-DOC". Il testo è consultabile all'indirizzo: http://www.reset.it/reset-doc/giustizia-e-pari-diritti-nella-diversita-vi-racconto-il-mio-cosmopolitismo].

[365] Alcune parti dell'*Introduzione - Uso e abuso della cultura* (*Introduction - On the Use and Abuse of Culture*) a *La rivendicazione dell'identità culturale* sono state precedentemente pubblicate con il titolo *The intellectual challenge of multiculturalism and teaching the canon*, in Garber M. (a cura di), *Cultureworks*, Routledge, New York 1994, pp. 11-17.

[366] Reinterpretando e ampliando il "costruttivismo psicologico" (secondo cui si deve tenere in considerazione il punto di vista di chi osserva e di chi esamina la "situazione" dato che la conoscenza è un traguardo che il soggetto non può ottenere passivamente subendo semplicemente le sollecitazioni del mondo esterno, ma è il risultato della relazione tra un individuo attivo e la realtà che vive quotidianamente) il "costruttivismo sociale" sviluppa l'idea che, all'interno di una comunità, la conoscenza si costruisce attraverso la collaborazione degli individui tra di loro creando le basi di una cultura costituita da temi, oggetti, tradizioni e concetti condivisi, anche nel significato. Per Jean Piaget (1896-1980) infatti nella costruzione dell'intelligenza è fondamentale il ruolo delle continue interazioni fra il soggetto e l'ambiente esterno. Allo stesso tempo i principali fattori che spiegano l'evolversi delle strutture processi spontanei e naturali sono dovuti a necessità interne di "equilibrazione". [Cfr. Piaget J., *Lo sviluppo mentale del bambino e altri studi di psicologia*, Giulio Einaudi Ed., Torino 1967]. Oltre a Piaget possiamo annoverare tra i "padri" del costruttivismo moderno: George Kelly (1905-1967); George Herbert Mead (1863-1931); Lev Semyonovich Vygotsky (1896-1934); Paul Watzlawick (1921-2007); Niklas Luhmann (1927-1998). Tra le opere più rappresentative: 1) Piaget J., *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Paris 1937; trad. it., *La costruzione del reale nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze 1973; 2) Kelly G., *The Psychology of Personal Constructs*, W. W. Norton, New York 1955 (2 Voll.); trad. it., *La psicologia dei costrutti personali*, Raffaello Cortina, Milano 2004; 3) Mead G. H., *Mind, Self & Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1934; trad. it., *Mente, sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Editrice Universitaria Giunti-Barbèra, Firenze 1966; 4) Lev S. Vygotsky L. S., *Thought and Language*, MIT Press, Cambridge 1962; trad. it., *Pensiero e linguaggio*, Giunti Editore, Firenze 1966; 5) Watzlawick P., *Wie wirklich ist die Wirklichkeit?*, Piper, München 1976; trad. it., *La realtà della realtà*, Astrolabio, Roma 1976; 6) Watzlawick, P., Beavin, J. H., Jackson, D. D., *Pragmatic of human communication. A study of interactional patterns, pathologies, and paradoxes*, W. W. Norton & Co., New York 1967; trad. it., *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1971; 7) Luhmann N., trad. it., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971; trad. it., *Teoria della società o tecnologia sociale*, ETAS Kompass, Milano 1973.

Per il "costruttivismo sociale", che Benhabib contrappone al multiculturalismo forte, le culture sono entità riconoscibili e dotate di confini stabili con una specificità: ogni atto e azione umana non sono solo descritti ma sottoposti anche alla costante interpretazione dei singoli individui che li valutano.

Per Benhabib le culture: 1) non possono essere "totalità nettamente descrivibili"; 2) non necessariamente c'è una corrispondenza biunivoca tra la cultura e il gruppo, così come non è possibile offrire una "descrizione" inconfutabile della cultura di un singolo gruppo; 3) decisioni politiche e amministrative sono ancora più problematiche quando più culture convivono all'interno di uno stesso gruppo. Quando tali premesse sono ritenute valide ed epistemicamente corrette corriamo il rischio di scontrarci con quella che la filosofa di Yale definisce "sociologia riduzionista della cultura" [Benhabib 2005, p. 22] che "essenzializza" «l'idea di cultura come patrimonio di un gruppo etnico o di una razza, di oggettivare le culture in quanto entità separate col calcarne troppo la compattezza e la chiarezza, di accentuarne in modo eccessivo l'omogeneità interna in termini che potenzialmente legittimano le istanze repressive di un conformismo collettivo». [Turner T., *Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of it?*, in Cultural Anthropology,

come strumento per comprendere più a fondo le *differenze culturali* e per combattere i «tentativi della teoria politica normativa di oggettivare i gruppi culturali e le loro lotte per il riconoscimento»[367].

La visione essenzialista della cultura vede ogni cultura, sia essa nazionale, etnica o religiosa, come un oggetto finito, cioè come qualcosa che si è creato e trasformato nel tempo, ma che ora ha concluso la sua trasformazione ed è in grado di influenzare le scelte dei singoli. È oggi una concezione molto influente e certamente questa visione del mondo permette di determinare limiti netti e precisi tra ciò che è parte di una determinata cultura e ciò che non lo è. Inoltre attraverso tale interpretazione della realtà si corre il rischio di stereotipare alcuni comportamenti, cosicché si pretende di "prevedere" come agirà un membro di una determinata cultura, soltanto perché è membro di quella cultura: quindi prevedere il comportamento di un musulmano in quanto musulmano o di un tedesco in quanto tedesco, ecc. Ciascun individuo è membro di molteplici culture e sottoculture, determinate da particolari categorie sociali: esiste una cultura etnica, una religiosa, una nazionale, ma anche una legata alla regione di residenza, una legata alla professione, ecc. Potremmo affermare che le molteplici intersezioni che si creano nell'incrocio di tutte le diverse culture sono infinite.

Pertanto la concezione "essenzialista"[368] delle culture ostacola la presa di coscienza che ci sono differenze tra i gruppi e all'interno di uno stesso gruppo. Tale forma di ignoranza finisce per rafforzare la discriminazione sociale di cui sono vittima gli individui che di quelle differenze sono portatori. Ai gruppi[369] e agli individui cui viene impedito di vivere la loro differenza culturale viene, allo stesso tempo, impedito il diritto di poter godere di un'autonoma costruzione di Sé. Infatti è nell'essenzialismo culturale che l'etnocentrismo pone le sue radici.

Vol. 8, n. 4 (1993), p. 412 (pp. 411-429); citato da Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 22 (trad. it., di Angelo R. Dicuonzo)].

[367] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 22.

[368] «L'essenzialismo è l'idea per cui certe categorie di cose ([...], le lucertole, le razze, i quadri di Gauguin ...), posseggono una loro natura interna, un'essenza per l'appunto, che definisce la loro identità e spiega le somiglianze tra i membri della stessa categoria». [Vallortigara G., *Unico e originale: l'essenzialismo psicologico e le due culture*, in Peruzzi A. (a cura di), *Pianeta Galileo 2009*, Atti Consiglio Regione Toscana 2009, Centro Stampa Consiglio regionale Toscana, Firenze 2010, p. 543. Disponibile on-line nella versione PDF all'indirizzo: http://www.consiglio.regione.toscana.it:8085/news-ed-eventi/pianeta-galileo/atti/2009/atti_2009_cpl_bq.pdf]. Per un significativo approfondimento su questi temi si vedano: a) Barbujani G., *L'invenzione delle razze. Capire la biodiversità umana*, Bompiani, Milano 2006; b) Keil F., *Concepts, Kinds, and Cognitive Development*, MIT Press, Cambridge 1989.

[369] In particolare per la politica e i mezzi di comunicazione si presume che i "gruppi umani" possiedono un certo tipo di cultura e che i confini tra i gruppi e i profili delle loro culture possano essere definiti con regolarità. L'essenzialismo culturale non vede la cultura come un "sistema di segni" a disposizione degli individui per orientare e dare un significato alle proprie esperienze ma come un oggetto monolitico con spazi e confini già stabiliti e inamovibili. «Non dobbiamo immaginare il regno della cultura come uno spazio con delle frontiere e un territorio racchiuso al suo interno. Il regno della cultura è interamente distribuito lungo le frontiere. [...] Ogni atto culturale vive essenzialmente sulle frontiere. Se viene separato da esse perde il suo fondamento, diventa vuoto e arrogante, degenera e muore». [Cfr. Bachtin M., *The dialogic imagination - Four essays*, (a cura di, Holquist M., trad. ingl. di Emerson C., Holquist M.) University of Texas Press, Austin-London 1981, p. 87].

La prospettiva di coloro che si pongono al centro del "mondo" è quella di utilizzare solo i propri schemi valoriali (che chiaramente ritiene possano essere i migliori possibili) per valutare, giudicare, rapportarsi con l'*Altro*[370]. Eguaglianza delle persone e diversità delle culture possono risultare inconciliabili se, come scrive Giuseppe Mantovani (Università di Padova) «adottiamo un'idea sbagliata, reificata, fondamentalista della cultura come proprietà di un gruppo, come marcatore della sua identità»[371].

La proposta di Benhabib rientra in una concezione processuale della cultura nella quale tutte le molteplici e diverse culture sono in continuo movimento e cambiamento perché fatte e rielaborate dagli uomini. Se è vero che la cultura condiziona l'uomo nelle sue scelte, è anche vero che l'uomo adatta e rielabora le proprie scelte contribuendo al cambiamento culturale. In questa direzione va l'auspicio della filosofa americana quando ritiene che i gruppi e gli individui, per ovviare agli ostacoli posti dalla concezione "essenzialista", possono tentare di trasformare, *discorsivamente*, le istituzioni. Tale tentativo ha un duplice scopo: da un lato mira ad ottenere il pieno godimento dei diritti di cittadinanza su un piano paritario ai componenti della cosiddetta maggioranza; dall'altro richiede l'applicazione di forme legislativo-giuridiche di "pluralismo normativo" con l'intento di legittimare norme, pratiche e valori comuni insite in quel determinato gruppo di appartenenza (vedi le battaglie per il riconoscimento delle rivendicazioni linguistico-culturali, in particolare in Canada nella provincia del Québec)[372].

Al fine di poter realizzare un'eguaglianza democratica attraverso politiche di riconoscimento culturale che puntino a concedere pari accesso a stili di vita, tradizioni e stato sociale la proposta di Benhabib si basa sull'istituzione di un "**dialogo multiculturale complesso**" centrato anche sugli individui e non più esclusivamente sui gruppi[373]:

---

[370] Come osserva Ilaria Tani (Università "La Sapienza" - Roma) diversamente dall'essenzialismo «che assume la lingua come una costante, come l'indice e il simbolo di una entità politica che viene così legittimata culturalmente, per il costruttivismo non solo l'identità del gruppo è il prodotto di un discorso politico, ma lo è anche la lingua stessa, che dunque non può valere come criterio naturale di una delimitazione sociale e politica, essendo [...] un artefatto sociale per rendere visibile e pensabile il particolare gruppo empirico in quanto distinto dagli altri». [Tani I., *Lingua, linguaggio, discorso nel dibattito su cultura e cittadinanza*, in Paradigmi, Vol. XXXI, n. 1 (2013), p. 79 (pp. 61-90].

[371] Mantovani G., *Intercultura. È possibile evitare le guerre culturali?*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 11.

[372] Cfr. il recentissimo saggio di Jocelyn Maclure (Laval University of Québec) e Charles Taylor (McGill University of Montréal): Maclure J., Taylor C., *Laïcité et liberté de conscience*, Les Éditions du Boréal, Montréal 2010; trad. it. (a cura di Federica Giardini), *La scommessa del laico*, Laterza, Roma-Bari 2013. Questo tema sarà approfondito nel Cap. IV, § 4.1.

[373] In Benhabib possiamo leggere un cambio di paradigma rispetto, ad esempio, alla posizione di Iris Marion Young (1949-2006) la quale accomuna spesso individui e gruppi ritenendoli entrambi soggetti di diritti e protagonisti, allo stesso livello, nelle pratiche deliberative. Della politologa di Chicago si vedano: a) Young I. M., *Justice and the politics of difference*, Princeton University Press, Princeton 1990; trad. it., *Le politiche della differenza*, Feltrinelli Editore, Milano 1996; b) Young I. M., *Communication and the Other - Beyond Deliberative Democracy*, in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 120-137; c) Young I. M., *Inclusion and democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000.

> «Se il diritto alla cultura deriva dal diritto di individui autonomi all'accesso a un ventaglio significativo di scelte nel corso della propria vita, allora non si può ammettere alcuna distinzione di valore o pregio tra culture differenti, *eccezion fatta per quelli espressi* attraverso le attività degli individui. Sono gli individui e i gruppi a determinare, attraverso le proprie attività, il valore di tali adesioni culturali»[374].

Pratiche fondate su "deliberazioni razionali e moralmente valide per tutti" possono aprire all'ascolto di richieste di riconoscimento ed evitare le esclusioni prodotte dall'appartenenza, anche all'interno del proprio stesso gruppo[375].

Si può, in altri termini, essere vittima di quelle stesse differenze che caratterizzano il proprio gruppo di appartenenza?

È questa una domanda che Benhabib sottende a tutta la sua analisi e la risposta è positiva fintanto che si rimarrà fedeli a una sociologia riduzionista della cultura che non permette all'individuo (parte di un gruppo) di affrancarsi dalla cultura dominante o di quella che gli viene attribuita.

2.2.1 - Il risvolto narrativo della cultura e l'"atteggiamento normativo"

Nel suo progetto Benhabib intende sostanzialmente tracciare le linee guida di una politica che dia ascolto a quelle richieste di riconoscimento sempre più pressanti in una temperie culturale sempre più omogeneizzata e frammentata. Tale progetto fa riferimento a quel modello concettuale che prende ispirazione dai principi che regolano la democrazia deliberativa il cui ideale obiettivo, come scrive Joshua Cohen, è quello di:

> «to arrive at a rationally motivated *consensus* - to find reasons that are persuasive to all who are committed to acting on the results of a free and reasoned assessment of alternatives by equals»[376].

Su questi temi torneremo più avanti, per ora addentriamoci ad analizzare il concetto di cultura, secondo di Benhabib che ci porterà a quel risvolto narrativo, centrale per comprendere i fondamenti epistemologici della partecipazione discorsiva alla democrazia. L'aspetto narrativo è

---

[374] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale - Eguaglianza e diversità nell'era globale*, op. cit., p. 98.

[375] Si veda il caso di Shah Bano (§ 3.2.3.2) e quello del velo in Francia (§ 3.2.3.1). Cfr Shachar A., *The puzzle of interlocking power hierarchies - Sharing the pieces of jurisdictional authority*, in Harvard Civil Rights - Civil Liberties Law Review, Vol. 35, n. 2 (2000), pp. 387-426.

[376] «Arrivare ad un *consenso* razionale e motivato al fine di trovare ragioni che **devono essere il più possibile** convincenti per tutti coloro che sono impegnati ad agire in base ai risultati, di una valutazione ragionata e libera, proposti da **individui uguali** tra loro». (Mia la trad.) [Cohen J., *Deliberation and democratic legitimacy*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, p. 75 (pp. 67-92)]. Su questo punto Cohen precisa che «Even under ideal conditions there is no promise that consensual reasons will be forthcoming. If they are not, then deliberation concludes with voting, subject to some form of majority rule». («Anche in condizioni ideali non vi può essere alcuna promessa che saranno introdotte, nelle decisioni finali, ragioni consensuali. Pertanto se queste non lo saranno la deliberazione si concluderà con il voto, una pratica adottata in diverse forme di governo della maggioranza»). (Mia la trad.) [Ibidem]. Il ricorso a pratiche di legittimità attraverso il consenso unanime, all'interno del modello deliberative, è stato oggetto di indagine e critica da parte di Bernard Manin in *On legitimacy and political deliberation*, [Political Theory, Vol. 15, n. 3 (1987), pp. 359-361 (pp. 338-368)].

così importante che porterà l'autrice a parlare di partecipazione di tutti alla vita democratica perché è nella narrazione che tutti siamo uguali e capaci di parlare-ragionare-valutare. Infatti

> «gli esseri umani identificano quel che fanno nella misura in cui raccontano una storia, forniscono di ciò che compiono un resoconto; inoltre, tutte le culture valutano il mondo che ci circonda ricorrendo a una serie di opposizioni quali buono/cattivo, giusto/ingiusto, sacro/profano. Non si tratta del solo fatto che le azioni si costituiscono in termini narrativi; disponiamo anche di narrazioni di secondo grado che ci portano a qualificare e classificare quel che facciamo alla luce di queste valutazioni culturali»[377].

La critica di Benhabib all'essenzialismo culturale è fondata sulla «prospettiva narrativa delle azioni e della cultura che l'informa»[378].

Gli individui, in quanto "esseri culturali" che sperimentano tradizioni, storie e riti comuni attraverso descrizioni condivise e "controverse", fanno della cultura un *costrutto narrativo*.

La cultura è un *costrutto narrativo* perché essa si manifesta attraverso *descrizioni narrative controverse*. **Ciò accade per due principali ragioni: la prima** è legata alle relazioni e alle azioni umane che nascono grazie a una duplice interpretazione e in stretto rapporto di interconnessione tra loro (Benhabib parla di una duplice *ermeneutica*):

> «identifichiamo *ciò* che facciamo attraverso la *descrizione* che ne diamo; la parola e l'atto sono ambedue originari, nel senso che pressoché ogni azione umana che [...] sia socialmente significativa, viene colta come un certo *tipo di azione* attraverso le descrizioni che gli individui agenti o gli altri ne forniscono»[379].

Ogni azione umana, che abbia un certo rilievo, interesse e non sia casuale, è validata e identificata attraverso la ***descrizione*** che ne si dà (per Benhabib siamo di fronte ad *atti del primo ordine*). Per tale ragione la *parola* e l'*atto* sono *originari*. È attraverso le descrizioni fornite dagli "individui agenti" che ogni azione umana diventa "socialmente significativa".

Ciò accade anche quando c'è *disaccordo* tra l'osservatore[380] e l'agente sociale[381]. Fintanto che sarà l'osservatore a imporre dall'esterno una sua *unità* e *coerenza* alla cultura intesa semplicemente come oggetto di osservazione, l'essenzialismo culturale avrà vita facile e radicherà le sue radici nella prospettiva di chiudere i confini, mirare alla *conservazione della coesione culturale*[382] annullare le differenze[383].

---

[377] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 141.
[378] Ivi, p. 23.
[379] Ivi, p. 25.
[380] L'osservatore, nella definizione di Benhabib, è «colui che cerca di comprendere e controllare, classificare e rappresentare la cultura degli altrui». [Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 141].
[381] Qui trova giustificazione la tesi di Benhabib a cui si è fatto cenno in precedenza a proposito della *prospettiva narrativa delle azioni e della cultura* che contraddistingue la sua critica all'essenzialismo culturale: «A mio avviso, ogni analisi delle culture, che sia empiricamente o normativamente orientata, deve cominciare col distinguere il punto di vista dell'osservatore sociale da quello dell'agente sociale. L'osservatore sociale - si tratti del narratore o del cronista del diciottesimo secolo; del generale, del linguista o del riformatore educativo del diciannovesimo secolo; ovvero dell'antropologo, dell'agente segreto o dell'operatore per lo sviluppo del ventesimo secolo - è colui che, con le *élites* locali, impone unità e coerenza alle culture in quanto entità oggetto d'osservazione». [Ivi, p. 23].
[382] Si veda, su questo punto, il confronto tra Michael Walzer e Seyla Benhabib analizzato nel § 4.4.2.

La **seconda** motivazione, per la quale si può asserire che la cultura è un *costrutto narrativo* che si manifesta attraverso *descrizioni narrative controverse*, è da rintracciarsi nel fatto che le azioni e le *interazioni* umane sono fondate non soltanto sulle narrazioni ma anche sulla **valutazione** dell'atto stesso (e qui saremmo di fronte ad un *secondo ordine* di narrazioni). Se gli "attori" sono protagonisti di un atteggiamento valutativo nei confronti dei loro stessi atti, allora: «esiste un secondo ordine di narrazioni, il quale comporta un atteggiamento normativo verso le descrizioni degli atti del primo ordine»[384]. Riassumendo: ogni nostra azione, socialmente significativa, è resa valida dalla *descrizione* che se ne da. Questo è, per Benhabib, il primo ordine di narrazioni; tali descrizioni (o *narrazioni*) esprimono, al contempo, una valutazione (che gli stessi attori fanno verso i propri atti che hanno, in precedenza, descritto). È l'atto di valutare le proprie azioni (secondo ordine di narrazioni) che spinge ad un atteggiamento filosofico-politico **normativo**[385].

---

[383] «Ogni visione delle culture come totalità chiaramente descrivibili è una visione esterna, la quale genera coerenza allo scopo di comprendere e controllare». [Ibidem].

[384] Ivi, p. 25.

[385] Il filone della filosofia politica di tipo normativo sposta la riflessione dalla realtà così com'è (approccio realista) a come dovrebbe essere: qual è la migliore costituzione, la legge più giusta e il più giusto ordinamento che regola la vita dei singoli e delle comunità politiche? Come indicato da Jürgen Habermas in *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) il carattere normativo di un processo democratico è dato dalle regole della discussione. Le condizioni di una situazione discorsiva ideale necessarie per un consenso razionale devono rispondere a tale *atteggiamento* normativo e mirare all'uguaglianza di diritti, all'opportunità per tutti di prender parte al discorso, all'universalità e alla possibilità di una discussione paritaria. Orientato primariamente all'intesa e non al successo, nell'"agire comunicativo" il linguaggio ha pretese di verità ed è orientato all'intesa, al consenso e alla condivisione di opinioni e punti di vista razionali. La teoria democratica habermasiana predilige l'agire comunicativo ed è incentrata sul dialogo razionale e su premesse di tipo argomentativo.
Il saggio di Habermas *Theorie des kommunikativen Handelns* del 1981 è articolato in due volumi: a) Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns - Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, Bd. I.; trad. it., *Teoria dell'agire comunicativo - Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Il Mulino, Bologna 1986, Vol. I; b) Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns - Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* , Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981, Bd. II; trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo - Critica della ragione funzionalistica*, Il Mulino, Bologna 1986, Vol. II.
Sul tema del "realismo politico" si veda il saggio di Pierpaolo Portinaro (Università di Torino) *Il Realismo Politico* (1999). In *Modelli di filosofia politica* (2003) Stefano Petrucciani (Università di Roma "La Sapienza"), oltre ad una introduzione dei principali concetti che hanno caratterizzato la lunga storia della filosofia politica, approfondisce il tema dell'approccio normativo. [Cfr. Portinaro P. P., *Il realismo politico*, Laterza, Roma-Bari 1999; Petrucciani S., *Modelli di filosofia politica*, Giulio Einaudi Ed., Torino 2003].
In due recentissimi saggi pubblicati nel corso del 2014: *The Democratic Horizon* di Alessandro Ferrara (Università "Tor Vergata" - Roma) e *Democrazia* di Stefano Petrucciani, i due filosofi affrontano le problematiche chiave legate alle ragioni che sostengono la democrazia e ai motivi della sua crisi che, come osserva Ferrara, è «un'espressione che sento continuamente ripetere fin da quando ero studente». [Azzolini G., *Le ragioni della democrazia (e della sua crisi). Conversazione con Alessandro Ferrara e Stefano Petrucciani*, in MicroMega "Il Rasoio di Occam" - Filosofia/Filosofie, del 26 Gennaio 2015, p. 2. Il testo dell'intervista è disponibile nella versione PDF, all'indirizzo: http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/files/2015/01/conversazione-con-Alessandro-Ferrara-e-Stefano-Petrucciani.pdf, e sul sito: http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2015/01/26/le-ragioni-della-democrazia-e-della-sua-crisi-conversazione-con-alessandro-ferrara-e-stefano-petrucciani/]. L'analisi politico-filosofica sui rapporti tra morale e politica e sulla natura dell'agire politico conduce ad una riflessione più approfondita su quella che è, ancora oggi, ritenuta la forma di governo legittima per eccellenza: la democrazia. La riflessione sulle concezioni procedurali della democrazia, la revisione dell'approccio normativo-deliberativo, il tema della legittimità democratica e del rispetto per le decisioni prese democraticamente, i problemi di una *governance* internazionale e la "regressione oligarchica" della democrazia sono i temi al centro dei due saggi e della

La cultura, pertanto, sostiene l'autrice:

> «è l'orizzonte formato da queste posizioni valutative, mediante le quali l'infinita catena delle sequenze spazio-temporali viene suddivisa in "buono" e "cattivo", "sacro" e "profano", "puro" e "impuro". Le culture si formano attraverso opposizioni binarie perché gli esseri umani vivono in un universo valutativo»[386].

In sostanza la visione esterna della cultura (quella dell'osservatore sociale)[387] intende, nella sua totalità, dare una lettura di compattezza, unità e omogeneità con il duplice scopo di controllare e prevedere fatti ed eventi e, allo stesso tempo, avere nella comprensione un giudizio unitario[388]. Infatti intendere le culture come «totalità chiaramente descrivibili è una visione esterna, la quale genera coerenza allo scopo di comprendere e controllare»[389].

All'opposto, coloro che della cultura sono i protagonisti, partecipano a questa dall'interno e vivono l'esperienza di condividere tradizioni, storie e *descrizioni narrative* rinnegando proprio quella visione onnicomprensiva e totalizzante tipica dell'osservatore esterno.

Attraverso la difesa del costruttivismo sociale Benhabib guarda con fiducia e mette in primo piano non più l'osservatore sociale (o "narratore"), che dando una lettura soggettiva dei fatti li inserisce all'interno di una interpretazione unitaria e del tutto arbitraria, ma la figura (e il punto di vista) dell'agente sociale, di colui cioè che della cultura ne è protagonista e che attraverso la prospettiva narrativa delle azioni e della cultura costruisce il suo autonomo punto di vista e, al

conversazione tra i due autori. Se per Petrucciani la democrazia si fonda su "basi etiche universalistiche" e morali come il pari diritto di ciascuno a esprimere le proprie opinioni e il rispetto di ciascun individuo. Proprio nei "processi reali", che generalmente «non sono caratterizzati da un ampio tasso di ragionevolezza, discorsività e confronto, ma al contrario da irrazionalità e da grandi correnti di manipolazione dell'opinione» [Azzolini 2015, p. 9], è doveroso affermare una democrazia che sia radicata all'interno di un'etica della discussione e diventi «un ideale molto esigente, un punto di riferimento teorico normativo con cui guardare criticamente» a questi ultimi [Ibidem]. Per Ferrara è auspicabile che, pur rimanendo «fedeli all'idea che democrazia voglia dire obbedire alla normatività di un ordinamento politico» [Azzolini 2015, p. 10], si possano realizzare le due proposte elaborate nel suo saggio: l'idea di un "regime democratico multivariato" (*multivariate democratic polity*) e le "democrazie multiple" (*multiple democracies*). Al contrario «è proprio di regimi variamente oppressivi [...] costringerci a "non poter essere noi stessi" se vogliamo obbedire alle leggi». [Ibidem].

Il tema della *regressione oligarchica della democrazia* è oggetto del recente confronto tra Luciano Canfora (Università degli Studi di Bari) e Gustavo Zagrebelsky (Università di Torino): Canfora L., Zagrebelsky G., *La maschera democratica dell'oligarchia. Un dialogo*, (a cura di G. Preterossi), Laterza, Roma-Bari 2014.

Infine, per una sintetica e generale introduzione alla filosofia politica, ai suoi concetti, problemi e principali teorie, si vedano: a) Gatti R., *Filosofia politica. Gli autori, i concetti, i problemi*, La Scuola, Brescia 2011; b) Veca S., *La filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 2010 (Nuova Ed. aggiornata).

[386] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 25.

[387] Vedi *supra* nota 381.

[388] «La concezione secondo cui le culture sono totalità unitarie, armoniche, uniformi che si esprimono attraverso una sola voce narrativa, risponde [...] a una visione estrinseca delle culture, dove con "estrinseca" non mi riferisco all'angolo visuale dello straniero o di chi a quelle culture non appartenga. L'*outsider* è l'osservatore, in quanto è distinto da colui che agisce. Egli, che è uno "straniero" agli occhi del gruppo, può anche essere benissimo un *insider*, in quanto può comprendere appieno la complessità e le difficoltà della cultura alla quale gli viene negata l'ammissione». [Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 141].

[389] Ivi, p. 23.

tempo stesso, ha, dall'interno, quella visione della cultura che non è più percepita come una struttura monolitica e impenetrabile[390].

Nel riprendere la metafora di Charles Taylor, delle "reti di interlocuzione" (*webs of interlocution*), Benhabib rileva che:

> «We are born into webs of interlocution or into webs of narrative - from the familial and gender narratives to the linguistic one to the macronarrative of one's collective identity. We become who we are by learning to be a conversation partner in these narratives»[391].

Anche se inizialmente non è possibile scegliere la propria "rete" di appartenenza (in quanto, come ci ricorda Heidegger, la *Geworfenheit* ci appartiene) il compito di ciascuno è quello di imbastire (*weave*), attraverso racconti di storia vissuta, un Sé individuale unico ed esclusivo. La sua è una visione dialogico-narrativa che si discosta dall'essenzialismo culturale ed è caratterizzato da un impegno valutativo: essere e diventare un Sé, affrontare gli altri, imparare a dare risposte in qualsiasi situazione, dipende da quanto si è in grado di stare all'interno di "reti" o strati di "interlocuzione". Questa la ragione per la quale la cultura, seppur difficile da definire, è un concetto in continuo divenire e «gravido di connotazioni teoriche»[392]: un *costrutto narrativo*. Continuamente impegnato a spendere le proprie risorse per dare significato al suo vivere nel mondo, l'essere umano, in quanto essere culturale, fa esperienza delle sue storie, tradizioni, usi e costumi attraverso descrizioni narrative condivise e, allo stesso tempo, *controverse*. È in tale maniera e attraverso tale principio che le culture si sostengono e rinnovano. L'affermazione di Benhabib *le culture sono comunità conversazionali* è da intendersi nella prospettiva che una cultura deve includere tutti i partecipanti di tradizioni, credenze e rituali. Tali pratiche dovranno essere condivise affinchè anche altri interlocutori abbiano l'opportunità di partecipare alle conversazioni.

2.2.2 - Narrazione e processi deliberativi

In *La rivendicazione dell'identità culturale* il tema della narrazione ricorre spesso e, come già detto, è un tema cruciale per le argomentazioni benhabibiane[393]: da un lato l'affermarsi di

---

[390] Per Benhabib il protagonista della storia diventa una figura di riferimento importante. È lui e non più il narratore che deve analizzare, comprendere e interpretare i fatti di cui è testimone diretto. Da questa nuova capacità razionale, che rende autonomo e attivo l'individuo, al suo modo di intendere la democrazia deliberativa il passo è breve.

[391] «Nasciamo all'interno di reti di interlocuzione o di reti narrative - dai racconti familiari e di genere a quelli linguistici, sino alla macronarrativa della propria identità collettiva. Diventiamo ciò che siamo dopo aver imparato ad essere un interlocutore all'interno di queste narrazioni». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Sexual Difference and Collective Identities*, op. cit., p. 344].

[392] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 25, n. 4.

[393] «Mi si permetta di aggiungere anche che, in tutto l'arco del presente lavoro, userò i termini narrativo e narratività nell'accezione che essi possiedono nell'uso inglese corrente, a indicare un racconto o una descrizione più o meno coerenti» [Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 23, nota n. 3]. Già in *Sexual difference and collective identities: the new global constellation* (1999) Benhabib aveva esaminato il rapporto tra identità e

diverse narrazioni di sé permette l'emergere, anche all'interno della stessa cultura, di posizioni diverse e contrastanti, dall'altro, come sostiene anche Iris Marion Young, la narrazione rappresenta la conoscenza disponibile per la collettività, in un dato momento storico e sotto diversi punti di vista. Pertanto le culture sono sia l'espressione di questa continua ridefinizione di sé che cambia continuamente, sia del succedersi di continue narrazioni che si concretizzano all'interno di una prospettiva propriamente dialogica.

Questo è il motivo per il quale Benhabib crede fortemente che la dimensione della **democrazia deliberativa possa essere inclusiva delle diverse identità culturali**, che per loro natura non sono così diverse dallo schema dialogico-democratico della democrazia deliberativa. I processi di democrazia deliberativa potrebbero essere la sede appropriata per portare all'esterno questo processo continuo di narrazione, oggettivazione e auto-rappresentazione delle culture, includendo gli stessi processi, proposti dalle "altre" culture, nel dialogo politico. Il dialogo, quindi, non deve essere pensato come un processo interno alle singole culture. Se riconosciamo che le strutture della democrazia deliberativa sono essenzialmente simili a quelle dell'autodefinizione delle identità culturali, il passaggio da una discussione "privata" ad un dialogo "pubblico" si renderà possibile senza che le culture coinvolte debbano rinnegare la propria identità, né i membri rischiare di non essere riconosciuti come attori protagonisti del processo politico[394].

Pertanto le condizioni formali di una conversazione devono rispondere alle seguenti caratteristiche:

---

stile narrativo. [«I would like to suggest a "narrative" model of subjectivity and identity-constitution in place of the "performativity" model. My contention is that the narrative model has the virtue of accounting for that "surfeit of meaning, creativity and spontaneity" that is said to accompany iteration in the performativity model as well but whose mechanisms cannot actually be explained by performativity».(«Vorrei suggerire un modello di "narrazione" della soggettività e della costituzione dell'identità in sostituzione del modello di "performatività". La mia tesi è che il modello narrativo ha sia il merito di dar conto e spiegare la "sovrabbondanza di significato, la creatività e la spontaneità", sia apportare un proficuo vantaggio per accompagnare l'iterazione nel modello performativo come pure, ma qui i meccanismi non possono realmente essere spiegati, la performatività»)]. (Mia la trad.) [Benhabib S., *Sexual Difference and Collective Identities - The New Global Constellation*, in Signs: Journal of women in culture and society, Vol. 24, n. 2 (1999), p. 341 (pp. 335-361)].

[394] Il sistema di ampliamento dell'arena democratica tramite l'inclusione di più culture nel dibattito pubblico permette che, sempre più spesso, si passi da fenomeni culturali di chiusura, motivati dalla difesa e dall'affermazione di sé in opposizione all'*altro* da sé, a processi di ibridazione fra culture diverse. In un gioco di ampliamento democratico del dialogo politico, i cittadini possono decidere se proporre nuove narrazioni e rappresentazioni della propria cultura, che subiscono l'influenza del contatto con le altre presenti sulla scena politica, attraverso processi di intersezione. Anche i confini fra le diverse culture minoritarie e fra culture minoritarie e cultura dominante si confondono e diventano imprecisi. Nascono così processi di integrazione che non sono centrati sul livellamento delle differenze culturali giustificato da principi universalistici di base, in cui le culture minoritarie devono rinunciare ad una parte della propria identità (come le narrazioni) per essere riconosciute. Allo stesso tempo la cultura dominante non può concedere privilegi normativi, attraverso specifici interventi che rischiano di non essere egualitari, e che nel rafforzare il senso di appartenenza e l'individualità culturale creano un'illusoria integrazione. Benhabib confida nel tentativo di conciliare l'universalismo normativo con il pluralismo culturale, sostenendo le proposte della democrazia deliberativa e ridefinendo il concetto di "cultura" come entità dinamica e, seppur suddivisa al suo interno, sempre in dialogo con il *diverso*.

> «The equality of each conversation partner to partake in as well as initiate communication, their symmetrical entitlement to speech acts, and reciprocity of communicative roles: each can question and answer, bring new items to the agenda, and initiate reflection about the rules of discourse itself. These formal preconditions, which themselves require reinterpretation within the discursive process, impose certain necessary constraints upon the kinds of reasons that will prove acceptable within discourses, but they never can nor should they be required to, provide sufficient grounds for what constitute "good reasons"»[395].

Particolarmente interessante è la riflessione di Benhabib in merito alle "buone ragioni" da addurre (produrre) al fine di giustificare le proprie scelte e azioni: le ragazze musulmane, che in Francia sono state protagoniste del caso del "velo", appartengono ad una comunità la quale, se toccata da determinate decisioni nazionali, dovrebbe avere la possibilità di giustificare la propria posizione all'interno di un dialogo pubblico e poter presentare delle "buone ragioni" e spiegare il loro ragionamento ad altri gruppi nell'ambito della sfera pubblica. La partecipazione al processo deliberativo delle comunità culturali e religiose deve essere incoraggiata il più possibile e a ciascuno si deve dare la più ampia possibilità di accesso agli spazi pubblici per poter argomentare il proprio punto di vista. Secondo Benhabib, a diferenza di ciò che succede generalmente nelle attuali democrazie dove le decisioni scaturiscono dal dialogo tra "esperti" (giuristi, avvocati, teorici della politica ed esperti dell'educazione), la sfida che si deve porre è quella che le decisioni su determinati problemi, per poter essere il più possibile razionali e legittime, devono essere il frutto di processi di dialogo e di deliberazione pubblica. Così in *Toward a deliberative model of democratic legitimacy* (1996):

> «A more pluralistic conception of the public sphere and of civic identity than that displayed by the French public and authorities in the debate around the chador is perfectly compatible with, and in fact required by, the model of deliberative democracy and public dialogue developed in this essay»[396].

Anche questo impegno (produrre e presentare buone ragioni delle proprie scelte) è una delle caratteristiche innovative della democrazia deliberativa di Benhabib.

---

[395] «L'uguaglianza di ogni interlocutore a partecipare così come ad avviare la comunicazione, il loro diritto simmetrico ad atti linguistici e la reciprocità ad interpretare ruoli comunicativi: ciascuno può domandare e ottenere risposta, portare nuovi punti all'ordine del giorno e avviare una riflessione sulle regole del discorso stesso. Questi presupposti formali, che a loro volta richiedono una reinterpretazione all'interno del processo discorsivo, impongono alcuni vincoli necessari sul tipo di ragioni che risulteranno accettabili all'interno di discorsi ma non potranno né dovranno costituire una motivazione sufficiente per ciò che rappresentano le "buone ragioni"». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Another Universalism: on the unity and diversity of Human Rights*, in Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 81, n. 2 (2007), p. 17].

[396] «Una concezione più pluralistica della sfera pubblica e dell'identità civica di quella dimostrata dalle autorità francesi nel dibattito intorno allo chador è perfettamente compatibile, e di fatto richiesto, con il modello di democrazia deliberativa e di dialogo pubblico sviluppato in questo saggio». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, op. cit., p. 90].

2.2.3 - Il modello costruttivista della cultura proposto da Benhabib, l'idea di "rete di interlocuzione" avanzata da Charles Taylor e l'interpretazione della cultura di Will Kymlicka

Charles Taylor in *Sources of the Self - The making of the modern* identity (1989)[397] introduce il concetto di "rete di interlocuzione" attraverso il quale descrive le relazioni tra Sé, linguaggio, comunità. Per Taylor, così come per Benhabib, l'identità umana si forma solo attraverso reti di interlocuzione, vale a dire che si diventa ciò che si è (anche) grazie al fatto che si vive all'interno di una comunità fondata sul linguaggio. La formazione dell'identità del Sé è in stretto rapporto con determinati e diversi interlocutori «da un lato - sostiene Taylor - in rapporto a quei partner conversazionali che mi sono indispensabili per pervenire a un'autodefinizione; dall'altro in rapporto a coloro che sono per me decisivi per continuare a padroneggiare linguaggi di autocomprensione [...]. Un Sé esiste soltanto all'interno di quelle che io chiamo reti di interlocuzione»[398].

La cultura è quindi poter partecipare, con altri interlocutori, alla conversazione al fine di giungere a un sistema di significati condiviso e, allo stesso tempo, comprendere pratiche simboliche. Al fine di non stabilire un'egemonia culturale e politica che conferisca in maniera selettiva il diritto di esprimersi (esludendo alcuni e privilegiandone altri) è doveroso esaltare le capacità narrative dei propri partecipanti e permettere loro di porre domande e suggerire alternative. Il contenuto di ogni cultura rispecchia quel biunivoco rapporto, insito al suo interno, dato da "potere" e sua relativa capacità "narrativa" (il potere della narrazione). Infatti sono proprio le disparità che caratterizzano spesso l'accesso a questo tipo di "potere" a condizionare gli strumenti comunicativi e narrativi indispensabili per elaborare quella determinata cultura[399]. Pertanto ciascuna cultura rispecchia anche la storia, passata e presente, di lotte per il potere, di differenze, di riconoscimenti. Le culture non possono e non sono mai delle «totalità omogenee, ma si costituiscono attraverso le narrazioni e le produzioni simboliche

[397] Taylor C., *Sources of the Self - The making of the modern identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989; trad. it. *Radici dell'io - La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993. Nel presente lavoro le citazioni sono tratte dall'edizione italiana. Nel secondo capitolo di *La rivendicazione dell'identità culturale* Benhabib, nell'analizzare la posizione di Charles Taylor, ritiene che, nel suo saggio *Multiculturalismo e politica del riconoscimento* (1992), egli sia riuscito a sintetizzare bene i temi centrali della sua filosofia facendo riferimento proprio allo sviluppo della concezione intersoggettiva dell'identità basata su un modello dialogico di "reti di interlocuzione": «Taylor vede la cultura, al pari del linguaggio, come un complesso di pratiche discorsive che istituiscono un mondo, immergendosi nelle quali il Sé diviene ciò che è. Nella misura in cui tali pratiche discorsive sono essenziali per il senso d'identità, sostiene Taylor, i movimenti che perseguono la propria conservazione e la propria valorizzazione meritano il nostro appoggio». [Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 85].

[398] Ivi, p. 36.

[399] Che la cultura sia spesso ingabbiata e dipendente dal potere narrativo è dato dal fatto che è «l'interesse epistemico nel potere, vorrei dire, a portarci a mettere a tacere le opinioni discordanti e i punti di vista contraddittori, e a cedere alle dominanti narrazioni maestre riguardo a ciò che è la tradizione culturale, a chi vi è dentro e a chi viè fuori. L'interesse epistemico nel potere può essere esercitato dal capotribù come pure dal generale nemico, dall'antropologo alla ricerca della verità come pure dall'operatore per lo sviluppo alla ricerca del controllo sociale» [Ivi, p. 141].

dei propri membri, che le articolano attraverso la partecipazione a pratiche sociali complesse e significanti»[400] e coloro che sono attori e partecipano di una cultura devono saper interpretare quel complesso di descrizioni *antagonistiche* e allo stesso tempo *coerenti*. Se le culture sono un fenomeno in continuo movimento e il prodotto di evoluzioni, contatti, incontri e fusioni le valutazioni culturali «possono trasmettersi attraverso le generazioni soltanto mediante un impegno e una ridefinizione creativi e vitali»[401].

Risiede nella cultura, secondo il costruttivismo sociale, quella condizione che permette all'individuo di poter "scegliere" in piena autonomia. Infatti **il rispetto per la cultura e le tradizioni dei gruppi minoritari dà valore alla vita degli individui e al loro agire perché l'appartenenza ad una comunità giuridica di cittadini liberi ed uguali implica che il loro essere socializzati in una determinata forma di vita è la maggiore tutela alla loro integrità**.

In contrapposizione con il filosofo canadese Will Kymlicka (Queen's University - Kingston) e nemmeno tanto implicitamente con il liberalismo politico, Benhabib rivendica ruolo e funzioni di individui e gruppi (accomunati nei loro obiettivi) per determinare e influenzare, tramite le loro attività, scelte e adesioni culturali[402]. L'argomentazione della studiosa americana si potrebbe sintetizzare a partire da una domanda posta da Sandra Badin (Harvard University)[403]:

> «... se, in altre parole, è vero - come indubbiamente è - che alcune culture *né* provvedono i propri membri di un ventaglio di opzioni significative *né* le distribuiscono equamente tra tutti i membri [...] allora cosa dobbiamo farne del rapporto tra

[400] Ivi, p. 91.
[401] Ivi, p. 141.
[402] Il multiculturalismo è strettamente associato alla "politica dell'identità", alla "la politica della differenza" e alla "politica del riconoscimento". Ognuno di questi filoni di indagine condivide l'impegno a rivalutare quelle identità che non sono riconosciute e a mettere in risalto il cambiamento di modelli dominanti di rappresentazione e di comunicazione che tendono ad emarginare alcuni gruppi minoritari (Young 1990, Taylor 1992, Gutmann 2003). Il multiculturalismo è anche una questione di interessi economici e di potere politico. Infatti rivendica soluzioni a svantaggi economici e politici che gli individui soffrono a causa della loro condizione di minoranza. Cfr. Young I. M., *Justice and the Politics of Difference*, op. cit.; Taylor C., *The Politics of Recognition*, in Gutmann A. (a cura di), *Multiculturalism - Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1992; Gutmann A., *Identity in Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2003.
[403] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit. pp. 98-99. L'autrice alla nota n. 8 di *Dalla redistribuzione al riconoscimento? Il mutamento di paradigma della politica contemporanea*, (Cap. II) cita un manoscritto della politologa e avvocato della Edmond J. Safra - Center for Ethics (Harvard University) Sandra Badin critica del pensiero politico di Will Kymlicka. Cfr. Badin S., *Kymlicka's liberal theory of multicultural rights - A critical examination*, dattiloscritto 1999. Nei suoi lavori la studiosa di Harvard pone alcune questioni fondamentali: a) Un impegno verso i principi liberali comporta il rispetto delle differenze culturali? In caso affermativo, in che misura si dovrebbe estendere? E quale forma dovrebbe prendere? b) È possibile esercitare la "**difesa culturale**" quando si è coinvolti in un'azione penale? c) Cosa vuol dire il "libero esercizio della cultura"? Che tipo di diritto è? Cosa include? Quali sono i suoi limiti?
Il tema della "difesa culturale" come istituto per la tutela delle minoranze etnico-culturali e la sfida delle istanze minoritarie poste su base culturale sono due filoni di ricerca in grande evoluzione. Qui vogliamo solo segnalare tre interessanti saggi apparsi recentemente sulla Rivista "Ragion Pratica": a) Bernacchi E., *L'istituto della «cultural defense» nei casi di violenza contro le donne: un utile strumento per proteggere le minoranze o un dispositivo pericoloso nella promozione dei diritti delle donne?*, in Ragion Pratica, Vol. 40 (2013), pp. 105-114; b) Ceva E., *Regole, esenzioni e coscienza*, in Ragion Pratica, Vol. 40 (2013), pp. 71-96; c) Belvisi F., *A proposito del riconoscimento delle istanze culturali che provengono dalle minoranze*, in Ragion Pratica, Vol. 40 (2013), pp. 115-127.

> l'appartenenza *di un individuo alla propria* cultura societaria e la realizzazione della libertà individuale?»[404].

In breve: dove va a finire la tanto rivendicata libertà individuale se poi l'individuo deve sottostare comunque alla propria cultura societaria? A tali interrogativi sia le argomentazioni di Kymlicka che le tesi del liberalismo non riescono a rispondere. Tali difficoltà sono evidenziate da Benhabib attraverso due osservazioni che, a nostro parere, mettono in difficoltà i fondamenti epistemologici del liberalismo politico e ne fanno emergere due aporie: **a)** se è vero che il liberalismo è fondato sul valore dell'autonomia individuale cioè su quel valore che consente all'individuo di compiere scelte libere e consapevoli, un primo problema è intendersi su cosa significa realmente *autonomia individuale*. Se tale *autonomia individuale* risiede in quella libertà che ci permette di «esaminare e modificare gli stili di vita che la nostra cultura societaria ci rende disponibili»[405] allora siamo di fronte ad una falsa autonomia[406]. Se da un lato le istituzioni e le politiche pubbliche, al fine di garantire libertà e parità per (e tra) tutti i cittadini, offrono (come propone Kymlicka) pari condizioni sia di accesso che di appartenenza alla cultura societaria, è vero, dall'altro, che l'autonomia individuale e la libertà del cittadino è comunque subordinata alle scelte fatte dalla *cultura societaria*; **b)** se comunque accettiamo che per il liberalismo politico il valore della cultura è dato dal fatto che ci permette di avere a disposizione una molteplicità di scelte e accettiamo che sia questa (cultura) a stabilire i parametri entro i quali dobbiamo incanalare il nostro progetto di vita, allora si può giustamente affermare - insieme a Benhabib - che non c'è nessun motivo per cui si debbano privilegiare le *culture nazionali* rispetto a quelle degli immigrati o dei gruppi minoritari perché anche questi ultimi hanno una propria cultura di appartenenza.

Il problema è duplice poiché entrambe le soluzioni o conclusioni alle premesse sono, secondo la politologa di Yale, incongruenti: 1) se si premette che per il liberalismo politico il valore della cultura è insito nel fatto che questa sia una condizione che permette scelte individuali, concludere (come fa Kymlicka) che per l'individuo tale possibilità si possa realizzare solo nella cultura societaria vuol dire «trasformare troppo precipitosamente un argomento filosofico generale circa le condizioni della scelta e della libertà individuali in proposte a sostegno di determinate istituzioni e politiche»[407]; 2) se il diritto alla cultura è subordinato al diritto degli individui ad accedere autonomamente a diverse possibilità di scelte disponibili nell'arco di una vita, allora **non si possono *ammettere* distinzioni di valore tra differenti culture.**

---

[404] Benhabib S., *Rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit. p. 99.
[405] Ivi, p. 97. L'autrice cita da: Kymlicka W., *States, nations, and cultures*, [Spinoza Lectures – The University of Amsterdam], Van Gorcum, Assen 1997, p. 75.
[406] Kymlicka, infatti, ritiene che è la cultura societaria (*cultural groups*), nella sua autonomia, a compiere una serie di scelte che mette successivamente a nostra disposizione.
[407] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit. p. 98.

L'obiettivo invece di ogni politica pubblica deve essere quello di tutelare tutte le culture e permettere ai loro membri di contribuire ad arricchirle. Allo stesso tempo, deve esserci la possibilità di poterne anche "sovvertire" le condizioni iniziali. Il diritto di appartenenza ad una cultura è inviolabile ma, allo stesso tempo, presuppone anche il diritto di potersi opporre alle diverse proposte culturali prescritte dall'educazione ricevuta, «avanzate dalla nazione ovvero dalla comunità familiare o religiosa a cui si appartiene»[408]. L'autonomia per i membri dei gruppi culturali, infatti, diventa un miraggio se non è loro concesso di partecipare alla lotte culturali attraverso le quali si intende cambiare certune tradizioni e regole culturali[409].

Non meraviglia la conclusione caustica di Benhabib nei confronti di Kymlicka:

> «rispetto a questo modello di riferimento, l'interpretazione della cultura di Kymlicka si presenta notevolmente statica e conservazionista»[410].

In prospettiva (per gli sviluppi del presente lavoro ed in particolare per la concezione della legittimità democratica che analizzeremo avanti) possiamo concludere questo paragrafo affermando che il modello costruttivista della cultura proposto da Benhabib tende a stabilire un equilibrio tra la granitica omogeneità della cultura, propria della cosiddetta "cultura societaria", e la molteplicità delle culture "minoritarie" proprie di gruppi, etnie e comunità religiose. Lo scopo è quello di comprendere i fondamenti epistemologici della differenza culturale. Come vedremo più avanti il passaggio che Benhabib intende compiere attraverso il suo modello non è semplicemente legato al riconoscimento dei gruppi culturali minoritari, la sua vuole essere una riflessione molto più articolata e profonda che intende preparare il terreno per fondare le procedure di deliberazione democratica, uno strumento (inizialmente mutuato da Habermas), attraverso il quale l'individuo, libero e razionale, può aspirare alla completa autodeterminazione delle sue decisioni. L'intento è quello di rendere possibile per tutti il riconoscimento di persona giuridica garantita nella propria libertà individuale e consapevole dei propri diritti. Ciò è possibile grazie al trasferimento, del compito di attuare politiche rispettose della libertà individuale, dalla discussione sulla politica della differenza culturale alle premesse normative che regolano le procedure della deliberazione democratica. Sarà questo il passaggio teoretico che, come vedremo più avanti, giustificherà il suo modello di democrazia discorsiva.

Se il problema della consapevolezza dell'esistenza di diverse culture e gruppi etnici e della loro affermazione, all'interno di una stessa comunità politica, potrebbe essere risolto con la 'semplice' richiesta di una idonea legislazione giuridica costruita su misura e in grado di tutelare

---

[408] Ivi, p. 99.

[409] Si vedano i casi: a) "L'affaire du foulard" in Francia (§ 3.2.3.1); b) Il caso giudiziario Shah Bano in India (§ 3.2.3.2); c) Il caso dell'insegnante tedesca Fereshta Ludin (§ 3.2.3.3).

[410] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit. p. 99.

l'autonomia di tutti i componenti del gruppo o della minoranza (vedi il caso del Quebéc)[411], il problema speculare della tutela e della comprensione delle differenze culturali deve essere affrontato dai processi di deliberazione democratica che appaiono da un lato più elastici e dall'altro più inclusivi.

Naturalmente i codici narrativi consolidati all'interno delle diverse culture «define our capacity to tell the story in very different ways; they limit our freedom to "vary the code"»[412].

Si comincia a delineare il pensiero politico di Benhabib: per un verso ella si prefigge di approfondire, per così dire, la 'semplice' richiesta giuridico-legislativa che tuteli l'autonomia individuale all'interno del gruppo (e di un singolo gruppo all'interno della più ampia comunità politica), dall'altro intende analizzare e risolvere, attraverso processi di deliberazione pubblica, il problema di come comprendere, salvaguardare e difendere le differenze culturali in senso più ampio.

2.3 - Il punto di vista universalistico e l'etica del discorso di Benhabib. La distinzione tra: regime razionale-argomentativo, regime narrativo-pratico razionale e rapporti tra universalismo interattivo/Altro generalizzato/Altro concreto[413]

L'inclusione democratica da un lato e la continuità e la conservazione delle culture dall'altro non si escludono vicendevolmente. A parere di Benhabib se non fosse possibile conseguire

---

[411] A partire da quello paradigmatico tra Charles Taylor e Jürgen Habermas, negli anni '90 del XX secolo, sul complesso tema del *riconoscimento* si è aperto un serrato dibattito internazionale. Le analisi filosofico-legislative di Taylor sul caso del Quebéc canadese hanno permesso lo sviluppo di queste indagini. Cfr. Taylor C., Habermas J., *Multiculturalism and 'the politics of recognition'*, Princeton University Press, Princeton 1992, trad. it. *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli Editore, Milano 2008.

[412] «Definiscono la nostra capacità di raccontare la nostra storia in modi molto diversi, limitando anche la nostra libertà di "variare il codice"». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Sexual Difference and Collective Identities*, op. cit., p. 344].

[413] La riflessione sulla prospettiva dell'*Altro generalizzato* ha la sua origine più di ottanta anni fa, nel 1934. È in quell'anno che vede la luce una delle opere più importanti del filosofo, sociologo e psicologo statunitense George Herbert Mead (South Hadley, 1863 - Chicago 1931): Mead G. H., *Mind, Self & Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1934; trad. it., *Mente, Sé e Società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Editrice Universitaria Giunti-Barbèra, Firenze 1966. Nel 1981 Habermas riprende questo concetto nel suo *Theorie des kommunikativen Handelns* (trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, 1986). Seyla Benhabib, nell'ambito di tre suoi saggi (e con delle differenze che vedremo) rielabora la posizione del filosofo tedesco confrontando il *punto di vista* dell'*Altro generalizzato* con quello dell'*Altro concreto*. Si vedano: a) Benhabib S., *The Generalized and the Concrete Other - The Kohlberg-Gilligan controvers and feminist theory*, in Praxis International, Vol. 5, n. 4 (1985), pp. 402-424; b) Benhabib S., *Situating the Self - Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York 1992; c) Benhabib S., *Another Universalism - On the Unity and Diversity of Human Rights*, in Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 81, n. 2 (2007), pp. 7-32; Disponibile on-line in versione PDF all'indirizzo: http://www.yale.edu/polisci/sbenhabib/papers/On-the-Unity-and-Diversity-of-Human-Rights.pdf; ora inserito anche in Benhabib S., *Dignity in adversity. Human rights in troubled times*, Polity, Cambridge-Malden 2011, pp. 57-76. Questo saggio è stato presentato per la prima volta, come discorso presidenziale, al Convegno dell'*American Philosophical Association* tenutosi a Washington D.C. il 29 dicembre 2006 e successivamente pubblicato nel novembre 2007.

insieme ampliamento dell'inclusione democratica (intesa come parità democratica) e mantenimento della propria specificità culturale si dovrebbe optare per il primo. Infatti il pluralismo culturale viene favorito proprio dalla combinazione positiva tra parità democratica e prassi deliberative da un lato e «sperimentazione culturale e i nuovi progetti giuridici e istituzionali»[414] dall'altro. Così come si evince in particolare dalle sue **opere più recenti**[415], l'autrice americana unisce nelle sue trattazioni riflessioni di carattere "empirico" e argomentazioni di carattere "normativo" per dimostrare che un modello di democrazia deliberativa (che di seguito si andrà a delineare) può includere sia riflessioni di politica culturale che argomenti di carattere universalista, tanto da poter affermare che: «sostengo che una visione modernista delle culture come controverse creazioni di senso e una visione universalista della democrazia deliberativa si completano vicendevolmente»[416].

Anche in passato, così come si evince da una sua opera più remota *Situating the Self* (1992)[417], Benhabib è riuscita in questa operazione di conciliare due concezioni apparentemente distanti. In quel caso l'universalismo morale e l'universalismo politico, se propriamente analizzati, si potevano rapportare fra loro

> «con il riconoscimento *di* e il rispetto *per* la negoziazione democratica di certe forme di differenza, che [...] ho cercato di provare mostrando come l'universalismo possa rendere sensibili e ricettivi alle differenze di genere»[418].

Il rapporto tra universalismo e pluralità delle culture[419] sarà l'oggetto d'indagine del presente paragrafo e un paio di interrogativi, che la stessa Benhabib si pone all'inizio del suo *La*

---

[414] Benhabib S., *The Claims of Culture - Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002; trad. it., *La rivendicazione dell'identità culturale - Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 10.

[415] a) Benhabib S., *The Claims of Culture - Equality and Diversity in the Global Era* (2002); b) Benhabib S., *The Rights of Others - Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; trad. it., *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006; c) Benhabib S., *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford 2006; trad. it., *Cittadini globali - Cosmopolitismo e democrazia*, Il Mulino, Bologna 2008.

[416] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit. p. 11.

[417] Nel presente lavoro si è fatto riferimento a: Benhabib S., *Situating the Self*, op. cit., in particolare il Cap. V: *The generalized and the concrete other*, pp. 148-177.

[418] Benhabib S., *Rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit. p. 11. [Il corsivo è mio]. In questo volume, tiene a sottolineare l'autrice, diversamente che in *Situating the Self* (1992), «Mi occupo di forme di differenza originantesi soprattutto da forme di vita e pratiche culturali condivise: non il *genere*, bensì la *cultura* costituisce il fuoco delle mie riflessioni, sebbene a mio avviso vi sia una profonda e inevitabile relazione tra la diversità culturale e le differenze legate al genere» [Benhabib 2005, p.11].

[419] A partire dalla fine degli anni '70 del secolo scorso nel dibattito contemporaneo hanno avuto un considerevole sviluppo i temi legati all'identità culturale, all'interculturalità, alle relazioni interculturali e ai "*cultural studies*". L'aumento, negli ultimi quarant'anni, di riviste specializzate è la testimonianza dell'espansione di questo fenomeno (prevalentemente in area anglosassone). Tra le più autorevoli possiamo menzionare: 1) Media Culture & Society (**1978,** Sage Publications - University of Westminster - UK); 2) Journal of Intercultural Studies (**1979,** Routledge Taylor & Francis Group - Deakin University - Australia); 3) European Journal of Communication (**1985**, Sage Publications - Northumbria University - UK; University of Minho - Portugal; Ghent University - Belgium; University of Amsterdam – Netherlands); 4) Cultural Studies (**1986,** Routledge Taylor & Francis Group - University of North Carolina - USA); 5) Continuum: Journal of Media & Cultural Studies (**1986**, Routledge Taylor & Francis Group - Edith Cowan University - Australia); 6) Journal of African Cultural Studies (**1988**, Routledge

rivendicazione dell'identità culturale, guideranno la nostra riflessione: a) è possibile conciliare l'universalismo normativo con una visione pluralista che indaga l'aspetto conflittuale delle culture? b) si potrebbe affermare che l'universalismo sia etnocentrico?

Prima di tentare una risposta a questi interrogativi dobbiamo premettere che, per la filosofa americana, la cultura come narrazione è compatibile con il suo intento di continuare a difendere l'etica del discorso. Nella domanda se la posizione universalistica sia etnocentrica vi è l'interrogativo, ancora più profondo, su ruolo e rapporti della cultura con l'identità umana all'interno della prospettiva dei "dialoghi culturali complessi".

Il ruolo dell'universalismo nella ricerca di risposte alle rivendicazioni di carattere culturale e religiosa da un lato, e la fondazione di forme di "auto-governo" democratico dall'altro, sono due aspetti presenti sin dai primi scritti di Benhabib[420] e sono strettamente collegati ai principi dell'etica del discorso habermasiani e alle regole che dovrebbero disciplinare una società multiculturale.

Nei paragrafi seguenti analizzeremo l'evoluzione del pensiero di Seyla Benhabib su queste tematiche e il confronto con il suo primo referente teorico Jürgen Habermas.

2.3.1 - Il valore decontestualizzante della comunicazione linguistica: l'etica del discorso in funzione universalista

In *Situating the Self* (1992) Benhabib aveva tentato di definire i fondamenti normativi su cui si fonda la politica culturale delle società capitalistiche. Questi corrispondono a norme che implicano il *rispetto universale* e la *reciprocità egualitaria,* come principi guida dell'interazione umana nell'alveo dell'etica del discorso[421]. Come già argomentato da Habermas in *Etica del*

Taylor & Francis Group - School of Oriental and African Studies - London); 7) Journal of Latin American Cultural Studies (**1991**, Routledge Taylor & Francis Group - University of London - UK); 8) International Journal of Cultural Studies (**1997,** Sage Publications - Curtin University - Australia & Cardiff University - Wales); 9) International Journal of Intercultural Relations (**2007,** Elsevier - Victoria University of Wellington - New Zealand). [In grassetto l'anno di fondazione].

[420] Già in *Situating the Self* (1992), nell'ambito della riflessione sul modello discorsivo che pone l'accento sull'assenza di limitazioni ideali al contenuto discorsivo e sul conseguente maggior peso della proposta individuale nell'etica comunicativa, l'autrice inizia a distinguere tra universalismo *universalista* e universalismo *sostituzionalista*. Mentre nel primo si possono rintracciare peculiari aspetti riconducibili al modello discorsivo, nel secondo - attraverso il quale Benhabib definisce l'universalismo di Kant e Rawls - l'oggetto del discorso si limita semplicemente a definire, insieme agli altri, quale diritto, aspetto della vita comunitaria o principio di società giusta debba diventare legge universale. Se da un lato questa soluzione ha il vantaggio di giungere ad una scelta più precisa e *determinata*, dall'altro limita il processo della *conversazione* e l'espressione identitaria degli individui. «Le teorie morali sostituzionaliste - conclude Benhabib - vedono gli individui non come altri concreti, bensì come altri generici» [Benhabib 2005, p. 34]. Come approfondiremo più avanti sarà questo un punto cruciale nella riflessione dell'autrice americana in quanto proprio sulla distinzione tra *altro concreto* e *altro generalizzato* si consumerà il distacco Habermas.

[421] In un intervento presentato all'American Philosophical Association (Washington, 29 dicembre 2006), Benhabib chiarisce che «Discourses, to be distinguished from bargaining, cajoling, brain washing, or coercive manipulation, are dependent upon certain formal conditions of conversation: these are the *equality* of each conversation partner to partake in as well as initiate communication, their *symmetrical* entitlement to speech acts, and *reciprocity* of

discorso (1983)[422], le norme che regolano gli assetti istituzionali sono valide solo se tutti coloro che sono coinvolti in questi processi e ne accettano le conseguenze hanno diritto a partecipare a

communicative roles: each can question and answer, bring new items to the agenda, and initiate reflection about the rules of discourse itself». («I discorsi che sono una cosa diversa rispetto alle trattative, alle persuasioni, al lavaggio di cervello o alle manipolazioni coercitive, dipendono da determinate condizioni formali della conversazione: l'*uguaglianza* di ciascun interlocutore, che può intraprendere e partecipare alla comunicazione; *simmetrica* facoltà di ricorrere ad atti linguistici e la *reciprocità* dei ruoli comunicativi: ognuno può formulare domande e offrire risposte, aggiungere nuovi temi all'ordine del giorno del dibattito e avviare una riflessione sulle regole del discorso stesso». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Another Universalism - On the Unity and Diversity of Human Rights*, in Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 81, n. 2 (2007), p. 17 (pp. 7-32)]. Ora inserito anche in Benhabib S., *Dignity in adversity. Human rights in troubled times*, Polity, Cambridge-Malden 2011, pp. 57-76.
Inoltre è chiaro come attraverso il concetto di validazione ricorsiva Benhabib pone le basi per il concetto di iterazione democratica.

[422] Negli anni '60 dello scorso secolo, Jürgen Habermas si concentra soprattutto sul tema della comunicazione tra gli uomini, influenzato dalla cosiddetta "svolta linguistica" e dalla "teoria del linguaggio" (sia ermeneutica, sia analitica). Con la nascita di questo nuovo interessamento, Habermas abbandona la ricerca precedente sull'individuo inteso come entità solitaria e autosufficiente in diretta interazione con l'ambiente. Al cuore della "nuova" riflessione habermasiana sta un soggetto pubblico e linguisticamente strutturato in una comunità linguistica nella quale si forma la coscienza dei singoli individui. Questa "svolta" avviene soprattutto con il saggio *Teoria dell'agire comunicativo* (del 1981), in cui è elaborata una teoria "pragmatica" del linguaggio che indaga il rapporto che intercorre tra il linguaggio e chi lo utilizza. In questo nuovo capitolo della sua filosofia, Habermas intraprende un confronto serrato con il suo amico e collega Karl Otto Apel. Entrambi ritengono che chiunque partecipi a un'argomentazione razionale deve presupporre implicitamente alcune pretese universali di validità: 1) giustezza (*Richtigkeit*): ogni dialogante deve rispettare le norme della situazione argomentativa: ad esempio, ascoltare le tesi altrui o ritirare le proprie, qualora si siano dimostrate false; 2) verità (*Wahrheit*): ogni dialogante deve formulare enunciati esistenziali appropriati; 3) veridicità (*Wahrhaftigkeit*): ogni dialogante deve essere sincero e convinto dei propri asserti; 4) comprensibilità (*Verständlichkeit*): ogni dialogante deve parlare in modo aderente al senso e alle regole grammaticali. Se anche una sola di queste quattro pretese non è soddisfatta, allora crolla la possibilità di un'intesa tra gli interlocutori. Naturalmente, queste pretese implicano che la comunicazione avvenga tra soggetti liberi, senza condizionamenti, autorità o interessi, ma soltanto sulla base della capacità di convincimento delle ragioni migliori. Tutte queste pretese hanno un valore etico oltre che logico: a tal punto che esse danno vita a una vera e propria "etica del discorso" (Diskursethik); quando tutte le pretese sono soddisfatte, si ha la "situazione discorsiva ideale", cioè un modello di società giusta incentrata sull'uguaglianza dei dialoganti.
Una società così organizzata coincide col un modello di comunità democratica composta da individui uguali, liberi e dialoganti su questioni collettive nel tentativo di risolvere razionalmente i propri conflitti di interessi. Nell'ottica di Habermas e Apel, l'etica del discorso è un'etica cognitivistica (che fonda razionalmente le norme etiche), deontologica (che fa riferimento a principi inaggirabili), formalistica (stabilisce principi procedurali, non contenuti), universalistica (valida per tutti gli esseri dotati di ragione) e postkantiana (l'etica non è, kantianamente, una faccenda morale riguardante il singolo individuo, ma piuttosto una questione pubblica che coinvolge tutti i dialoganti). In termini weberiani, poi, l'etica del discorso è un'etica "della responsabilità" e non "dei principi". Habermas lo si può considerare "universalista", poiché insiste sul valore decontestualizzante della comunicazione linguistica e sulla sua relativa capacità di superare i condizionamenti situazionali. Per descrivere in cosa consista l'etica del discorso, con il suo proposito di fondazione razionale dei principi dell'agire, lo stesso Habermas ne traccia il profilo, definendola come: a) deontologica, b) cognitivistica, c) formalistica, d) universalistica. Lo stesso Habermas in un saggio del 1994 a tal proposito si esprime così: «Che cosa vuol dire etica del discorso? In via preliminare vorrei illustrare il carattere deontologico, cognitivistico, formalistico ed universalistico dell'etica kantiana [...] I giudizi morali chiariscono come i conflitti d'azione si possono risolvere sulla base di un accordo razionalmente motivato. In senso lato, essi servono a giustificare le azioni alla luce di norme valide o la validità delle norme alla luce di principi degni di essere riconosciuti [...] A questo riguardo parliamo di un'etica "deontologica". Questa intende la giustezza delle norme o dei comandi in analogia con la verità di una proposizione assertoria [...] In questo senso noi parliamo anche di un'etica "cognitivistica". Questa deve poter rispondere alla domanda sul modo come si possano fondare le asserzioni normative [...] Sotto questo aspetto, noi parliamo di un'etica "formalistica". Nell'etica del discorso il posto dell'imperativo categorico viene preso dal procedimento dell'argomentazione morale [...] "Universalistica", noi chiamiamo, infine, un'etica la quale sostiene che questo principio morale (o uno simile) non solo esprime le intuizioni di una determinata cultura o di una determinata epoca, ma vale universalmente» [Cfr. Habermas J., *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, in Kuhlmann W. (a cura di), *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 7-9.].

quel *discorso pratico* dal quale quelle stesse norme sono originate. Il concetto della "validità" e dell'"intesa" sono principi fondamentali per comprendere l'etica del discorso di Habermas[423]. In *Teoria dell'agire comunicativo* egli sottolinea che «per spiegare che cosa intendo per "atteggiamento orientato all'intesa", devo analizzare il concetto di *Verständigung*»[424]. Perché si riesca a intraprendere un'interazione discorsiva i partecipanti devono intendersi tra loro stabilendo una duplice intesa (*Verständigung*): da un lato devono comprendere ciò che dice l'interlocutore, dall'altro devono essere in grado di raggiungere un'*intesa motivata* (ad esempio sulla verità o non verità di una data affermazione). Attraverso questa riflessione Habermas giunge a formulare un principio fondamentale: il raggiungimento di un'*intesa motivata,* cioè di un accordo su basi razionali, è il fondamento dell'interazione linguistica. Proprio in *Teoria dell'agire comunicativo* (1981) Habermas afferma: «L'atto linguistico dell'uno riesce soltanto se l'altro accetta l'offerta in esso contenuta prendendo posizione [...] con un sí o con un no su pretese di validità, criticabili in linea di principio. Sia *Ego* che avanza con la sua espressione un' istanza di validità, sia *Alter* che la riconosce o la respinge poggiano le proprie decisioni su ragioni potenziali»[425]. Tra i principali presupposti dell'agire comunicativo, quindi, c'è quello di dover raggiungere un'intesa valida nel discorso, non imposta dall'esterno ma raggiunta *comunicativamente* attraverso un fondamento razionale. Così come nel modello comunicativo, anche negli atteggiamenti della prassi quotidiana è l'intesa che attribuisce validità[426]: «i concetti del parlare e dell'intendersi si interpretano reciprocamente. Perciò possiamo analizzare le

[423] Nel III Cap. "Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione" di *Etica del discorso* (1983) ed in particolare nel II § "Il principio di universalizzazione come regola dell'argomentazione" (pp. 64-85), Habermas argomenta il suo pensiero al fine di fondare la validità dell'agire comunicativo dal punto di vista normativo. Infatti il tentativo «di fondare l'etica nella forma di una logica dell'argomentazione morale ha prospettiva di successo solo se possiamo identificare una speciale pretesa di validità connessa a precetti e norme [...]. Se le pretese di validità al plurale non si presentano già qui, nei contesti dell'agire comunicativo, cioè prima di ogni riflessione, non c'è allora da attendersi una differenziazione fra verità e giustezza normativa sul livello dell'argomentazione». [Habermas J., *Etica del discorso*, (a cura di E. Agazzi), Laterza, Roma-Bari 1993, p. 65].

[424] Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns - Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, Bd. I.; trad. it., *Teoria dell'agire comunicativo - Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Il Mulino, Bologna 1986, Vol. I, p. 395. Le citazioni nel presente lavoro sono tratte dalla traduzione italiana.

[425] Ivi, p. 396.

[426] È ulteriormente necessario chiarire che per Habermas la validità non è data dal semplice riconoscere un'asserzione come tale ma capire se quell'asserzione *merita* il riconoscimento, un riconoscimento ottenuto e sostenuto da *buone ragioni*: «il senso della validità consiste nel *meritare* il riconoscimento, cioè nella garanzia che nelle circostanze appropriate un riconoscimento intersoggettivo *può* essere prodotto». [Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo*, op. cit., p. 357]. Sempre a proposito di *significato* e *validità* il filosofo francofortese scrive: «Sulla base del controverso rapporto fra atti illocutivi e perlocutivi ho cercato di dimostrare che le azioni linguistiche, pur potendo essere impiegate in modo strategico, rivestono un significato costitutivo soltanto per le azioni comunicative. Rispetto alle interazioni strategiche l'agire comunicativo si contraddistingue per il fatto che tutti i partecipanti perseguono senza riserve i propri fini illocutivi per raggiungere un'intesa che costituisce la base per un coordinamento unanime dei progetti di azione perseguiti di volta in volta in modo individuale». [Ivi, pp. 405-406].

caratteristiche pragmatico-formali dell'atteggiamento orientato all'intesa sul modello dell'atteggiamento di partecipanti alla comunicazione»[427].

Attraverso i discorsi si sviluppano «procedure di *validazione ricorsiva*, tramite la quale norme e principi astratti vengono concretati e legittimati»[428]. I principi di *uguaglianza*, *reciprocità* e *simmetria* contribuiscono a fondare ed elaborare il modello discorsivo e, al contempo, sono clausole normative che devono essere validate (*validazione ricorsiva*) e giustificate (*giustificazione riflessiva*) nel discorso stesso[429].

Giustificazione e validazione all'interno del discorso sono due principi che corrono parallelamente: ciò che rende possibile una giustificazione di tipo normativo è la libertà comunicativa che ne è insita, perché un processo giustificativo è possibile se agli individui non è negato il diritto di approvare (o rifiutare) le reciproche *rivendicazioni* sulla base di ragioni di cui loro stessi possono accettare la validità.

Benhabib nel riprendere tali temi sposta la riflessione (inizia a distanziarsi da Habermas) su un'argomentazione discorsiva non più basata su un fondamento razionale (ad appannaggio di *parlanti competenti*[430]), bensì su norme ascrivibili al *rispetto universale* e alla *reciprocità egualitaria* grazie al riconoscimento del *diritto ad avere diritti* per tutti. È tale riconoscimento, che permette una giustificazione teoretico-discorsiva, che ci aiuta a comprendere quelle che sono le "buone ragioni" nei discorsi (le stesse cui l'autrice farà riferimento nel caso empirico del

[427] Ivi, p. 396.

[428] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit. p. 31. Nella *validazione ricorsiva* è in nuce il concetto di *iterazione democratica* che Benhabib andrà sviluppando nelle sue opere più recenti (Vedi *supra*, nota 3), in particolare: Benhabib S., *Iterazioni democratiche - Locale, Nazionale, Globale*, in Eadem, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, op. cit., pp. 137-169 (Cap. V). La riflessione sulle procedure di *validazione ricorsiva* rimanda anche al rapporto tra **democrazia deliberativa e ragione pubblica** (vedi *infra* § 2.4).

[429] A proposito del rapporto tra *significato* e *validità* all'interno del discorso così si esprime Habermas: «Sono costitutive dell'agire comunicativo soltanto quelle azioni linguistiche con le quali il parlante avanza pretese di validità criticabili. Negli altri casi, in cui un parlante persegue con atti perlocutivi fini non dichiarati sui quali il destinatario non può assolutamente prendere posizione, o in cui egli persegue fini illocutivi sui quali l'uditore, come dinanzi agli imperativi, non può prendere posizione *in maniera fondata*, rimane inattivo il potenziale, sempre racchiuso nella comunicazione linguistica, per un legame motivato dall'analisi di ragioni» [Cfr. Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo*, op. cit., p. 417]. Più avanti il filosofo tedesco sottolinea che nell'*agire comunicativo*, ed in particolare quando si tratta di un agire specificatamente linguistico e di tipo argomentativo, gli *agenti* pretendono rivendicazioni normative vale a dire "pretese di validità" (*Geltungsansprüchen*) che corrispondono a: "giustezza" (*Richtigkeit*); "veridicità" (*Wahrhaftigkeit*); "verità" (*Wahrheit*). «Nei nessi di agire comunicativo le azioni linguistiche possono essere sempre respinte sotto *ognuno* dei tre aspetti: sotto l'aspetto della giustezza che il parlante rivendica per la sua azione, facendo riferimento ad un contesto normativo (ovvero indirettamente per queste stesse norme); sotto l'aspetto della veridicità che il parlante rivendica per l'espressione delle esperienze soggettive a lui accessibili in maniera privilegiata; infine sotto l'aspetto della verità che il parlante rivendica con la sua espressione per un'enunciazione (ovvero per i presupposti di esistenza del contenuto di un enunciato)» [Cfr. Ivi, p. 419]. In particolare a proposito degli effetti *illocutivi* e *perlocutivi* del discorso così si esprime Habermas: «Faccio dunque rientrare nell'agire comunicativo quelle interazioni linguisticamente mediate nella quali tutti i partecipanti perseguono con le proprie azioni linguistiche fini illocutivi e *soltanto quelli*. Per contro considero come agire strategico mediato attraverso il linguaggio quelle interazioni nelle quali almeno uno dei partecipanti con le sue azioni linguistiche vuole produrre presso un interlocutore effetti perlocutivi». [Ivi, pp. 404-405].

[430] Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo*, op. cit. p. 395.

velo in Francia)[431]. A differenza di Habermas che limita la partecipazione all'agire comunicativo solo a chi è *razionalmente motivato* attraverso un'azione concordata con l'*altro*[432], Benhabib permette a tutti di entrare nel discorso e a tutti di potersi esprimere e partecipare grazie alla propria razionalità e capacità narrativa[433].

[431] Per Benhabib ciò che vale o non vale come "buone ragioni" (*good reasons*) all'interno di strutture discorsive validate ricorsivamente è legato alla libertà comunicativa. Ciò che, a suo parere, rende valida la pratica della giustificazione normativa è il fatto che gli esseri umani possono accettare o respingere le richieste degli altri solo sulla base di ragioni la cui validità è possibile esaminare e giustificare. Tale processo permette che le proposte e le azioni di tutti possano essere giustificate. Così scrive l'autrice in una nota a *Another Universalism* (2007): «In *The Claims of Culture* I addressed this question from within a mode of deliberative democracy and distinguished between "the syntax" and "semantics" of public-reason giving. Reasons, I suggested, would be counted as good reasons because they could be considered as being in the "best interest of all considered as moral and political beings". And to parse X or Y - a policy, a law, a principle of action - to be "in the best interests of all", would mean "that we have established X or Y through processes of public deliberation in which all affected by these norms and policies take part as participants in a discourse". [Benhabib S., *The Claims of Culture*, pp. 140 e ss.]. I said that there is no way to know in advance which semantically specific claims or perspectives may count as "good reasons". What discourse ethics, as well as deliberative democracy modeled on discourse ethics, rules out are *some kinds of reasons* - these are ones which cannot be syntactically generalizable». («In *La rivendicazione dell'identità culturale*, ho affrontato questa questione partendo da un modello di democrazia deliberativa e distinguendo tra «sintassi» e «semantica» dell'attribuzione della ragione pubblica. Le ragioni addotte - suggerivo - vanno giudicate "buone" nella misura in cui sono giudicate nel "migliore interesse di tutti in quanto soggetti morali e politici". E ritenere che X o Y - una politica, una legge, un principio di azione - sia "nel migliore interesse di tutti" implica che "si è determinato X o Y attraverso processi di deliberazione pubblica in cui tutti coloro che sono toccati da tali norme e politiche prendono parte a un discorso". [Benhabib S., *The Claims of Culture*, pp. 140 e ss.]. Ho dichiarato che non c'è la possibilità di conoscere in anticipo quali specifiche rivendicazioni o prospettive semantiche possano essere ritenute "buone ragioni". Al pari della democrazia deliberativa modellata sull'etica del discorso, ciò che l'etica discorsiva non accetta è *una determinata categoria di ragioni*: quelle che non possono essere sintatticamente generalizzate»). (Mia la trad.) [Benhabib S., *Another Universalism*, op. cit., p. 30, nota 32].

[432] La teoria dell'agire comunicativo di Habermas potrebbe essere così sintetizzata: «mentre nell'agire strategico uno *influisce* su un altro empiricamente, con la minaccia di sanzioni o la prospettiva di gratificazioni, per *indurlo* alla desiderata continuazione di un'interazione, nell'agire comunicativo uno viene *razionalmente motivato* dall'altro a un'azione concordata, e ciò in virtù dell'effetto illocutivo di collegamento che è proprio di una proposta linguistica». [Habermas J., *Etica del discorso*, op. cit., p. 66].
Attraverso la parte performativa (o illocutiva) dell'atto linguistico Habermas intende instaurare una *relazione intersoggettiva*. L'atto linguistico implica una relazione governata da regole ed ha «una natura peculiare: chi afferma qualcosa di fronte ad altri (per esempio, il darsi di un certo stato di fatto) contrae un impegno nei loro confronti (si impegna, se richiesto, a motivare la sua affermazione) ma, al tempo stesso, solleva anche una pretesa nei loro confronti (la pretesa che essi concordino con lui sulla descrizione della situazione, a meno che non abbiano validi motivi per dissentire)». [Petrucciani S., *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 74].

[433] In *Law's Republic* (1988) Frank Isaac Michelman (Harvard Law School - Harvard University) riassume bene i punti che distanziano Benhabib da Habermas su *giustificazione discorsiva* e *pretese di validità*, citando alcuni passaggi, della politologa di Yale, dal suo *Critique, norm, and utopia* (1986). Michelman osserva che Benhabib trae la sua nozione di validità (*notion of validity*) dall'esame critico della teoria della ragione comunicativa di Habermas. Infatti quest'ultimo «has contended that only "unconstrained dialogue" conducted under certain "ideal" conditions can hope to produce socially "valid" resolutions of controversial claims - that is, resolutions consisting of "rationally motivated consensus" as distinguished from "mere compromise or [...] agreement of convenience". Benhabib draws a special connection between this idea of "discursive justification of validity claims" and "the normative self-understanding of democracies that public decisions are reached by autonomous [...] citizens in a process of unconstrained exchange of opinions. [...] [T]he theory of communicative ethics is primarily concerned with norms of public-institutional life"». («... ha sostenuto che solo "il dialogo non vincolato" condotto a determinate condizioni "ideali" può sperare di produrre socialmente risoluzioni "valide" di controverse affermazioni, cioè risoluzioni costituite da un "consenso razionalmente motivato" e distinto dal "mero compromesso o [...] da un accordo di convenienza". Benhabib articola una speciale connessione tra questa idea di "giustificazione discorsiva di pretesa di validità" e "l'autocomprensione normativa delle democrazie attraverso cui le decisioni pubbliche sono raggiunte in maniera autonoma [...] dai cittadini all'interno di un processo di scambio di opinioni senza vincoli. [...] La teoria dell'etica comunicativa si occupa principalmente delle norme della vita pubblica-istituzionale»). (Mia la trad.) [Michelman F. I., *Law's Republic*, in The Yale Law Journal, Vol. 97, n. 8 (1988), p. 1502, nota 30 (pp. 1493-

Per la filosofa americana l'*altro* non è, potremmo dire, un mero "strumento" per raggiungere la pienezza razionale nell'atto linguistico, ma l'interlocutore attraverso il quale è possibile riscoprire un'individualità protesa verso esperienze di altruismo, solidarietà e partecipative alla vita pubblica. Brunella Casalini (Università di Firenze) osserva che:

> «Quello che a Habermas è parso un limite di Gilligan, ovvero il fatto di confondere nel suo lavoro questioni relative alla vita buona con questioni concernenti la giustizia, per Benhabib diventa una ragione per correggere e rivedere l'impostazione complessiva dell'etica del discorso habermasiana»[434].

Nel modello discorsivo di Benhabib è il riconoscimento del diritto dell'*altro* "ad avere diritti", ad essere il presupposto «perché egli possa contestare o accettare la *mia* rivendicazione iniziale di diritti»[435].

Il processo giustificativo elaborato da Benhabib, sulla scorta dei principi dell'*Etica del discorso* di Habermas[436], presuppone l'importante capacità dell'interlocutore di approvare o disapprovare le rivendicazioni altrui sulla base di motivazioni (ragioni) di cui egli stesso ne comprende la validità:

> «"Justificatory universalism" is at the heart of reason as a reason-giving enterprise and so is the recognition of the other as a being capable of communicative freedom and of the right to have rights»[437].

È possibile esercitare e praticare la *libertà comunicativa* a condizione che si metta in pratica il principio secondo il quale il diritto ad avere diritti e il diritto morale sono propri dell'essere umano che si afferma come individuo e che gode di diritti giuridico-civili. Ecco perché l'*universalismo giustificatorio* presuppone l'universalismo morale. Un vincolo indissolubile lega insieme ragione e giustificazione: alla prima, intesa come sforzo verso una giustificazione, è affidata la responsabilità di attribuzione di "ragioni", alla seconda sono affidati i diritti umani.

1537)]. Le citazioni di Benhabib sono tratte da: Benhabib S., *Critique, norm, and utopia - A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 1986, pp. 283-284.

[434] Casalini B., *Etica della cura, autonomia, dipendenza e disabilità*, in Cini L., Casalini B. (a cura di), *Giustizia, uguaglianza e differenza - Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze 2012, p. 174 (pp. 163-193). Per la critica di Habermas a Gilligan e la contemporanea difesa della teoria di Kohlberg, si veda: Benhabib S., *The Debate over Women and Moral Theory Revisited*, in Eadem, *Situating the Self*, op. cit., pp. 178-202.

[435] «The discourse model we argue that the recognition of your right to have rights is the very precondition for you to be able to contest or accept my claim to rights in the first place» (Mia la trad.). [Cfr. Benhabib S., *Another Universalism*, op. cit. p. 16].

[436] Per Habermas il «principio morale è formulato in modo da escludere, perché non valide, quelle norme che non potrebbero incontrare il consenso qualificato di tutti i possibili interessati. Il principio-ponte che rende possibile il consenso deve dunque assicurare che vengano accettate come valide soltanto quelle norme che esprimono una *volontà universale*: esse devono cioè avere, secondo la reiterata formulazione di Kant, tutte le qualità richieste per essere "legge universale"». [Habermas J., *Etica del discorso*, op. cit., p. 71]. Benhabib aggiunge che uno dei presupposti fondamentali dell'*etica del discorso* prevede che sono validi soltanto «quelle norme e quegli ordinamenti istituzionali normativi che possano essere accettati da tutti gli interessati in particolari situazioni argomentative dette discorsi». [Cfr. Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 147].

[437] «*L'universalismo giustificatorio* è al centro della ragione in quanto processo di attribuzione di ragioni, e lo stesso vale per il riconoscimento dell'altro quale ente che gode del diritto ad avere diritti» (Mia la trad.) [Benhabib S., *Another Universalism*, op. cit. p. 17].

Nel confronto con altri modelli universalisti di validità normativa l'etica del discorso si distingue in particolare per la caratteristica che ciascun partecipante è libero di inserire nel dialogo questioni, dilemmi e conflitti morali che appartengono alla propria vita (concreta) senza restrizioni imposte dall'esterno:

> «I discorsi non prescrivono il contenuto di un dibattito morale attraverso ponderati esperimenti o la tracciatura di confini definitori tra pubblico e privato. Inoltre, sia i bisogni, sia i principi, sia le biografie, sia i giudizi morali degli individui possono essere liberamente condivisi con altri, benché i partecipanti al discorso possano anche tenere "privati" aspetti delle proprie narrazioni personali che preferiscono non comunicare. Non esiste alcun obbligo di autorivelazione nello spazio discorsivo»[438].

Da un punto di vista normativo, così come è inteso da Benhabib, l'universalismo è interattivo se: a) riesce a creare uno spazio dove le diverse *risignificazioni* messe a disposizione da ciascun individuo possono essere condivise da tutti gli altri; b) se si creano le condizioni perché si instauri una realtà *dialogica* che abbraccia tanto la sfera individuale quanto quella collettiva[439]. L'universalismo interattivo è una condizione nella quale tutti gli individui (esseri morali capaci di parlare, agire, giudicare) sono ammessi a partecipare ad una conversazione come attori e potenziali interlocutori morali[440]. Così come per la cultura anche per i discorsi morali si deve rilevare che i confini non sono definiti e stabili né nello spazio né nel tempo[441]. I confini io/altro,

[438] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 33.

[439] In un'intervista rilasciata alla Rivista on-line «*Il* Giornale *di* Filosofia» novembre del 2006, Benhabib chiarisce questo aspetto: «In molta tradizione filosofica occidentale noi abbiamo una rivendicazione di universalismo che implicitamente tenta di escludere l'alterità: se l'uomo è l'animale razionale - *logon echon* - dove si colloca la linea di confine tra ragione e natura, mente e corpo, razionale e non razionale, uomo e donna? Dove collochiamo questa linea divisoria, chi sta dentro e chi sta fuori? Se noi prendiamo tutte le definizioni dell'umano come *on logon echon*, come l'animale che parla, cosa accade al femminile della specie che la tradizione ha considerato incapace di ragionare benché in grado di parlare? Se la donna sembra non essere capace di ragionare allo stesso modo dell'uomo, allora sembra più legata alla sfera della natura. Dunque, la questione dell'universalità automaticamente conduce alla problematica della differenza tra i generi e tra le culture. Per me in ogni caso una tale critica all'universalismo non si risolve né in una posizione relativistica o scettica, né in una demistificazione decostruttivista. [...] La critica standard all'universalismo è che l'universalismo è esclusivo, che lascia da parte gruppi di umanità, che è dominante; tradizionalmente, c'è sempre un fondo di verità in tutto questo. Ma l'universalismo compreso in una prospettiva interattiva e dialogica è una specie di *telos*, una specie di imperativo verso il quale ci possiamo muovere. Da un punto di vista epistemologico questo non significa un impegno verso la trasparenza delle menti. Questa è una critica che è stata spesso rivolta ai miei lavori e a quelli di Habermas, sui quali ho basato molte delle mie teorie. La critica sostiene che queste teorie si sviluppano a partire dal presupposto di una mente idealistica e trasparente a se stessa. Ma il consenso, sottolineo, non è un idillico stato di unione, è piuttosto una forma di dialogo che comprende sia la comprensione che l'incomprensione. Come sostiene Richard Rorty, il punto è portare avanti la conversazione, perchè è soltanto attraverso questa che abbiamo la nostra unica occasione per continuare a chiarire le incomprensioni e lasciar sorgere nuove domande. [Cfr. Fazio G., Nicolini O., *Il racconto degli altri. L'universalismo dialogico di Seyla Benhabib*, (Intervista a Seyla Benhabib) in *Il* Giornale *di* Filosofia - Rivista elettronica: www.giornaledifilosofia.net, Novembre 2006). L'articolo è disponibile on-line all'indirizzo: http://www.giornaledifilosofia.net/public/interviste.php?page=2.

[440] A questo proposito Benhabib osserva che le critiche all'*etica del discorso* di "tradire una prevenzione razionalistica" sono prive di fondamento in quanto «si hanno obblighi morali verso tutti gli esseri, gli interessi e il benessere dei quali è possibile influenzare tramite le proprie azioni, possiedano essi o meno competenze linguistiche. [...]. A un certo punto, il bambino è perfettamente capace di atti linguistici e azione morale, per quanto sia ancora in una condizione di tutela e dipendenza». [Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 34, nota 7)].

[441] È interessante come per Seyla Benhabib anche i problemi di vita quotidiana delle persone disabili debbano essere soggetti a *validazione discorsiva*: «Le persone disabili sono sempre parte della nostra comunità di discorso,

noi/loro, identità/alterità sono così indeterminati che è possibile tracciare una linea di demarcazione (cioè ci accorgiamo dell'esistenza del confine) solo quando prendiamo coscienza di atti che influiscono sulla libertà e il benessere gli uni degli altri. Il rischio è che essendo tali confini indeterminati perché accolgono tutti (e non solo gli "esseri umani dotati di ragione") potrebbe accadere che spesso gli interessi di taluni possano essere messi a repentaglio dalle conseguenze delle azioni messe in atto da altri[442].

Nell'*etica del discorso* di Benhabib non sono ammessi pregiudizi morali inerenti l'aspetto etico-morale della persona cui è concesso di partecipare al discorso. L'assenza di qualsiasi pregiudizio nella situazione "dialogica" permette all'altro di essere percepito nella sua concreta individualità.

A partire da questo presupposto si concretizzerà la cesura tra il punto di vista di Benhabib e quello di Habermas.

2.3.2 - La partecipazione politica all'interno della sfera pubblica e la terza via *di Jürgen Habermas*

È a partire dall'analisi della sfera pubblica, intesa come partecipazione politica, che discende in **Habermas il concetto di discussione pubblica razionale** e, successivamente, **di democrazia**

sebbene, a seconda della gravità della loro menomazione, possano essere più o meno capaci di azione morale e giuridica. Essi, tuttavia, possiedono personalità morale e giuridica. [...] Sebbene i nostri obblighi morali vadano oltre la comunità di coloro che possono soltanto essere rappresentati come agenti totalmente discorsivi e linguistici, le norme della nostra interazione con questi esseri sono esse stesse soggette alla discussione e al dibattito discorsivi. Gli obblighi morali non traggono origine solo dal discorso; l'etica della comunicazione riconosce appieno quanto i principi morali siano radicati nel contesto etico, politico e culturale del mondo della nostra vita d'ogni giorno. Comunque, allorché queste norme si fanno problematiche - che è quanto si verifica, per esempio, nel caso di abusi sui minori in una famiglia disfunzionale -, si rende necessario un discorso morale e, com'è ovvio, spesso occorre molto più del discorso per ripristinare tanto il contenuto quanto la validità del tessuto morale lacerato dalle interazioni quotidiane». [Ivi, p. 35, nota 7].

[442] All'interno del dibattito sul pluralismo è fondamentale riconoscere la pluralità di forme di cui l'umanità ha bisogno ma anche quel tipo di tolleranza promossa da una politica "multiculturalista" più equilibrata che non finisca, paradossalmente, per creare il "diritto all'indifferenza" e quindi l'impossibilità al dialogo e al negoziato pur vivendo gli uni accanto agli altri. Riguardo al concetto di "pluralismo culturale" e agli interrogativi che esso pone, Charles Taylor si interroga ponendo una domanda cruciale: il pluralismo culturale ha valore in sé oppure acquista valore se esso aiuta a migliorare la qualità della comunità? Questo interrogativo che rimanda al diritto alla differenza ha spinto Zygmunt Bauman, interpretando Taylor, a osservare che un pluralismo politico che accetta qualsiasi differenza come qualcosa che deve essere perpetuato semplicemente perché è una differenza è un semplice riconoscimento paritario che non ha senso ed è inaccettabile. Mentre il vero riconoscimento di una varietà culturale deve essere l'inizio di un reale processo politico fatto di dialogo e negoziato dove non è data a priori la superiorità di alcuni contendenti e l'inferiorità di altri. La conclusione di Taylor, a parere di Bauman, è illuminante: «quando sappiamo che una determinata cultura ha valore in sé e quindi merita di perpetuarsi, questa differenza incarnata da questa comunità, deve essere preservata per il futuro e soprattutto quella comunità e i suoi governanti devono essere abili a limitare i diritti di quelle persone che possono fare scelte così importanti da mettere in dubbio il futuro di tale differenza». [Bauman Z., *Missing community*, trad. it. *Voglia di comunità*, Ed. Laterza, Roma-Bari 2008, p. 133]. Come vedremo (§ 4.2) nel caso della Provincia del Québec (Canada) al fine di preservare l'utilizzo del francese come madrelingua per le generazioni future, è stato stabilito che i francofoni e gli immigrati non possono iscrivere i figli in una scuola di lingua inglese. Questo è un esempio di come l'identità culturale di una comunità si possa fortemente identificare nell'espressione linguistica tanto da temere l'estinzione di una lingua (in questo caso il francese).

deliberativa. La società descritta da Habermas ci pare ancora quella disegnata e condizionata dalle spinte corporative «dei centri oligopolistici di pressione, che agiscono dietro le quinte secondo interessi particolari e settoriali, cioè non generalizzabili né tematizzabili nella sfera pubblica»[443]. Questo perché se da un lato la sfera pubblica si è certamente ampliata (vedi la conquista del suffragio universale e della diffusione, su larga scala, dell'informazione), dall'altro ha perso il suo potere originario perché mantiene in vita gli interessi monopolistici (in conflitto tra loro) e, contemporaneamente, riduce progressivamente la partecipazione democratica, favorendo il fenomeno dell'astensionismo elettorale, poiché i cittadini sono posti davanti a scelte politiche precostituite. Tale società appare quindi sospesa tra liberalismo tradizionale e concezione repubblicana della democrazia (o repubblicanesimo). La prospettiva liberale vede realizzarsi il processo democratico solo nella forma dei *compromessi d'interesse* che devono assicurare «equità di risultati attraverso un diritto elettorale generale e paritario, composizione rappresentativa dei corpi parlamentari, modalità decisionale, regolamenti interni ecc.»[444]. Al contrario per la concezione repubblicana la formazione della volontà democratica si fonda sul consenso culturale che accomuna i cittadini coinvolti e che si è trasmesso attraverso valori etico-politici solidamente affermati.

La teoria del discorso è quindi deputata ad accogliere:

> «elementi dell'una e dell'altra parte, e li integra nella concezione d'una procedura ideale di consultazione e deliberazione. Stabilendo un collegamento interno tra considerazioni pragmatiche, compromessi, discorsi di autochiarimento e discorsi di giustizia, questa procedura democratica fonda la presunzione che sia sempre possibile - purché si possa elaborare una quantità sufficiente d'informazioni relative al problema - conseguire risultati ragionevoli ed equi»[445].

Infatti, come sostiene Alessandro Ferrara, la democrazia deliberativa di Habermas è presentata come un'alternativa o *terza via* alle due più tradizionali concezioni politiche come il liberalismo e il repubblicanesimo. Sia nel primo che nel secondo caso

> «è implicita una diversa forma di riduzionismo. Per i liberali tradizionali il processo democratico prende esclusivamente la forma di un compromesso tra interessi particolari [...], mentre i repubblicani classici e contemporanei equiparano il processo politico ad una specie di processo di autocomprensione etico-politica su larga scala di cui è protagonista il Popolo inteso come macrosoggetto. **Il modello liberale** sottovaluta il

[443] Ceppa L., *Habermas*, in AA.VV., *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Garzanti Editore, Milano 1988, p. 384.

[444] Habermas J., *Fatti e norme*, op. cit., p. 351. Come chiarito dallo stesso Habermas (*Fatti e norme*, Cap. 7, nota n. 10) la sua concezione "liberale" dello stato è in sintonia con quella di Locke piuttosto che con quelle più recenti di Rawls e Dworkin. Oltre che in questo lavoro (Habermas 1996, pp. 350-360), le analisi del filosofo tedesco sul dibattito tra concezione liberale e concezione repubblicana sono riproposte anche in: Habermas J., *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*, Feltrinelli Editore, Milano 1998. Si veda in particolare il Cap. *Cosa significa "politica deliberativa"?* pp. 235-259.

[445] Habermas J., *Fatti e norme*, op. cit., p. 351. Secondo questa visione la ragion pratica «non risiede più nei diritti universali dell'uomo, o nella sostanza etica d'una comunità particolare, bensì in quelle regole di discorso e forme argomentative che derivano il loro contenuto normativo dalla base di validità dell'agire orientato all'intesa, dunque - in ultima istanza - dalla struttura della comunicazione linguistica e dall'ordinamento insostituibile di una socializzazione comunicativa». [Ibidem].

> momento della formazione della volontà democratica da parte dei cittadini - **esso vede nella democrazia solo una questione di *regolazione* del confronto fra interessi particolari**»[446].

Habermas nel difendere la concezione per la quale un processo democratico debba favorire la formazione della "volontà e dell'autodeterminazione collettiva" si avvicina al repubblicanesimo anche se, allo stesso tempo, ne prende le distanze perché è in disaccordo sulla procedura che ha portato a tale processo. Se l'autodeterminazione collettiva è separata dal concetto di soggetto collettivo quest'ultimo - ancora nelle parole di Ferrara - finisce per essere «inteso come una rete *anonima* di eventi comunicativi che abbraccia tanto i decisori istituzionali quanto la sfera pubblica»[447]. Il consenso democratico, che legittima le istituzioni politiche, si realizza attraverso processi di comunicazione simbolica che influiscono sulla formazione della volontà collettiva e, allo stesso tempo, si conformano ai criteri normativi che orientano la razionalità discorsiva, vale a dire libertà di partecipazione e assenza di coercizione.

Il punto focale dell'analisi di Habermas sulla democrazia deliberativa (che si fonda sulla legittimazione della sua struttura discorsiva) **nasce appunto dalla riflessione sulla crisi della visione liberale** e **repubblicana**. Contrapponendosi, queste due correnti di pensiero politico, si sono lentamente annullate all'interno di una società secolarizzata senza riuscire a governarne la sua complessità. La teoria del discorso habermasiana attribuisce al processo democratico principi normativi più severi rispetto a quelli presentati dalla proposta liberale e prende in considerazione caratteristiche meno incisive rispetto alla visione repubblicana. Mette pertanto in primo piano quel processo che contribuisce alla formazione delle opinioni e della volontà politica (come suggerito dal repubblicanesimo), senza sottovalutare la costituzione dello stato di diritto (come proposto dal liberalismo)[448]. Secondo la teoria del discorso di Habermas la politica deliberativa potrebbe ottenere buoni risultati grazie a procedure istituzionalizzate che poggiano su presupposti comunicativi rigorosi e al nesso che si crea tra queste procedure e le opinioni pubbliche informali. Anche se si procede verso una *società decentrata* grazie alla «proceduralizzazione della sovranità popolare e il riagganciarsi del sistema politico alle reti periferiche della sfera pubblica»[449], Habermas non riesce a prendere le distanze da una visione unitaria della società.

[446] Ferrara A., *Jürgen Habermas*, op. cit., p. 498.
[447] Ivi, p. 499.
[448] Si tenga presente che le argomentazioni dei liberali ruotano prevalentemente attorno agli ostacoli che impediscono il diffondersi di uno spontaneo commercio organizzato da individui privati. Il modello liberale «non ruota sull'autodeterminazione democratica di cittadini che discorsivamente si consultano [*deliberierender Bürger*], bensì sulla normazione costituzionale d'una società mercantile che - soddisfacendo le aspettative di felicità d'individui privati economicamente attivi - deve garantire un bene comune sostanzialmente inteso come non politico». [Habermas J., *Fatti e norme*, op. cit., p. 352].
[449] Ivi, p. 353.

2.3.3 - George Herbert Mead: il "Sé" e la capacità di modificare il modello di comportamento sociale

La regola del rispetto universale impone all'individuo di entrare a far parte della conversazione fino a che è ancora considerato come *un altro generico* o, per dirla con George Herbert Mead (South Hadley 1863 - Chicago 1931), un *altro generalizzato*[450]. Gli atteggiamenti individuali - a parere di Mead - sollecitano negli altri una risposta ben precisa tanto da assumere, essi stessi, quello stesso atteggiamento. In tal modo l'individuo finisce per adattare a quel comportamento la sua condotta. In questo passo lo psicologo di Chicago esprime lucidamente il suo pensiero e ci spiega il senso di *altro generalizzato* che sintetizza lo stretto rapporto individuo-comunità-istituzioni:

> «Se noi affermiamo i nostri diritti, richiediamo una risposta precisa proprio perché sono diritti universali: una risposta che ciascuno dovrebbe dare e forse darà. Ora quella risposta è presente nella nostra stessa natura; in un certo grado, noi siamo pronti ad assumere il medesimo atteggiamento nei confronti di qualcuno, se questi ci rivolge un appello di questo genere. Quando noi sollecitiamo quella risposta negli altri, possiamo assumere l'atteggiamento degli altri, e quindi adattare ad esso la nostra condotta. Vi sono serie intere di tali risposte comuni, nella comunità nella quale viviamo, ed in tali risposte consistono quelle che noi chiamiamo "istituzioni". L'istituzione rappresenta una risposta comune a una particolare situazione da parte di tutti i membri della comunità. Questa risposta comune è una risposta che, naturalmente, varia a seconda del carattere dell'individuo. [...]. Ci si rivolge per aiuto al poliziotto, si pretende che il procuratore di Stato esperisca l'azione, si pretende che la corte e i funzionari di essa giudichino, in un processo, il criminale. Si assume l'atteggiamento di tutti questi diversi ufficiali in quanto esso è implicato nella stessa attività di salvaguardia della proprietà; ciascuno di questi atteggiamenti, in quanto processo organizzato, si trova in un certo senso nella nostra stessa natura. Quando assumiamo tali atteggiamenti, assumiamo l'atteggiamento di quello che io ho definito un "altro generalizzato"»[451].

[450] Il concetto di "Altro generalizzato" (*Generalized other*) è stato introdotto da George H. Mead nella sua importante opera *Mind, Self & Society* del 1934. Nella sua analisi sui rapporti tra le istituzioni sociali e le funzioni del pensiero e della comunicazione, Mead sottolinea il fatto che il pensiero è la risposta dell'individuo al comportamento dell'*altro* nel più ampio processo sociale all'interno del quale entrambi sono coinvolti. Per tale ragione il processo del pensiero non è altro che questa interconnessione dialogica che tiene strettamente legati l'individuo e l'altro. «Il processo di comunicazione non può essere determinato come qualcosa che esiste di per sé, o come un presupposto del processo sociale. Al contrario, il processo sociale è il presupposto che rende possibili il pensiero e la comunicazione. [...]. Sono quelli che ho chiamato "atteggiamenti sociali generalizzati" a rendere possibile un "Sé" organizzato. Nella comunità vi sono certi modi di agire in situazioni che sono essenzialmente identiche, e questi modi di agire da parte di ciascuno sono quelli che eccitiamo negli altri quando compiamo certe azioni». [Mead G. H., *Mind, Self & Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1934; trad. it., *Mente, sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Editrice Universitaria Giunti-Barbèra, Firenze 1966, p. 263]. Tutte le citazioni, presenti in questo lavoro, sono tratte dall'edizione italiana del 1966.

[451] Mead G. H., *Mente, sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, op. cit. pp. 263-264. Proprio a partire da tale passo Habermas, in *Teoria dell'agire comunicativo*, riprende da Mead questo stesso concetto. Qui il filosofo tedesco inserisce il riferimento a Mead nell'ambito del concetto di validità normativa. Habermas infatti, nel porre l'accento sul concetto di ruolo sociale, scrive che con quest'ultimo «Mead collega il senso di una norma che *autorizza* i componenti di un gruppo ad attendersi reciprocamente determinate azioni in determinate situazioni e nel contempo li *obbliga* a soddisfare essi stessi le fondate aspettative comportamentali degli altri» [Habermas 1986, p. 596]. In questo passaggio - sostiene il filosofo tedesco - Mead ha presente un adulto già *socializzato* che ha ben chiaro il significato di cosa sia una norma in vigore. Infatti, da un lato, «l'attore, che rivendica un diritto, parla dall'osservatorio dell'*altro generalizzato*, nel contempo egli sottolinea che tale istanza sorge come realtà sociale soltanto nella misura in cui gli appartenenti ad un gruppo sociale interiorizzano ruoli e

A questo punto però viene da chiedersi se, all'interno di questo *processo organizzato*, il ruolo dell'individuo non venga sminuito. La risposta la rintracciamo più avanti nelle parole dello stesso Mead:

> «non vi è alcuna ragione necessaria o inevitabile perché le istituzioni sociali debbano essere oppressive o rigidamente conservatrici, o perché esse non debbano essere piuttosto, come molte sono, flessibili e progressive, e proteggano l'individualità invece di scoraggiarla. In ogni caso, se non vi fossero istituzioni sociali di qualche genere, senza gli atteggiamenti sociali organizzati e le attività attraverso le quali si sono costituite le istituzioni sociali, non potrebbero esistere per nulla dei "Sé" o personalità individuali di completa maturità; perciò gli individui compresi nel generale processo sociale, del quale le istituzioni sociali sono manifestazioni organizzate, possono sviluppare o acquisire dei "Sé", o personalità del tutto mature, solo in tanto in quanto ciascuno di essi individui riflette o accoglie, nella sua esperienza individuale, questi atteggiamenti sociali organizzati e quelle attività di cui le istituzioni sociali sono l'espressione o che le istituzioni sociali rappresentano»[452].

I "Sé" individuali si formano e maturano proprio all'interno del processo di vita sociale e delle istituzioni sociali che, nel definire i modelli sociali di condotta individuale, *solo in un senso molto largo e generale*, offrono la possibilità che tale condotta possa essere originale, flessibile, autonoma.

La società umana - tiene a precisare Mead - non imprime soltanto il suo modello di *comportamento sociale organizzato* in ciascuno dei suoi membri individuali (perché questo diventi il modello individuale del "Sé") ma offre anche all'individuo la capacità intelligibile e gli strumenti affinchè egli possa

> «conversare coscientemente con se stesso nei termini degli atteggiamenti sociali che costituiscono la struttura del suo "Sé" e che sono l'espressione del modello del comportamento organizzato della società umana riflessi in quella struttura»[453].

È attraverso la sua *mente* che l'individuo acquista la sua completa autonomia e si erge a protagonista del processo organizzato. Infatti quel carattere *dinamico e progressivo*, proprio della struttura sociale organizzata, è dato dalla *mente* dell'individuo che ha la capacità di *imprimere* il modello del suo "Sé" (in continua evoluzione grazie alla sua attività mentale) all'organizzazione della società umana tanto da, sostiene Mead, rimodificare e, addirittura,

---

norme. L'autorità di cui è dotata l'istanza dell'*altro generalizzato* è quella di una *generale volontà di gruppo*; essa non coincide con il potere dell'*arbitrio generalizzato di ogni singolo* che si manifesta nelle sanzioni di un gruppo contro le trasgressioni». [Ivi, p. 597].

L'individuo, ritiene Benhabib, in quanto ente morale e grazie alla sua capacità di libertà comunicativa gode del fondamentale *diritto ad avere diritti*: «The right to have rights further involves the acknowledgment of your identity as a generalized as well as a concrete other». («Il diritto ad avere diritti implica il riconoscimento dell'identità del proprio interlocutore in quanto *altro* generalizzato e concreto») (Mia la trad.) [Benhabib S., *Another Universalism*, op. cit. p. 15]. Si veda anche Benhabib S., *Situating the Self*, op. cit., pp. 35-37.

[452] Mead G. H., *Mente, sé e società*, op. cit. pp. 264-265.

[453] Cfr. Ivi, p. 265, nota n. 10. Qui Mead spiega questo sottile passaggio argomentativo: si passa da una società che imprime il suo modello di *comportamento organizzato* a ciascun individuo (perché questo diventi il modello del suo "Sé") a un individuo che ha la capacità di condizionare, con il modello del *suo* "Sé", l'organizzazione della società.

ricostruire «nei termini del suo "Sé" il generale modello di comportamento sociale»[454] quello stesso nel quale originariamente il *suo "Sé"* si era formato e dal quale era partito. Questo, che potremmo definire un "secondo Sé" rigenerato, più acuto, più evoluto e che ha la capacità di *imprimere* il suo modello alla società organizzata, è quello che, a nostro parere, Benhabib trasforma nell'*altro concreto*. Se infatti il "Sé" di Mead ha la capacità di modificare nei termini del suo **"Sé" il generale modello di comportamento sociale,** è un "Sé" che ha la forza di elevarsi sopra la società dalla quale proviene. In questo modo l'autore sposta l'obiettivo della sua analisi dal "Sé" *generalizzato* al "Sé" insito e "proprio" dell'*individuo*.

Benhabib in *Situating the Self*[455] coglie la sottile riflessione di Mead e si concentra sulla prospettiva dell'*altro concreto* ponendo l'accento proprio sull'individualità: «we abstract from what constitutes our commonality, and focus on individuality»[456]. Già in *Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy* (1994) Benhabib, soffermandosi sull'aspetto dell'individualità, sottolinea quanto il punto di vista dell'individuo (agente autonomo) sia fondamentale per l'argomentazione normativa[457]. In questo saggio l'autrice tenta di sviluppare un modello che va in direzione opposta rispetto a quello teorizzato della libertà positiva. Tale modello democratico (come si legge nell'ampia nota n. 2) corrisponde a quello *discorsivo* o *deliberativo* che organizza le regole democratiche attraverso una procedura che determina il significato, la giustificazione e i limiti della libertà sia individuale che collettiva.

[454] Ibidem.

[455] Inizialmente il tema viene trattato dall'autrice nel saggio: Benhabib S., *The Generalized and the Concrete Other - The Kohlberg-Gilligan controvers and feminist theory*, in Praxis International, Vol. 5, n. 4 (1985), pp. 402-424. Rivisto e ampliato, sarà successivamente inserito in *Situating the Self* nel 1992.

[456] «Mettiamo da parte ciò che fa di noi una comunità, per focalizzarci sull'individualità». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Situating the Self*, op. cit., p. 159]. Per quanto riguarda l'individualità è interessante l'evoluzione che questo tema ha avuto nella riflessione di Benhabib: questa frase è stata modificata tra la prima versione di questo saggio pubblicata nel 1985 (Benhabib S., *The generalized and the concrete other*, op. cit.) e la seconda inserita in *Situating the Self* nel 1992 (cui si fa riferimento in questo lavoro). È in quest'ultima versione che l'autrice ha aggiunto un'accenno più forte all'aspetto dell'individualità con l'aggiunta di quel «... and focus on individuality». A conferma di questa evoluzione c'è anche da sottolineare che l'autrice dopo quattordici anni ritorna a riflettere su questo argomento e, nell'intervento del 2006 all'American Philosophical Association, la modifica per la terza volta: «The standpoint of the "concrete other", by contrast, requires us to view each and every being as an individual with an affective-emotional constitution, concrete history, *and individual as well as collective identity, and in many cases as having more than one such collective identity*. In assuming this standpoint, we bracket what constitutes our commonality and focus on individuality». («La prospettiva dell'altro concreto, al contrario, richiede che ogni singolo essere umano, senza alcuna eccezione, venga considerato quale individuo con una conformazione affettivo-emozionale, una storia concreta *e un'identità sia individuale che collettiva; e, in molti casi, con più di un'identità collettiva*. Facendo proprio tale punto di vista, si mette da parte ciò che fa di noi una comunità, per focalizzarci sull'individualità») (Mia la trad., in corsivo abbiamo evidenziato la frase aggiunta in questa terza rielaborazione). [Benhabib S., *Another Universalism - On the Unity and Diversity of Human Rights*, op. cit., p. 16]. Nella prospettiva dell'*altro concreto* il punto di questa riflessione indaga il rapporto individuo/collettività ed è, a nostro parere, sempre più vicina alla medesima idea che Mead esprime in *Mente, sé e società*, (nota n. 10, p. 265). Per concludere la genesi di *The generalized and the concrete other*, bisogna aggiungere che la prima versione di questo scritto è stata letta dall'autrice alla "Conference on *Women and Morality*", SUNY at Stony Brook, nel marzo del 1985, e alla "Philosophy and Social Science" - Corso tenuto presso il Centro Inter-Universitario di Dubrovnik, Yugoslavia - nell'aprile dello stesso anno.

[457] Cfr. Benhabib S., *Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 1, n. 1 (1994), p. 45, nota n. 2 (pp. 26-52).

2.3.4 - L'universalismo interattivo: possibile strumento di consapevolezza dell'altrui alterità

La prospettiva *dell'altro generalizzato*, fatta propria da Habermas[458], richiede di astrarre dagli individui (concreti) per trovare ciò che li possa accomunare, così che le nostre relazioni con gli altri possano essere governate dall'eguaglianza formale e dal rispetto reciproco. Intenzionato a mettere da parte la riflessione sul *cogito solipsistico*, Habermas si concentra sull'aspetto dell'intersoggettività (intesa come atti comunicativi tra soggetti) affinchè tutti (ecco il suo *altro*) possano avere l'opportunità di potersi esprimere nella sfera pubblica attraverso una razionalità argomentativa[459]. È qui che Benhabib prende le distanze: l'*altro* non è solo colui che ha la capacità della razionalità argomentativa (che a suo parere può diventare un ulteriore motivo di discriminazione) ma è l'*altro* inteso come colui al quale è permessa la partecipazione ai diritti e ha capacità morali (incluso l'*altro* diverso, nell'accezione più ampia del termine).

La prospettiva dell'*altro concreto* quindi spinge a guardare all'*altro* nella sua unicità per tentare di cogliere i suoi più particolari bisogni e permette il superamento dell'intersoggettività habermasiana.

Nell'universalismo interattivo[460] (prospettato da Benhabib a partire da *La rivendicazione dell'identità culturale*) è possibile conoscere l'*identità* dell'*altro* solo attraverso

> «le narrazioni con cui questi identifica se stesso. La norma del rispetto universale mi impone di entrare nella conversazione fin tanto che uno è considerato come un altro generico; ma posso acquisire consapevolezza dell'*alterità degli altri*, di quegli aspetti della loro identità che li rendono concreti ai miei occhi, solo attraverso le loro proprie narrazioni»[461].

[458] L'elaborazione filosofica di questo filone argomentativo ha lo scopo di ricercare un metodo per approdare alla conoscenza oggettiva e fondare una nuova ragione comunicativa attraverso cui liberare l'umanità dal principio di autorità. Habermas ritiene che solo il paradigma conoscitivo intersoggettivo (quale elemento fondativo di una nuova ragione comunicativa) possa sostituire quello che lui ha definito "l'astratto paradigma della soggettività", di cui invoca l'abbandono.

[459] Il discorso pubblico si pone come modello di un *agire comunicativo* che Habermas oppone all'*agire strumentale* sulla scia dei suoi maestri francofortesi Horkheimer e Adorno. Habermas propone i lineamenti fondamentali di una teoria discorsiva della morale e della politica. L'agire strumentale egli ritiene sia organizzato dalle logiche della tecnica e del dominio; mentre l'agire comunicativo indica la possibilità di un'unione sociale, non costrittiva, basata sul criterio di riconoscimento intersoggettivo non violento e orientato all'intesa. Con il sostegno di Karl-Otto Apel egli elabora l'*Etica del Discorso* (*Diskursethik*) nella quale, tenendo presente la struttura etica di una situazione dialogica ideale, fa riferimento alla *Teoria degli atti linguistici* per definire le condizioni preliminari del *Discorso* (*Diskurs*) libero da condizionamenti.
La verità di cui Habermas è alla ricerca non è una verità oggettiva degli enunciati assertori, ma la verità intersoggettiva degli enunciati normativi; verità che, nell'orizzonte di un'etica pubblica, egli definisce in l'*Etica del Discorso* con l'aggettivo di "giustezza".

[460] «Le teorie morali sostituzionaliste vedono gli individui non come altri concreti, bensì come altri generici. L'universalismo interattivo, al contrario, ammette che tutti gli esseri morali capaci di sentire, parlare e agire, siano potenziali interlocutori morali di una conversazione, senza riconoscere privilegio alcuno a osservatori e filosofi». [Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit. pp. 34-35.]

[461] Ivi, p. 35.

È per questo motivo che possiamo affermare che l'*altro* di Benhabib è un a*ltro* narrativo[462] (un'altra posizione nettamente distinta da Habermas). Dal momento che, per la formazione "narrativa" della propria identità individuale (che coinvolge aspetti culturali e include descrizioni inerenti la lingua, i riti, le tradizioni) le narrazioni sono essenziali, mettere in atto, nelle società multiculturali, procedure di *universalismo interattivo* potrà risultare fondamentale oltre che opportuno. La ri-lettura dell'etica del discorso attraverso l'universalismo interattivo permette, alla politologa di Yale, di

> «estenderne il modello ai dilemmi del multiculturalismo, in quanto le culture ci forniscono sia le narrazioni sia le pratiche, sia le enunciazioni sia gli atti. **È attraverso tali processi di azione ed enunciazione che ci imbattiamo l'uno nell'altro e in noi stessi in quanto altri**»[463].

A questo punto si potrebbe affermare che **l'aspetto narrativo sia, per così dire, più "democratico" dell'etica del discorso**. Infatti **mentre nell'etica del discorso sono inclusi "a parlare" (e partecipare) solo coloro che possiedono una razionalità argomentativa, nella narrazione e nella prospettiva dell'*altro concreto* (regime narrativo-pratico razionale prediletto da Benhabib) tutti possono accedere al dialogo e partecipare alla deliberazione. Nel pronome "tutti" sono inclusi anche coloro che, si presume, non possiedono capacità argomentative**. Infatti in *Reclaiming Universalism - Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms* (2004) Benhabib puntualizza:

> «I have a moral obligation to justify my actions with reasons to this individual or to the representatives of this being. I respect the moral worth of others by recognizing that I must provide them with a justification for my actions. We are all potential participants in such conversations of justification»[464].

In breve: solo attraverso le sue capacità morali e narrative (e non solo specificamente razionali) il nuovo soggetto politico può accedere alla deliberazione, divenire **autore dei processi democratici** e riuscire a ricollocarsi all'interno di una rinnovata cittadinanza post-nazionale.

---

[462] Nell'intervista sopraccitata Benhabib sottolinea che «Ciò che più mi interessa è la possibilità di pensare l'universalismo in modo dialogico e interazionale, di pensarlo cioè come un' idea regolativa, come un progetto che viene costruito attraverso la nostra narrativa e la narrativa del sè e dell'altro/a. Di conseguenza, il compito dell'universalismo è quello di permettere che l'altro/a racconti la sua propria narrativa, e per noi di arrivare ad una comprensione reciproca». [Cfr. Fazio G., Nicolini O., *Il racconto degli altri. L'universalismo dialogico di Seyla Benhabib*, op. cit.].

[463] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 36.

[464] «Ho l'obbligo morale di giustificare le mie azioni con motivate ragioni agli occhi di qualsiasi essere umano o ai suoi referenti. Io rispetto il valore morale degli altri, riconoscendo che devo fornire loro una giustificazione per le mie azioni. Siamo tutti potenziali partecipanti a tali conversazioni di giustificazione». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, The Tanner Lectures on Human Values, delivered at University of California at Berkeley, March 15-19, 2004, p. 118].

*2.3.5 - Il passaggio dall'*altro generalizzato *all'*altro concreto

Il merito di Benhabib, come sottolinea Brunella Casalini, è stato quello di essere stata tra le prime a «intuire la possibilità di far lavorare insieme prospettiva particolaristica e universalismo, etica della cura ed etica dei diritti. Nel suo *The Generalized and the Concrete Other - The Kohlberg-Gilligan Debate* (1986), ha sottolineato il potenziale normativo presente nell'approccio contestualista dell'etica della cura, nella sua capacità di prendere in considerazione il punto di vista dell'altro concreto»[465]. In tal modo è stato compiuto un salto epistemico in avanti passando dall'*Altro generalizzato* all'*Altro concreto*: se la prospettiva dell'*altro generalizzato*, ha permesso di andare oltre l'individuo "concreto" al fine di «guardare a ciò che ci accomuna, così che le nostre relazioni con gli altri possano essere governate dall'eguaglianza formale e dal rispetto reciproco. La prospettiva *dell'altro concreto* al contrario spinge a guardare all'altro nella sua unicità per cercare di coglierne i bisogni particolari»[466].

Quando si prende consapevolezza dell'*alterità degli altri* (cioè di quegli aspetti della loro identità che me li fanno diventare più vicini e *concreti*) l'altro passa da essere un *generico* (altro) ad essere un *concreto* (altro):

> «The standpoint of the "generalized other" requires us to view each and every individual as a being entitled to the same rights and duties we would want to ascribe to ourselves. [...] The standpoint of the "concrete other", by contrast, requires us to view each and every being as an individual with an affective-emotional constitution, concrete history»[467].

Assumendo la prospettiva dell'*altro generalizzato* si riesce ad operare un'astrazione dall'individualità e concreta identità dell'*altro*. E si presuppone che questi, come noi, oltre ad avere desideri, necessità, aspirazioni e legami concreti, abbia con noi in comune la capacità di parola, azione e di forma concreta (*speaking and acting and embodied*)[468]. Ciò che ci accomuna con l'altro non è solo la dignità morale, ma la capacità di parlare, esprimersi, essere *esseri razionali*.

In particolare in tre dei suoi lavori (*The generalized and the concrete other* - 1985, *Situating the Self* – 1992 e *Another Universalism* - 2007)[469] la filosofa americana ribadisce, a più riprese, la

---

[465] Casalini B., *Etica della cura, autonomia, dipendenza e disabilità*, op. cit., p. 173.

[466] Ibidem.

[467] «Il punto di vista dell'*altro generalizzato* esige che si riconosca a ogni singolo individuo, senza alcuna eccezione, la garanzia degli stessi diritti e doveri che vorremmo attribuire a noi stessi. [...] Il punto di vista dell'*altro concreto,* invece, esige che ogni singolo essere umano, senza alcuna eccezione, venga considerato quale individuo con una sua conformazione affettivo-emozionale e una sua storia concreta» (Mia la trad.) [Benhabib S., *Another Universalism*, op. cit., pp. 15-16].

[468] È nella terza versione di questo saggio (2006) che Benhabib a questo punto aggiunge il verbo «*...embodied*» (essere incorporato all'interno di una forma concreta) che rafforza l'idea di un individuo inserito e operante all'interno di una maggiore concretezza. [Ivi, p. 16].

[469] Per comprendere meglio lo sviluppo del pensiero di Benhabib sullo specifico tema della distinzione tra *Altro concreto e Altro generalizzato* abbiamo preso in esame tre saggi analizzati parallelamente attraverso un'analisi sinottica di alcuni passaggi: 1) Benhabib S., *The Generalized and the Concrete Other - The Kohlberg-Gilligan Controvers and Feminist Theory*, in Praxis International, Vol. 5, n. 4 (1985), pp. 402-424. Disponibile on-line in

netta distinzione concettuale tra "altro generalizzato" e "altro concreto". Nella concezione dell'"altro generalizzato" ad ogni singolo individuo è riconosciuto il diritto ad avere gli stessi diritti e doveri che tutti noi vogliamo che siano riconosciuti a noi stessi. La nostra relazione con l'altro è governata da norme di *uguaglianza* e *reciprocità formale*: ciascuno è in diritto di aspettarsi e ricevere da noi ciò che noi possiamo aspettarci e ricevere da lui. Le norme dei nostri rapporti sono essenzialmente pubbliche e unicamente istituzionali. Se ho un «**diritto "x", allora l'altro ha il dovere di non ostacolarmi nel godimento di "x" e il contrario**»[470].

Nella concezione dell'*altro concreto* invece la prospettiva si sposta maggiormente verso l'individuo. L'essere umano è considerato quale «... individual with a concrete history, identity and affective-emotional constitution»[471]. Benhabib sottolinea qui tutti quegli aspetti propri dell'identità umana e soprattutto propri dell'individuo nella sua piena autonomia e identità e distinto dalla comunità di cui è membro.

Ciò è rimarcato dalla stessa autrice con l'affermazione, già citata, «**assumendo tale punto di vista separiamo ciò che fa di noi una comunità, per focalizzarci sull'individualità**»[472],

infatti - continua -

> «cerchiamo di comprendere le necessità dell'altro, le sue motivazioni, ciò che egli ricerca e ciò che desidera. Il nostro rapporto con l'altro è retto da norme di *equità* e *reciprocità complementare*: ciascuno ha il diritto di aspettarsi e assumere dall'altro forme di comportamento attraverso le quali l'altro si sente riconosciuto e confermato (rafforzato) nel suo essere concreto, nella sua essenza individuale con specifici bisogni, attitudini e capacità. Le nostre diversità, in questo caso, ci completano piuttosto che escluderci l'un l'altro. Le norme che regolano i nostri rapporti sono di solito, anche se non esclusivamente private, non formalmente istituzionali. Esse sono norme legate all'amicizia, alla cura, all'amore. Queste norme richiedono in varie maniere (vari modi) che io dimostri (riveli) molto di più di una semplice rivendicazione dei miei diritti e dei miei doveri di fronte ai bisogni dell'altro. Nel considerare l'altro in concordanza con le norme di amicizia, amore e cura, io non solo confermo la sua *umanità* ma anche la sua *individualità* umana»[473].

Come è ben evidente, la riflessione ribadisce non solo l'umanità dell'individuo ma vuole mettere in luce soprattutto la sua individualità, tant'è che «if the standpoint of the generalized

---

versione PDF all'indirizzo: www.ceeol.com/aspx/getdocument.aspx?logid; 2) Benhabib S., *Situating the Self - Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York 1992, pp. 148-177; 3) Benhabib S., *Another Universalism - On the Unity and Diversity of Human Rights*, in Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 81, n. 2 (2007), pp. 7-32.

[470] (Mia la trad.) Benhabib S., *Situating the Self*, op. cit., pp. 158-159.

[471] «... Individuo con una sua storia concreta, una sua identità, una propria conformazione e temperamento affettivo-emozionale» (Mia la trad.) [Ivi, p. 159]. Successivamente in *Another Universalism*, scriverà: «Each and every being as an individual with an affective-emotional constitution, concrete history, and individual as well as collective identity, and in many cases as having more than one such collective identity» («Ogni singolo essere umano è un individuo con una propria costituzione affettivo-emozionale, una sua storia concreta e individuale e, allo stesso tempo, un'identità collettiva. In molti casi può avere più di una identità collettiva») (Mia la trad.) [Benhabib S., *Another Universalism*, op. cit., 16].

[472] (Mia la trad.) [Benhabib S., *Situating the Self*, op. cit., p. 159].

[473] (Mia la trad.) [Ibidem].

other expresses the norm of respect, that of the concrete other anticipates experiences of altruism and solidarity»[474].

Potremmo così sintetizzare: se l'*altro generalizzato* si preoccupa per l'altro (ritenendo importante la sua inclusione), l'*altro concreto* si protende verso l'altro. Se nel primo caso ci si accorge e si prende (solo) coscienza dell'altro, nel secondo c'è un passo in avanti: l'altro viene accolto come individuo (con la sua personalità e la sua storia) e non solo come soggetto di diritti, nella nostra vita. Questo è il senso di *altro concreto*.

Nel passaggio tra il saggio contenuto in *Situating the Self* (*The generalized and the concrete other*) e il testo di *Another Universalism - On the Unity and Diversity of Human Rights*, (presentato al Convegno dell'*American Philosophical Association* tenutosi a Washington il 29 dicembre 2006) riscontriamo un passo in avanti anche da un punto di vista argomentativo-epistemologico. Infatti mentre nel **primo** viene formalizzata concettualmente la distinzione tra *altro generalizzato* e *altro concreto* nel **secondo** l'autrice fa emergere la prospetiva dell'*altro concreto* al fine di giustificare la sua idea di universalismo all'interno della riflessione sui diritti umani. Qui, se da un lato si intende sottolineare quell'individualità che, nel fare propri i valori dell'amicizia, del prendersi cura e dell'altruismo, fa emergere, potremmo dire, quasi un'individualità empatica, dall'altro si afferma che i concetti di:

> «the generalized and the concrete other do not describe human nature; rather, they are phenomenological accounts of human experience. Admittedly, the standpoint of the generalized other, in the very universalistic form which I have given to it, presupposes the egalitarian experiences of modernity. [...] The standpoint of "generalized other", as extending to "all of humanity", becomes a practical possibility, but certainly not a political actuality. Such reciprocal recognition of each other as beings who have the "right to have rights" involves political struggles, social movements, and learning processes within and across classes, genders, nations, ethnic groups, and religious faiths»[475].

Pertanto, (è qui che leggiamo un passaggio argomentativo importante) così come i concetti di *altro generalizzato* e *altro concreto* indicano come si manifesta l'esperienza umana e non pretendono di darne una descrizione, anche nella definizione del concetto di *universalismo* (che è il tentativo di definire una possibile via alla convivenza) non c'è più la pretesa, attraverso di esso, di spiegare il mondo e la natura umana così come sono ma c'è la volontà di mettere le basi per costruire una comunità abbattendo le diversità e i conflitti che ne derivano.

---

[474] «Se la prospettiva dell'*altro generalizzato* intende esprimere principi legati al rispetto, quella dell'*altro concreto* prevede e anticipa esperienze di altruismo e solidarietà» (Mia la trad.) [Benhabib S., *Another Universalism*, op. cit., p. 16].

[475] «*Altro generalizzato* e *altro concreto* non sono concetti che descrivono la natura umana; piuttosto, rappresentano analisi fenomenologiche delle condizioni dell'esperienza umana. La prospettiva dell'*altro generalizzato*, nella forma dichiaratamente universalistica che le ho attribuito, presuppone esperienze egualitarie all'interno della modernità. [...] la prospettiva dell'*altro generalizzato*, intesa come estensione a "tutta l'umanità", diventa una possibilità pratica, e non certamente una realtà politica. Tale reciproco riconoscimento dell'*altro* quale individuo che gode del "diritto ad avere diritti" implica lotte politiche, moti sociali e processi di apprendimento all'interno e tra classi sociali, orientamenti sessuali, nazioni, gruppi etnici e fedi religiose». (Mia la trad., il corsivo è mio) [Ibidem].

L'*universalismo* diventa così un'aspirazione, un obiettivo morale per cui lottare (*universalism is an aspiration, a moral goal to strive for*)[476] e non è più un dato di fatto, una spiegazione di come è il mondo. Il reale significato di *universalismo*

> «does not consist in an essence or human nature which we are all said to have or to possess, but rather in experiences of establishing commonality across diversity, conflict, divide, and struggle»[477].

Come è possibile mettersi nei panni dell'*altro* se non si è in grado di riconoscerlo nella sua particolarità e concretezza? Questo è il fondamentale interrogativo di Benhabib. Attraverso la critica della teoria di Kohlberg e della teoria della giustizia di John Rawls (in particolare la nozione di velo d'ignoranza) la politologa di Yale tenta di mostrare come se si ignora il punto di vista dell'*altro concreto* non si riesce a dare coerenza epistemica alle teorie etiche universalistiche. Paradossalmente i vincoli e le condizioni di equità che lo stesso Rawls ha posto alla sua posizione originaria del velo d'ignoranza hanno contribuito ad annullare la diversità tra il *Sé* e l'*Altro*: proprio nella condizione del velo d'ignoranza l'altro scompare (*the other disappears*)[478]. Privo della sua corporeità, emotività e della sua concreta collocazione il Sé è ridotto a una *maschera vuota che è tutti e nessuno*[479]. Per Benhabib, se Rawls non è riuscito a comprendere fino in fondo la vera pluralità delle due prospettive, è attraverso l'etica comunicativa di Habermas (rivisitata in chiave dialogica e senza pregiudizi morali) che sarà possibile garantire all'altro la possibilità di *essere percepito nella sua concreta individualità*. Inoltre dall'etica del discorso (o comunicativa), così come la intende Benhabib, emerge un *universalismo interattivo* che sovverte:

> «la distinzione tra un'etica della giustizia e dei diritti e un'etica della cura e della responsabilità, nella misura in cui sposta i limiti del discorso morale tanto da rendere visibili la prospettiva e i confini della vita buona che dipendono dalle concezioni della giustizia e gli assunti inerenti i bisogni e gli interessi che dipendono dalle rivendicazioni dei diritti»[480].

---

[476] Ibidem.

[477] «Non consiste in un'essenza o natura umana di cui tutti ne siamo partecipi o ne abbiamo il possesso, ma piuttosto consiste nell'esperienza di costruire la comunità battendosi per superare le diversità, i conflitti, le divisioni e i disaccordi interni». (Mia la trad.) [Ibidem].

[478] Cfr. Benhabib S., *Situating the Self - Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York 1992, p. 162.

[479] Ivi, p. 161.

[480] (Mia la trad.) Ivi, pp. 169-170.

2.4 - I fondamenti dell'etica del discorso e normativi che giustificano il modello democratico deliberativo di Seyla Benhabib. Un punto di partenza per affrontare le lotte multiculturaliste e la necessità di un nuovo fondamento di legittimità: tra deliberazione democratica e razionalità pratica

2.4.1 - Il modello democratico deliberativo: una premessa

Nell'ultimo ventennio del secolo scorso, in particolar modo in ambito anglosassone e negli Stati Uniti, si è andato diffondendo un nuovo campo di ricerca nella teoria democratica che ha sviluppato il modello normativo della democrazia deliberativa[481]. L'aspetto che accomuna i diversi filoni di ricerca può essere rintracciato nella crisi della legittimità politica del sistema democratico: tutti gli autori (seppur con sfumature diverse) denunciano la carenza di

[481] Per una panoramica generale del nuovo modello deliberativo si vedano alcuni tra gli autori più significativi: 1) Bohman J., *Public Deliberation - Pluralism, Complexity and Democracy*, The Mit Press, Cambridge-London 1996; 2) Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997; 3) Cohen J., *Deliberation and Democratic Legitimacy*, in Hamlin A. P., Pettit P. (a cura di), *The good polity - Normative analysis of the State*, Blackwell, Oxford-London 1989, pp. 26-44; successivamente in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, pp. 67-91; 4) Cohen J., *Procedure and substance in deliberative democracy*, in in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 95-119; successivamente in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, pp. 407-437; 5) Benhabib, *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 67-95; 6) Benhabib S., *Deliberative rationality and models of democratic legitimacy*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 1, n. 1 (1994), pp. 26-52; 7) Benhabib S., *The Claims of Culture - Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002; trad. it. *La rivendicazione dell'identità culturale - Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005; 8) Fishkin J., *Democracy and Deliberation*, Yale University Press, New Haven 1991); 9) Fishkin J., *The Voice of the People - Public Opinion and Democracy*, Yale University Press, New Haven 1995; 10) Gutman A., Thompson D., *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge 1996; 11) Gutman A., Thompson D., *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press, Princeton 2004; 12) Macedo S. (a cura di), *Deliberative Politics - Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford University Press, Oxford 1999; 13) Elster J. (a cura di), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; 14) Manin B., *On legitimacy and political deliberation*, in Political Theory, Vol. 15, n. 3 (1987), pp. 338-368; successivamente in Lilla M. (a cura di), *New french thought - Political philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1994, pp. ...; 15) Dryzek J. S., *Discursive Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; 16) Dryzek J. S., *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000; 17) Young I. M., *Communication and the Other - Beyond Deliberative Democracy*, in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 120-137; 18) Young I. M., *Inclusion and democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000; 19) Young I. M., *Difference as a resource for democratic communication*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, op. cit., pp. 383-405; 20) Christiano T., *The significance of public deliberation*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, op. cit., pp. 243-278; 21) Habermas J., *Between Facts and Norms - Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Polity Press, Cambridge 1996; trad. it. *Fatti e norme: contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996; 22) Michelman F. I., *How can the people ever make the laws? A critique of deliberative democracy*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, pp. 145-172; 23) Michelman F. I., *How can the people ever make the laws? A critique of deliberative democracy*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, op. cit., pp. 145-172; 24) Rawls J., *The idea of public reason*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, op. cit., pp. 93-130; 25) Sunstein C. R., *The Partial Constitution*, Harvard University Press, Cambridge 1993; 26) Mouffe C., *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?*, in Social Research, (Prospects for Democracy) Vol. 66, n. 3 (1999), pp. 745-758. In particolare nel presente § saranno messe a confronto le posizioni sul modello democratico deliberativo di Jürgen Habermas e Seyla Benhabib.

deliberazione pubblica (a più livelli) all'interno di tutti i sistemi democratici. Quest'ultima può essere considerata la caratteristica più importante della democrazia.

Secondo Seyla Benhabib nel modello deliberativo democratico si creano le condizioni per attuare, all'interno della comunità politica, decisioni collettive che rispondano al principio di "legittimità e razionalità": «... what is considered in the common interest of all results from processes of collective deliberation conducted rationally and fairly among free and equal individuals»[482].

Come ha notato Chantal Mouffe (University of Westminster - London) nel suo *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?* (2000) ci sono molte e differenti versioni del modello deliberativo democratico ma, in linea di massima, possono essere classificate e riassunte all'interno di due grandi "scuole" (*classified under two main schools*): «The first broadly influenced by John Rawls, the second by Jürgen Habermas. [...] jointly with two of their followers, Joshua Cohen, for the rawlsian side, Seyla Benhabib, for the habermasian one»[483].

---

[482] «... Ciò che è ritenuto essere nel comune interesse di tutti è il risultato di processi di deliberazione collettiva condotti razionalmente e in modo equo tra individui liberi ed eguali». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*, in Eadem (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, p. 69 (pp. 67-94)].

[483] «La prima ampiamente influenzata da John Rawls, la seconda da Jürgen Habermas. [...] congiuntamente a due dei loro seguaci, Joshua Cohen, per quanto riguarda Rawls, Seyla Benhabib, per quel che riguarda la corrente habermasiana». (Mia la trad.) [Mouffe C., *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?*, in *Social Research*, (Prospects for Democracy) Vol. 66, n. 3 (1999), p. 747 (pp. 745-758)]. Nel saggio di Chantal Mouffe possiamo trovare un'ottima sintesi dei due maggiori filoni di pensiero inerenti la democrazia deliberativa: «Both Habermas and Rawls believe that we can find in the institutions of liberal democracy the idealized content of practical rationality. Where they diverge is in their elucidation of the form of practical reason embodied in democratic institutions. Rawls emphasises the role of principles of justice reached through the device of the "original position" that forces the participants to leave aside all their particularities and interests. His conception of "justice as fairness" - which states the priority of basic liberal principles - jointly with the "constitutional essentials" provides the framework for the exercise of "free public reason". As far as Habermas is concerned, he defends what he claims to be a strictly proceduralist approach in which no limits are put on the scope and content of the deliberation. It is the procedural constraints of the ideal speech situation that will eliminate the positions to which the participants in the moral discourse cannot agree . As recalled by Benhabib, the features of such a discourse are the following: 1) participation in such deliberation is governed by the norms of equality and symmetry; all have the same chances to initiate speech acts, to question, to interrogate, and to open debate; 2) all have the right to question the assigned topics of the conversation; and 3) all have the right to initiate reflexive arguments about the very rule of the discourse procedure and the way in which they are applied and carried out. They are no prima facie rules limiting the agenda of the conversation, or the identity of the participants, as long as any excluded person or group can justifiably show that they are relevantly affected by the proposed norm under question». («Sia Habermas che Rawls credono sia possibile trovare all'interno delle istituzioni democratiche liberali i temi idealizzati della razionalità pratica. Il punto sul quale divergono è come il modello della ragione pratica possa essere incorporato all'interno delle istituzioni democratiche. Rawls sottolinea il ruolo del principio di giustizia raggiungibile attraverso il principio della "posizione originaria" che impone ai partecipanti di mettere da parte tutte le loro peculiarità e interessi. La sua concezione della "giustizia come equità" - nella quale si afferma la priorità dei principi liberali di base - unitamente agli "elementi essenziali costituzionali" forniscono il quadro di riferimento nel quale la "libera ragione pubblica" può operare. In quanto ad Habermas egli è interessato a difendere ciò che afferma essere un approccio strettamente proceduralista i cui limiti riguardano la portata e il contenuto della deliberazione. Sono i vincoli procedurali della situazione discorsiva ideale che inevitabilmente renderanno nulle le posizioni con le quali i partecipanti al discorso morale non saranno d'accordo. Come ricorda Benhabib, le caratteristiche di un tale discorso sono le seguenti: 1) la partecipazione a tale deliberazione è disciplinata da norme di uguaglianza e di simmetria; tutti hanno le stesse possibilità di avviare atti linguistici, porre domande, interrogare, avviare un dibattito; 2) tutti hanno il diritto di mettere in discussione gli argomenti assegnati alla conversazione; infine 3) tutti hanno il diritto di avviare discussioni che riflettano sulle regole della procedura discorsiva e il modo in cui vengono

La democrazia deliberativa, come in ogni modello normativo, cerca di definire il suo ideale di legittimità politica[484] e trova che le decisioni politiche per poter essere definite tali debbano essere il risultato di un processo argomentativo pubblico, vale da dire uno scambio di ragioni e argomentazioni a favore o contrarie alle diverse proposte all'ordine del giorno. L'obiettivo ultimo non è quello di far valere determinate ragioni attraverso trattative, negoziazioni[485] o decisioni a maggioranza attraverso il sistema del voto (seppur democratico), ma a) **convincere** tutti gli interlocutori **razionalmente** attraverso la ragione pubblica (*public reason*): è la forza degli argomenti che deve prevalere nelle decisioni prese[486]; b) permettere, attraverso la partecipazione di tutti i cittadini toccati dalle decisioni, una reale **inclusione** democratica e il riconoscimento di un'equa **capacità di influenzare politicamente** le decisioni finali (*political*

applicate ed eseguite. Esse sono regole che a prima vista limitano l'ordine del giorno della conversazione, o l'identità dei partecipanti, finchè (fino a quando) qualsiasi persona o gruppo che sia stato escluso dalla discussione sia in grado di dimostrare come la norma oggetto di discussione colpisca, in maniera rilevante, i propri interessi»). (Mia la trad.) [Ivi, pp. 748-749]. Il riferimento a Benhabib è tratto da: Benhabib S., *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*, op. cit., p. 70.

[484] Si veda in particolare: a) Benhabib S., *Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 1, n. 1 (1994), pp. 26-52. Inserito successivamente in: Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 67-95; b) Cohen J., *Deliberation and Democratic Legitimacy*, op. cit. pp. 17-22; c) Manin B., *On Legitimacy and Political Deliberation*, op. cit., pp. 351-359; d) Dryzek J. S., *Discursive Democracy*, op. cit.; e) Dryzek J. S., *Deliberative Democracy and Beyond - Liberals, Critics, and Contestations*, op. cit.; f) Habermas J., *Between Facts and Norms - Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, op. cit.; g) Estlund D., *Who's Afraid of Deliberative Democracy? On the Strategic/Deliberative Dichotomy in Recent Constitutional Jurisprudence*, in Texas Law Review, Vol. 71 (1993), pp. 1469 (pp. 1437-1477); h) Estlund D., *Beyond Fairness and Deliberation - The Epistemic Dimension of Democratic Authority*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy*, op. cit., pp. 173-204; i) Gutman A., Thompson D., *Democracy and Disagreement*, op. cit., p. 4; Gutman A., Thompson D., *Why Deliberative Democracy?*, op. cit., pp. 3-7; l) Bohman J., *Public Deliberation - Pluralism, Complexity and Democracy*, op. cit., pp. 4-5.

[485] Nella negoziazione, a differenza che nell'argomentazione, i partecipanti coinvolti utilizzano l'arte della persuasione per convincere l'interlocutore in maniera non-razionale. Ciò significa mettere in atto anche inganni, abilità oratoriali o retoriche non certo razionali e connesse a ragioni indipendente. Nella deliberazione invece i partecipanti sono vincolati alla ricerca del bene comune, cercando di convincere gli altri della correttezza e della veridicità delle loro proposte: il convinvimento si attua sempre attraverso argomentazioni e non negoziazioni. L'azione deliberativa termina con la generazione del consenso, anche in questo la deliberazione, si distingue dalle consuete procedure decisionali prese a maggioranza (come il voto) che puntano sulle preferenze dei partecipanti e sull'aggregazione partitica per ottenere decisioni che riguardano la collettività. Seppur più complesso, il processo deliberativo punta su un consenso più responsabile e consapevole che non si ferma ad una conoscenza superficiale dei temi trattati. A tal proposito si vedano in particolare: a) Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns - Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, Bd. I; trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo - Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Il Mulino, Bologna 1986, Vol. I; b) Elster J., *Sour grapes – Utilitarianism and the genesis of wants*, in Sen A., Williams B. (a cura di), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 219-238; c) Elster J., *Strategic Uses of Argument*, in Arrow K., Mnookin R., Ross L., Tversky A., Wilson R. (a cura di), *Barriers to Conflict Resolution*, W. W. Norton & Company, New York 1995, pp. 237-257; d) Cohen, *Deliberation and Democratic Legitimacy*, op. cit.; e) Mansbridge J. J., *Beyond Adversary Democracy*, The University of Chicago Press, Chicago 1980.

[486] Il principio della deliberazione contrapposto alla pratica del voto democratico o della negoziazione è stato affrontato da: a) Elster J., *Strategic Uses of Argument*, in Arrow K., Mnookin R., Ross L., Tversky A., Wilson R. (a cura di), *Barriers to Conflict Resolution*, W. W. Norton & Company, New York 1995, pp. 237-257; b) Elster J. (a cura di), *Deliberative Democracy*, op. cit., pp. 5-8; c) Manin B., *On legitimacy and political deliberation*, op. cit., pp. 352-353; d) Cohen J., *Deliberation and Democratic Legitimacy*, op. cit., p. 21.

justification)[487]. La proposta dell'ideale deliberativo è quella di fondare procedure di deliberazione pubblica che permettano ai cittadini e a quanti sono coinvolti di poter partecipare attivamente alla discussione razionale delle proposte avanzate: le decisioni prese nella deliberazione pubblica (i migliori argomenti elaborati) vincolano maggiormente i rappresentanti politici ad assumersi l'impegno di portare a termine le decisioni e gli impegni presi.

In sintesi la deliberazione democratica è una procedura discorsiva e collettiva finalizzata a prendere decisioni le cui conseguenze ricadono su tutti. Come sottolineano in particolare Jürgen Habermas (*Faktizität und Geltung*, 1992) e James Bohman (*Public Deliberation*, 1996) l'assunzione delle decisioni ha un doppio valore: istituzionale e non istituzionale ed è fondata su argomenti che sono a favore di alcune proposte rispetto ad altre. L'aspetto prioritario nelle decisioni è il convincimento razionale di tutti i partecipanti secondo la forza del miglior argomento[488]. Secondo gli studiosi più esperti, già citati, una *procedura* pubblica deliberativa deve rispondere ad almeno tre caratteristiche: 1) deve essere *continuativa*: ogni decisione presa deve poter essere cambiata in futuro, in modo che la procedura non raggiunga mai una conclusione definitiva; 2) deve essere *aperta*: cioè flessibile in maniera da adattarsi ad ogni evenienza e cambiamento; 3) deve essere *autoreferente*: la procedura può prendere in considerazione temi e problemi relativi alla medesima procedura[489].

È attraverso la *procedura* deliberativa che si attribuisce legittimità alle decisioni che da questa provengono dal momento che tale *procedura* è la più affidabile per quanto riguarda le probabilità di giungere a decisioni politiche corrette e alla capacità di attuare una reale autonomia pubblica. Pertanto, all'interno di un processo deliberativo, il criterio di legittimità

[487] Per il tema **dell'inclusione democratica** si veda in particolare: a) Cohen J., *Deliberation and Democratic Legitimacy*, op. cit., p. 23; b) Cohen J., *Procedure and substance in deliberative democracy*, op. cit.; c) Cohen J., *Democracy and liberty*, in Elster J. (a cura di), *Deliberative democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 203 (pp. 185-231); d) Bohman J., *Public Deliberation - Pluralism, Complexity and Democracy*, op. cit., pp. 7-9; e) Gutman A., Thompson D., *Democracy and Disagreement*, op. cit., Cap. VIII. In merito alla **capacità di influenzare politicamente i partecipanti con argomenti convincenti e alla "political justification"** si veda in particolare: a) Bohman J., *Public Deliberation - Pluralism, Complexity and Democracy*, op. cit., Cap. III; b) Bohman J., *Survey article: The coming of age of deliberative democracy*, in The Journal of Political Philosophy, Vol. 6, n. 4 (1998), pp. 400-425; c) Gutman A., Thompson D., *Democracy and Disagreement*, op. cit., Cap. VIII; d) Cohen J., *The economic basis of deliberative democracy*, in Social Philosophy and Policy, Vol. 6, n. 2 (1989), pp. 25-50; e) Gaus G. F., *Reason, justification and consensus - Why democracy can't have it all*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, op. cit., pp. 205-242; f) Gaus G. F., *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford 1996.

[488] Si vedano: a) Habermas J., *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981; trad. it., *Teoria dell'agire comunicativo - Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Il Mulino, Bologna 1986, Vol. I; b) Elster J., *Strategic Uses of Argument*, op. cit.; c) Fishkin J., Laslett P. (a cura di), *Debating Deliberative Democracy*, Blackwell, Oxford 2003.

[489] Si vedano: Cohen J., *Deliberation and Democratic Legitimacy*, op. cit., p. 21; Bohman J., *Public Deliberation*, op. cit., pp. 47-66; Bohman J., *Survey Article*, op. cit., p. 407; Gutmann A., Thompson D., *Democracy and Disagreement*, op. cit., pp. 1, 26, 51-94; Habermas J., *Theorie des Kommunikativen Handelns*, op. cit.; Cohen J., *Deliberation and Democratic Legitimacy*, op. cit., pp. 21-24, Cohen J., *The Economic Basis of Deliberative Democracy*, op. cit., p. 31; Sunstein C. R., *The Partial Constitution*, op. cit., p. 23; Bohman J., *Public Deliberation*, op. cit., p. 238.

delle decisioni politiche è *procedurale*: le decisioni prese sono corrette solo, e soltanto se, queste sono il risultato di un processo decisionale deliberativo e democratico.

Il modello democratico deliberativo non ha più al centro il *demos*, né le procedure liberali inerenti la *Governance* (anche globale) e i confini democratici[490]. Al contrario pone particolare attenzione sulla pratica politica attiva che agisce all'interno di più arene pubbliche - dove "pubblico" non è inteso in senso tradizionale[491]. In *Deliberative rationality and model of democratic legitimacy* (1994), Benhabib così definisce la democrazia intesa all'interno dell'argomento deliberativo:

> «A form of organizing the collective and public exercise of power in the major institutions of a society on the basis of the principle that decisions affecting the well-being of collectivity can be viewed as the outcome of a procedure of free and reasoned deliberation among individuals considered as moral and political equals»[492].

Questo modello ha la capacità di far dialogare, mantenendoli all'interno di un dialogo teorico, elementi provenienti sia dal cosmopolitismo (si pensi all'autonomia e alle capacità razionali) che dalla cosiddetta *democrazia forte* (dibattito pubblico e contestazione). Come osserva ancora Benhabib la nozione di democrazia deliberativa non si limita a fondarsi «on the assumption that moral respect for the autonomous personality is a fundamental norm of morality and

---

[490] Il modello deliberativo, come vedremo attraverso le analisi di Seyla Benhabib, pone le basi per le iterazioni democratiche che sono atti attraverso cui, contemporaneamente, abbiamo una variazione e una riappropriazione delle norme e dei principi attraverso cui gli ordinamenti democratici si adattano a nuovi contesti socio-politici. Il *demos* si adegua costantemente a questi processi che finiscono per mutare la sua identità collettiva e normativa, nonché il suo assetto e la sua struttura.

[491] Ancora, Mouffe mette in evidenza come per i seguaci di Habermas «The process of deliberation is guaranteed to have reasonable outcomes to the extent that it realizes the condition of the "ideal discourse": the more equal and impartial, the more open the process is, and the less the participants are coerced and ready to be guided by the force of the better argument, the more the higher is the likelihood that truly generalizable interests will be accepted by all those relevantly affected. Habermas and his followers do not deny that there will be obstacles on the way to the realization of the ideal discourse, but those obstacles are conceived as *empirical* ones. They are due to the fact that it is unlikely, given the practical and empirical limitations of social life, that we will ever be able to completely leave aside all our particular interests in order to coincide with our universal rational self. This is why the ideal speech situation is presented as a "regulative idea"». («Il processo deliberativo è garantito nella misura in cui si raggiungono ragionevoli esiti e si realizzano le condizioni del "discorso ideale": più equo e imparziale e aperto è il processo e meno i partecipanti si sentono costretti e pronti per essere guidati dalla forza dell'argomento migliore e, allo stesso tempo, più alta è la probabilità che gli interessi realmente universali possano essere accettati da tutti coloro che sono colpiti in modo rilevante da quella decisione. Habermas e i suoi seguaci non negano che ci possano essere ostacoli sulla strada della realizzazione del discorso ideale, ma tali ostacoli sono intesi alla stregua di quelli empirici. Tali problemi sono dovuti al fatto che è improbabile, dati i limiti di ordine pratico ed empirico della vita sociale, che non saremo mai in grado di lasciare completamente da parte i nostri interessi particolari, per farli coincidere con il nostro sé razionale universale. Questa è la ragione per cui la situazione discorsiva ideale si presenta come un'"idea regolativa"»). (Mia la trad.) [Mouffe C., *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?*, op. cit., pp. 749-750].

[492] «È una forma di organizzazione dell'esercizio collettivo e pubblico del potere all'interno delle principali istituzioni di una società, sulla base del principio che le decisioni che riguardano il benessere della collettività possono essere considerate come **il risultato di una procedura di libera e ragionata deliberazione tra individui ritenuti uguali da un punto di vista morale e politico**». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Deliberative rationality and models of democratic legitimacy*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 1, n. 1 (1994), p. 27 (pp. 26-52)].

democracy»[493] ma presuppone anche «a discourse theory of ethics to supply it with the most general moral principles»[494]. Tali principi permettono che i partecipanti siano considerati

> «equal and free beings, equally entitled to certain moral rights [...] as the entitlement to *universal moral respect* [and] the principle of *egalitarian reciprocity* [in which] the individual has the same symmetrical rights to various speech acts and reflection about the presuppositions of the conversations»[495].

Al fine di permettere che il ragionamento dell'*altro* possa essere accettato, nella democrazia deliberativa si pone particolare attenzione al dibattito pubblico sulla base di argomenti ragionevoli che i partecipanti hanno definito come "ragioni politiche accettabili" (*acceptable political reasons*)[496].

Il "ragionamento pubblico" (*public reasoning*) è una delle componenti più importanti nella giustificazione politica delle democrazia deliberativa[497] ed è uno degli elementi fondamentali per concepire una forma plausibile di cittadinanza globale che, come ritiene Benhabib, nella pratica non può essere completamente priva di confini politici. Joshua Cohen (Stanford University) sottolinea come il concetto di scelta collettiva è vincolante perché richiede che vi siano motivazioni accettabili da parte degli altri. Tali motivazioni, che rispettano le scelte operate nella deliberazione, non solo devono fornire le condizioni favorevoli per la partecipazione, l'associazione e la libera espressione, ma devono anche garantire l'efficienza e la responsabilità dello stesso processo democratico[498]. Ciò è ancora più importante in un contesto nel quale la forza di una globalizzazione economica senza regole potrebbe favorire il definitivo divorzio, all'interno dello stato-nazione, tra la sua giurisdizione politico-amministrativa e il suo delimitato

[493] «Sul presupposto che il rispetto morale per una personalità autonoma è la norma fondamentale della moralità e della democrazia» (Mia la trad.) [Benhabib, *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, p. 78 (pp. 67-95)].

[494] «Presuppone una teoria dell'etica del discorso che contribuisca a fornire i principi morali più generali» (Mia la trad) [Ibidem].

[495] «Esseri uguali e liberi, con gli stessi diritti nei confronti di determinati diritti morali [...] come il diritto al *rispetto morale universale* [e] il diritto al principio di *reciprocità egualitaria* [attraverso cui] l'individuo ha gli stessi simmetrici diritti all'interno di vari discorsi, atti e riflessioni riguardo a quali debbano essere le premesse delle conversazioni» (Mia la trad.) [Ibidem].

[496] Cfr. Cohen J., *Procedure and substance in deliberative democracy*, in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, p. 101 (pp. 95-119).

[497] Su questo punto si sono particolarmente concentrati Seyla Benhabib, Joshua Cohen e Iris Marion Young: a) Benhabib S., *The Claims of Culture - Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002; trad. it. *La rivendicazione dell'identità culturale - Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005; b) Cohen J., *Procedure and substance in deliberative democracy*, op. cit., pp. 95-99; c) Cohen J., *Democracy and liberty*, in Elster J. (a cura di), *Deliberative democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 185-231; d) Young I. M., *Inclusion and democracy*, op. cit., pp. 20-25.

[498] Cfr. Cohen J., *Procedure and substance in deliberative democracy*, op. cit., p. 99.

territorio, a favore di un capitalismo globale concepito come una nuova *governance* transnazionale globale che opera seguendo una legislazione internazionale senza Stato[499].

2.4.2 - La necessità di un nuovo modello deliberativo per affrontare le lotte multiculturaliste: l'approccio di Seyla Benhabib

Nel IV capitolo di *La rivendicazione dell'identità culturale*, Seyla Benhabib mette a fuoco il tema della democrazia deliberativa all'interno dei "dilemmi multiculturali" e ne approfondisce tutte le implicazioni politico-normative. A suo avviso la democrazia deve essere intesa come un «modello di organizzazione dell'esercizio collettivo e pubblico del potere nelle istituzioni fondamentali di una società, sulla base del principio secondo cui le decisioni sul benessere di una collettività costituiscono l'esito di una procedura di deliberazione, libera e ragionata, tra individui considerati eguali sul piano morale e politico. [...] Rispetto ad altri tipi di considerazioni normative, il mio modo di intendere la democrazia privilegia un modello deliberativo»[500].

Sin da *Deliberative rationality and models of democratic legitimacy* (1994)[501] la riflessione di Benhabib sulla democrazia deliberativa si è concentrata sulla comprensione del fondamento normativo o fondamento della legittimità democratica (come ama definirlo l'autrice) che giustificano il modello deliberativo di democrazia. Il fondamento della legittimità democratica è da ricondursi alla tesi secondo cui le istituzioni che detengono e rivendicano un potere forte (che influenza e condiziona la vita pubblica della società) amministrano questo compito e servono tale ministero (dal lat. *ministerium* 'servizio, ufficio, funzione, impiego', da *minister –tri* 'servo')[502] in quanto le loro decisioni rappresentano gli interessi di tutti. Tale premessa è vera e si conferma solo se le decisioni, per principio, sono aperte a processi di deliberazione pubblica da parte di *cittadini liberi ed eguali*. Il fondamento normativo si regge e si alimenta solo su processi

[499] Cfr. Benhabib S., *Borders, Boundaries, and Citizenship*, in Political Science and Politics, Vol. 38, n. 4 (2005), pp. 674-676 (pp. 673-677).
[500] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 145.
[501] L'articolo appare per la prima volta nel mese di aprile del 1994 sulla rivista "Constellations: an International Journal of Critical and Democratic Theory", Vol. 1, n. 1 (1994), pp. 26-52. Rivisto e parzialmente modificato dall'autrice apparirà successivamente nel 1996 con il titolo *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*, in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp.67-95. Nel presente lavoro di ricerca sarà consultata, prevalentemente, quest'ultima versione. La differenza maggiore tra le due versioni consiste nella presenza di un paragrafo dedicato alla razionalità deliberativa e la legittimità democratica nella filosofia politica di Rousseau, presente nella prima e a un diverso apparato di note. Nello stesso Vol. 1, n. 1 (1994) di Constellations sono presenti altri due interessanti saggi sui problemi della democrazia: a) Habermas J., *Three normative models of democracy*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 1, n. 1 (1994), pp. 1-10; disponibile nella versione PDF all'indirizzo: http://www.sze.hu/~smuk/Nyilvanossag_torvenyek_CEE/Szakirodalom/Deliberat%C3%ADv%20demokr%C3%A1cia/habermas_3_normative_models_of_democracy.pdf; b) Wolin S. S., *"Fugitive democracy"*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 1, n. 1 (1994), pp. 11-25.
[502] Battaglia S., *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, Vol. X, UTET, Torino 1978, p. 456.

di deliberazione pubblica le cui decisioni devono rappresentare gli interessi di tutti. Secondo Benhabib la democrazia è meglio comprensibile se la si inquadra all'interno delle istituzioni fondamentali della società ed è intesa come una forma di organizzazione dell'esercizio del potere pubblico e collettivo. Essa è fondata sul principio per cui

> «decisions affecting the well-being of a collectivity can be viewed as the outcome of a procedure of free and reasoned deliberation among individuals considered as moral and political equals»[503].

Tale premessa, che come si è detto, trae la sua ispirazione dall'etica del discorso di Habermas è superata da Benhabib nella misura in cui quei "cittadini liberi ed eguali" dovranno comprendere tutti, anche gli stranieri, i residenti e i non residenti che non hanno diritti formali. Il fondamento normativo della democrazia, intesa come forma di organizzazione della vita collettiva non consiste, secondo Benhabib, solo nella realizzazione del benessere economico e nemmeno nella realizzazione di un senso di identità collettiva, perché

> «just as the attainment of certain levels of economic welfare may be compatible with authoritarian political rule, so too antidemocratic regimes may be more successful in assuring a sense of collective identity than democratic ones»[504].

Pertanto alla base del suo pensiero c'è l'interesse ad esaminare i fondamenti filosofici della legittimità democratica. All'interno delle complesse società democratiche moderne, la sua analisi ha lo scopo di affermare che la legittimità

> «must be thought to result from the free and unconstrained public deliberation of all about matters of common concern. Thus a public sphere of deliberation about matters of mutual concern is essential to the legitimacy of democratic institutions»[505].

Il consenso democratico che assicura legittimità alle istituzioni politiche si realizza attraverso processi comunicativi e la formazione di una volontà collettiva che implicano l'accettazione di criteri normativi quali il libero accesso alla partecipazione e l'assenza di coercizioni.

Se la legittimità democratica è data dal rispetto verso decisioni prese dalle istituzioni fondamentali della società (nei confronti delle quali si ha estrema fiducia) che sono riconosciute anche da un punto di vista normativo

> «the basis of legitimacy in democratic institutions is to be traced back to the presumption that the instances which claim obligatory power for themselves do so because their decisions represent an impartial standpoint said to be equally in the interests of all. This

---

[503] «Le decisioni che incidono sul benessere della collettività possono essere intese come il risultato di una procedura di deliberazione libera e ragionata tra individui considerati uguali sia dal punto di vista morale che politico». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*, in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, p. 68].

[504] «Proprio come il raggiungimento di determinati livelli di benessere economico può essere compatibile con un sistema politico di tipo autoritario, così anche i regimi anti-democratici possono avere più successo di quelli democratici nel garantire un senso di identità collettiva». (Mia la trad.) [Ibidem].

[505] «Deve essere pensata come risultato di una libera e non vincolata deliberazione pubblica su aspetti di interesse comune. Così ne consegue che una sfera pubblica di deliberazione proprio su questioni di comune interesse è essenziale per la stessa legittimità delle istituzioni democratiche». (Mia la trad.) [Ibidem].

> presumption can be fulfilled only if such decisions are in principle open to appropriate public processes of deliberation by free and equal citizens»[506].

Il modello di etica e di politica discorsiva di Benhabib è un modello che vuole cooptare al suo interno razionalità pratica e legittimità deliberativa con un approccio **"binario" alla politica che, se da un lato, si concentra sulle istituzioni democratiche sulle quali si regge una società democratica** (potere esecutivo, legislativo e giudiziario), **dall'altro, apre alla "sfera pubblica" democratica dove l'attenzione è spostata su attività e lotte politiche di movimenti, associazioni e gruppi della società civile[507].** Le lotte multiculturali trovano infatti voce e spazio all'interno di quella *sfera pubblica* che, secondo Benhabib, è collocata nella società civile e permette «l'apprendimento morale e la trasformazione dei valori» (Benhabib 2005, p. 146). Grazie al *suo* modo di intendere l'etica del discorso, che a differenza di Habermas è sempre aperta a tutti, si giunge ad una *libertà comunicativa* che, accettando o meno in base a delle ragioni, rispetta sempre l'autonomia personale di ciascuno:

> «Se io sono in grado di motivarti perché sarebbe giusto che tu e io agissimo in un certo modo, allora devo rispettare la tua capacità di concordare o meno con me sulla base di ragioni che si applicano egualmente a entrambi. Ma rispettare la tua libertà comunicativa - quella di accettare o rifiutare in base a delle ragioni - significa rispettare la tua autonomia personale»[508].

Sul tema della sfera pubblica, infatti, abbiamo una prima presa di distanza di Benhabib da Habermas. La politologa americana insiste sulle strategie discorsive e narrative che mette alla base della sua concezione della democrazia deliberativa (anche la pratica del «partire da sé» è una strategia narrativa) e insiste spesso (si vedano anche alcune sue precisazioni in interviste e interventi degli ultimi anni)[509] **sulla necessità di costruire una sfera pubblica *non statuale*:**

[506] «La base di legittimità delle istituzioni democratiche è da far risalire al presupposto che queste possono rivendicare un potere vincolante per se stesse perché le loro decisioni rappresentano un punto di vista imparziale e preso nell'interesse di tutti. Tale presunzione di imparzialità può essere soddisfatta solo se tali decisioni sono, in linea di principio, aperti ad appropriati processi di deliberazione pubblica da parte dei cittadini liberi ed eguali tra loro». (Mia la trad.) [Ivi, p. 69].

[507] «Sotto l'aspetto sociologico, la sfera pubblica è intesa come l'intreccio di forme molteplici di associazione e organizzazione, dalla cui interazione discende una conversazione pubblica anonima. La sfera pubblica decentrata è formata dal sovrapporsi reciproco di reti e associazioni di organi che hanno il potere sia di influenzare l'opinione pubblica sia di prendere decisioni». [Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 184].

[508] Benhabib S., *I diritti degli altri - Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, p. 106.

[509] Cfr. L'intervista del 2010 rilasciata da Seyla Benhabib a Giuliano Battiston sui temi della cittadinanza, sovranità statale, democrazia e ospitalità.
Battiston G., *Seyla Benhabib: Democrazia transnazionale e ospitalità*. L'intervista è disponibile on-line all'indirizzo: http://www.euroalter.com/IT/2010/seyla-benhabib-democrazia-transnazionale-e-ospitalita.
[«Giuliano Battiston**:** La tendenza verso la frammentazione della cittadinanza costituisce dunque «un aspetto ineludibile della globalizzazione contemporanea», e può risultare produttiva. Lei però sottolinea come le relazioni e i legami di fedeltà multipli e trasversali rispetto ai confini nazionali possano produrre una cittadinanza democratica «se, e solo se, sono sorrette da un coinvolgimento attivo e da un'effettiva adesione a istituzioni rappresentative pubblicamente responsabili e trasparenti». Vuol dire che dovremmo riconfigurare e rafforzare la cittadinanza attraverso quelle che chiama "iterazioni democratiche"? Seyla Benhabib**:** I movimenti che oltrepassano i confini degli Stati-nazione non riguardano solo le persone che stimiamo e con cui vorremmo vivere. Il jihadismo islamista, per esempio, opera a livello transnazionale, e proprio per questo rischia di essere più

> «A me sta a cuore enfatizzare la relazione come aspetto costitutivo dell'individuo e della collettività. E la narratività come aspetto costitutivo del sé, delle culture, dello scambio interculturale e del confronto pubblico. La narrazione smentisce la concezione identitaria e olistica delle culture come entità compatte e incomunicanti, spezza le opposizioni congelate fra islam e occidente, religione e laicità, pubblico e privato, eterosessualità e omosessualità e via dicendo. È cruciale nella costruzione di una sfera pubblica non statuale che questa sia aperta ai movimenti della società civile, e ai processi deliberativi che tengano davvero conto delle differenze e del modo in cui emergono, si contaminano, si interrogano a vicenda»[510].

Per Benhabib è necessario ridisegnare la sfera pubblica attraverso la discorsività in funzione di un più ampio processo deliberativo e normativo. Mentre le differenze culturali sono spesso addidate come causa di una difficile intergrazione proprio nella sfera pubblica delle democrazie liberali si possano creare le basi della convivenza, infatti

> «i diritti, insieme con altri princìpi dello Stato democratico liberale, devono essere periodicamente messi in duscussione e riarticolati nella sfera pubblica così da salvaguardare il loro significato originario»[511].

È attraverso lo stesso modello di "democrazia deliberativa", proposto da Benhabib, che si può costruire una sfera pubblica non *statuale* sulla base di strategie narrative e discorsive che danno voce a identità individuali e collettive mobili e consentono ai singoli e ai gruppi etnici e culturali di autorappresentarsi liberamente[512]. In *La passione del presente* (2008) Giacomo Marramao osserva che:

> «Se per un verso la sfera pubblica politica non può essere semplicemente considerata lo spazio di un *overlapping consensus* funzionale alla negoziazione di regole di giustizia procedurali che mettono tra parentesi il conflitto delle "concezioni complessive" intorno al bene, per l'altro non può essere neppure intesa come un mero scambio comunicativo

"efficace" di qualunque alternativa progressista. Il carattere transnazionale, dunque, non è sufficiente di per sé a stabilire una cittadinanza democratica. Affinché questa si affermi, si deve basare su principi democratici, che vanno introdotti e consolidati attraverso quelle che definisco come iterazioni democratiche. In parole semplici, attraverso quei meccanismi come il voto locale e regionale, di cui parlavamo poco fa. Credo fermamente nell'idea che la partecipazione diretta e la garanzia che tutti gli individui possano avere voce in capitolo nelle decisioni che li riguardano siano gli strumenti migliori per renderli degli stakeholders, come si usa dire. Abbiamo visto gli effetti delle politiche statali di marginalizzazione degli outsider: la crescita di movimenti di estrema destra, da quelli neonazisti in Germania a quelli neofascisti in Italia, senza dimenticare i gruppi islamisti tra i migranti europei, movimenti che attingono ai sentimenti più profondi e pericolosi di marginalizzazione e oppressione. Per disinnescare i pericoli che questi movimenti rappresentano, dovremmo dare voce a ogni individuo, sollecitarne la partecipazione alle questioni pubbliche, integrarlo a vari livelli, includere e articolare ogni rivendicazione all'interno di un quadro legittimo e trasparente, fino a far diventare ogni individuo un attore della sfera pubblica a tutti gli effetti»].

La filosofa americana è intervenuta nel 2009 nell'ambito della *Rassegna Mediterranea*, ospitata annualmente presso il Palazzo Ducale di Genova. Qui ha discusso il tema dell'uguaglianza e della diversità nell'Europa contemporanea.

[Cfr. Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*; Ciclo di conferenze *Mediterranea - Voci tra le sponde* - 7 aprile 2009. Palazzo Ducale di Genova. È possibile ascoltare l'intervento al link: medit_20090407_seyla_01.mp3 (47Mb) sul sito: http://www.palazzoducale.genova.it/naviga.asp?pagina=9841.

[510] Dominijanni I., *Un incontro con Seyla Benhabib*, in "il Manifesto" del 21 maggio 2006, disponibile on-line all'indirizzo: http://www.libreriadelledonne.it/_oldsite/news/articoli/Manif210506.htm.

[511] Cfr. Miggino D., *Seyla Benhabib a Palazzo Ducale*, in "Montelocale" dell'8 aprile 2009. L'articolo è disponibile on-line all'indirizzo: http://genova.mentelocale.it/23440-seyla-benhabib-a-palazzo-ducale/.

[512] Cfr. la domanda n. 13 della nostra intervista a Seyla Benhabib del 28 giugno 2014 a Firenze nell'ambito della Conferenza Inaugurale ICON-S (International Society of Public Law) - Florence, June 26-28, 2014.

> di argomentazioni razionali sui valori funzionale a una più ampia e inclusiva *Verständigung*, ma piuttosto come incontro-confronto di "narrative" intorno all'organizzazione della società globale provenienti da contesti di esperienza e mondi-della-vita diversi»[513].

Nel considerare i mutamenti sociali che non trovano un'adeguata rappresentazione politica, la politologa americana, indica nella relazione *io-altri* l'aspetto costitutivo dell'individuo e della collettività, nel confronto riflessivo e deliberativo riguardo a nuove modalità di appartenenza locale e globale. In un tale contesto l'istituito della cittadinanza nazionale e la forma della territorialità attribuita ai confini dello stato-nazione è alquanto frammentata e scomposta nelle diverse e molteplici esistenze umane[514].

Inoltre, e qui si può leggere un riferimento all'origine della riflessione di Habermas sulla sfera pubblica, la discussione critica su questa si concentra su due aspetti rilevanti che, a parere di Benhabib, la ostacolano: da un lato la comunicazione e la cultura si sono adagiate su un modello societario che, dominato dalla pubblicità, ha come unico punto di riferimento quello del consumo, dall'altro il rapporto tra Stato e società civile si è svuotato a tal punto che il cittadino è stato ridotto a «cliente della politica statale e questa ad arena del conflitto tra interessi corporati»[515].

Appare chiaro che tra Benhabib e Habermas sia netta la distanza su questo punto. Per quest'ultimo infatti la *sfera pubblica*[516] è ancora di tipo *statuale* e legata allo sviluppo di una sfera pubblica prettamente borghese che nel garantirsi la protezione della sua sfera privata si assicura «l'istituzione della proprietà privata e, come suo corollario, le libertà fondamentali di contratto, di mestiere, di testamento»[517]. La società borghese è per Habermas il luogo dove cittadini agiati impiegano molto del loro tempo alla formazione politico-culturale essendo, individui che, in possesso di un buon patrimonio individuale, discutono e argomentano razionalmente sulle decisioni con le quali è governata la società. Come acutamente osserva Stefano Petrucciani (Università "La Sapienza" - Roma):

> «il cittadino non è, quando si forma la sfera pubblica borghese, il soggetto dell'azione politica; è piuttosto un privato colto che, costituendosi con gli altri privati in pubblico

---

[513] Marramao G., *La passione del presente - Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 24.

[514] Crf. La recensione di Carla Weber al saggio di Seyla Benhabib *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006. Il testo è disponibile on-line all'indirizzo: http://www.polemos.it/doc_recensioni/22.html.

[515] Petrucciani S., *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 40.

[516] Per Habermas la questione della sfera pubblica è al centro dei suoi interessi sin dalla sua tesi di abilitazione che discute nel 1961 a Marburgo ed è pubblicata l'anno successivo con il titolo: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* . Qui la sfera pubblica è dichiaratamente definita come «qualcosa di più e di diverso da un brandello di ideologia liberale che potrebbe essere tranquillamente spazzato via dalla democrazia sociale». [Habermas J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1962; trad. it. (di Illuminati A., Masini F., Perretta W.,) *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari 1971, p. 14].

[517] Habermas J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, op. cit., p. 95.

ragionante, pretende di sottoporre al vaglio dell'argomentazione le misure del governo»[518].

Come chiarisce bene Alessandro Ferrara (Università "Tor Vergata" - Roma), questo è il motivo per il quale, la sfera pubblica, per il filosofo tedesco, ha solo una funzione di controllo e non di governo, tant'è che l'originalità della sua politica deliberativa:

> «consiste nel rapporto che viene ipotizzato tra gli attori istituzionali della politica e il pubblico in generale. La funzione del pubblico, dei cittadini, non è né la funzione minimale del legittimare le decisioni dei soggetti istituzionali mediante la scelta elettorale, né la funzione utopica (assegnatagli dal repubblicanesimo) di vincolare l'azione delle istituzioni governative attraverso un mandato specifico ed autoespressivo. Prendendo le distanze dalla concezione della politica deliberativa esposta da J. Cohen (1989), Habermas sottolinea che il pubblico non può *governare* da sé, ma può soltanto *controllare* l'operato del potere amministrativo e *orientarlo* in certe direzioni»[519].

Anche se per Habermas la sfera pubblica[520] ha certamente caratteristiche di apertura, inclusività ed è intrinsecamente pluralista[521], deve far fronte ad una sua importante contraddizione che Petrucciani così riassume:

> «la sfera pubblica borghese, quindi, che secondo Habermas porta in sé questo contenuto profondamente "eversivo", soffre però anche di una sua peculiare contraddizione interna: per un verso è, secondo il suo principio, aperta a tutti; ma per un altro verso è, di fatto, accessibile solo a chi possiede denaro e cultura»[522].

I tentativi di Habermas tesi a risolvere questa contraddizione portano il teorico dell'etica comunicativa ad una riflessione duplice:

[518] Petrucciani S., *Introduzione a Habermas*, op. cit., p. 36.
[519] Ferrara A., *Jürgen Habermas*, in Pasquino G. (a cura di), *Il pensiero politico - Idee, Teorie, Dottrine*, (Vol. III - *Ottocento e Novecento*, Tomo II), UTET, Torino 1999, p. 499.
[520] In un interessante passo di *Fatti e norme* così si esprime Habermas su questo concetto: «Pur essendo un fenomeno sociale elementare - come azione, attore, gruppo o collettività - la sfera pubblica esula dai concetti tradizionalmente attinenti all'ordinamento della società. La sfera pubblica non è pensabile come istituzione né tantomeno come organizzazione; essa non è, di per sé, struttura normativa che preveda il diversificarsi di competenze e di ruoli, regole di appartenenza ecc. Neppure rappresenta un sistema: se infatti consente differenziazioni interne, verso l'esterno resta sempre contrassegnata da orizzonti aperti, permeabili e mobili. Piuttosto potremmo descrivere la sfera pubblica come una rete per comunicare informazioni e prese di posizione, insomma *opinioni*. In questo processo i flussi comunicativi sono filtrati e sintetizzati in maniera da convogliarsi in *opinioni* pubbliche relative a temi specifici. Così come l'insieme del mondo di vita, anche la sfera pubblica si riproduce attraverso l'agire comunicativo [...] e viene a dipendere dalla *generale comprensibilità* della prassi comunicativa quotidiana». [Habermas J., *Fatti e norme: contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996, p. 427].
[521] In un altro passaggio di *Fatti e Norme* il filosofo tedesco dichiara che la sfera pubblica deve essere chiaramente intesa come «una **rete aperta e "includente" di sfere pubbliche subculturali che si sovrappongono l'una all'altra senza chiari confini temporali, sociali** e di merito. All'interno del **quadro garantito dai diritti fondamentali**, le strutture di questa sfera pubblica pluralistica si formano in maniera più o meno spontanea. I flussi di comunicazione sono in linea di principio illimitati; essi penetrano attraverso sfere pubbliche "messe in scena" da associazioni che rappresentano gli elementi informali della sfera pubblica generale». [Ivi, pp. 364-365].
Il carattere pluralistico della sfera pubblica trae origine dal fatto che è costituita da molte *subsfere* che sono autonome ma comunicanti tra loro è in sostanza la fusione di un *pubblico di pubblici* le cui norme comunicative non sono regolate da procedure prescrittive. Il suo grado di *flessibilità* risulta essere una grande risorsa per la tematizzazione di nuovi bisogni e, soprattutto, per la discussione su come questi debbano essere interpretati. [Cfr. ivi, p. 373].
[522] Petrucciani S., *Introduzione a Habermas*, op. cit., p. 37.

a) la critica sulla sfera pubblica è ostacolata, da un lato, dal dominio della pubblicità che rappresenta il nuovo paradigma della società assimilando la comunicazione e la cultura nell'orbita del consumo, dall'altro, la sempre maggiore interdipendenza tra stato e nuovi attori sociali, rischiano di ridurre il cittadino a mero "cliente della politica statale" e la stessa politica a un campo di battaglia tra opposte fazioni che intendono tutelare solo interessi corporativi.

Questi due fenomeni sociali ostacolano decisamente

> «quella discussione pubblica razionale, informata e improntata al principio del confronto tra gli argomenti migliori che è richiesta dall'idea di opinione pubblica. Al termine della sua analisi dedicata ai mutamenti strutturali della sfera pubblica Habermas non può quindi fare a meno di porre esplicitamente il quesito che fin dall'inizio orientava la sua ricerca: è possibile, nelle condizioni del capitalismo avanzato, la rivitalizzazione di una sfera pubblica che sia al tempo stesso critica e aperta a tutti?»[523].

b) dal momento che la complessità della società non si regge semplicemente su rapporti di potere tra opposte fazioni, la legittimità della sua struttura deve essere assicurata da un'intesa valida[524], vale a dire da un accordo motivato razionalmente[525] che è il presupposto generale dell'agire comunicativo.

La sfera pubblica è una "struttura di comunicazione" che da un lato affida i problemi politicamente rilevanti alla struttura collaudata del sistema politico, dall'altro sostiene un diverso approccio dell'agire finalizzato all'intesa, che Habermas definisce "terza prospettiva" e che riguarda «non le *funzioni* e neppure i *contenuti* della comunicazione quotidiana, bensì lo *spazio sociale* generato dall'agire comunicativo»[526].

[523] Ivi, p. 40.

[524] «I processi di intesa mirano ad un'intesa che soddisfa le condizioni di un assenso motivato razionalmente sul contenuto di un'espressione. Un'intesa raggiunta comunicativamente ha un fondamento razionale: non può essere imposta da nessuna parte, sia strumentalmente con l'intervento diretto nella situazione d'azione, sia strategicamente, tramite l'influenza calcolata in vista del successo sulle decisioni di un antagonista». [Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns - Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, Bd. I., trad. it. di Paola Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo - Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Il Mulino, Bologna 1986, Vol. I, p. 396].

[525] Il tema dell'intesa è secondo Walter Privitera (Università degli Studi Milano-Bicocca) «il vero nucleo di tutta la teoria habermasiana, dai suoi inizi, quando si occupa dell'argomentazione razionale nella sfera pubblica, fino alla fase più matura». [Privitera W., *Il luogo della critica. Per leggere Habermas*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996, p. 47].

Habermas mette in guardia affinchè non si confonda, identificandole, la pretesa di validità con quella di verità in quanto la pretesa di validità è strettamente connessa con l'atto linguistico che permette l'intesa. Per il filosofo tedesco ogni atto linguistico deve comprendere *quattro classi di pretese di validità*: 1) pretesa di comprensibilità (al fine di intendersi *reciprocamente* il parlante deve scegliere espressioni *comprensibili*); 2) pretesa di verità (il contenuto che viene comunicato dal parlante deve essere *proposizionale vero* in modo che l'ascoltatore possa *condividere il sapere* del parlante); 3) pretesa di veridicità/sincerità (le intenzioni che esprime il parlante devono essere *veritiere* in maniera tale che l'ascoltatore possa avere fiducia in lui); 4) pretesa di giustezza/correttezza normativa (il parlante deve scegliere un'espressione *corretta* che corrisponda a norme e valori riconosciuti, in maniera tale che sia il parlante che l'ascoltatore possano concordare su un dato enunciato). [Cfr. Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo*, (Vol. I), op. cit., pp. 405-433; in particolare i §§: *3. Significato e validità*; *4. Pretese di validità e modi di comunicazione*].

[526] Habermas J., *Fatti e norme*, op. cit., p. 428.

Infatti l'intesa si concretizza, come ci ricorda Federica Giardini (Università Roma "Tre"), «soltanto nel momento in cui i parlanti condividono delle ragioni che rendono accettabili, e dunque circolanti, tali atti linguistici»[527]. Nel classificare i diversi atti linguistici[528] che rafforzano l'agire comunicativo habermasiano, le azioni *comunicative* (azioni linguistiche regolative come domande, risposte, obiezioni, allocuzioni):

> «servono ad organizzare il discorrere (Rede), ad articolarlo in temi e contributi, a distribuire i ruoli nella conversazione, a regolare lo svolgersi di quest'ultima ecc.»[529].

Valida non è l'asserzione riconosciuta in quanto tale ma l'asserzione che *merita* di essere riconosciuta in virtù delle "buone ragioni che la sostengono" tant'è che «il senso della validità consiste nel *meritare* il riconoscimento, cioè nella garanzia che nelle circostanze appropriate un riconoscimento intersoggettivo *può* essere prodotto»[530].

Queste le parole di Habermas sulla comprensione dell'atto linguistico:

> «*Comprendiamo un atto linguistico se sappiamo che cosa lo rende accettabile*. Dalla prospettiva del parlante le condizioni di accettabilità sono identiche a quelle del suo successo illocutivo. L'accettabilità non viene definita in senso oggettivistico dalla prospettiva di un osservatore, bensì dall'atteggiamento performativo del partecipante alla comunicazione[531]. Un atto linguistico potrà essere definito "accettabile" nel caso in cui soddisfi le condizioni necessarie affinchè un uditore possa prendere posizione con un "sì" sulla pretesa avanzata dal parlante. Tali condizioni non possono essere soddisfatte unilateralmente, né in relazione al parlante, né in relazione all'uditore; si tratta piuttosto di condizioni per il riconoscimento intersoggettivo di una pretesa linguistica che, in modo tipico all'atto linguistico, fonda un'intesa contenutisticamente definita circa vincoli che sono rilevanti per le conseguenze dell'interazione»[532].

Secondo il *principio del discorso* "D" sono valide «soltanto le norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali»[533]. Inserita all'interno di un processo politico democratico e di "**potere comunicativo**", la sfida della

---

[527] Giardini F., *L'alleanza inquieta - Dimensioni politiche del linguaggio*, Le Lettere, Firenze 2010, p. 116.

[528] Si veda Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo*, (Vol. I), op. cit., pp. 433-444 (§ 5 *Tentativi concorrenti di classificazione degli atti linguistici*). Qui Habermas intende analizzare la sua tesi dell'universalità della validità delle azioni linguistiche orientate all'intesa, vale a dire azioni linguistiche regolative, espressive e constative, in un confronto critico con i tentativi di classificazione di John Langshaw Austin (1911-1960) nel famoso *How to do things with words* (Oxford University Press, Oxford 1962) e John Rogers Searle (Università della California - Berkeley): *A taxonomy of illocutionary acts*, in Searle J. R. (a cura di), *Expression and meaning. Studies in the theory of speech acts*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

[529] Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo*, (Vol. I), op. cit., p. 441.

[530] Ivi, p. 357.

[531] Per Habermas le «azioni linguistiche operative hanno un senso performativo, ma *nessun senso genuinamente comunicativo*; esse servono nel contempo a *descrivere* ciò che si fa nella costruzione di espressioni simboliche vere e proprie. [...] Tuttavia i *tipi puri dell'uso linguistico orientato verso l'intesa* si prestano ad essere il filo conduttore per la tipologizzazione di interazioni mediate attraverso il linguaggio. Nell'agire comunicativo i piani di azione dei partecipanti individuali vengono coordinati con l'ausilio di effetti di vincolo illocutivo di azioni linguistiche. Perciò si può supporre che atti **linguistici constativi**, regolativi ed espressivi costituiscano altresì tipi corrispondenti di interazione mediata dal linguaggio. Ciò vale evidentemente per *azioni linguistiche regolative ed espressive*, che sono costitutive dell'agire *guidato da norme* [...]». [Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo*, (Vol. I), op. cit., pp. 441-444].

[532] Ivi, pp. 408-409.

[533] Habermas J., *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, trad. it. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini & Associati, Milano 1996, p. 138.

prospettiva democratico-deliberativa di Habermas è quella di inserire il *principio del discorso* all'interno del contesto più ampio delle società democratiche liberali che, per la loro complessità burocratico-amministrativa, hanno allontanato i cittadini dalla politica partecipata. Finalizzato per una legislazione democratica, il modello di democrazia deliberativa di Habermas si sviluppa su due livelli (ciò che Benhabib ha definito "approccio binario" della democrazia deliberativa) che interessa i

> «corpi istituzionali investiti di prerogative decisionali da un lato, e il più ampio pubblico formato da individui e gruppi interessati alle questioni pubbliche dall'altro»[534].

Per la piena affermazione della democrazia deliberativa non è sufficiente la *validità* e il compimento di norme e istituzioni ma è necessaria una "società civile vivace" e una "sfera pubblica non manipolata" (Habermas 1996, p. 546). Habermas ritiene che l'affermarsi di questa seconda prospettiva (che in *Storia e critica dell'opinione pubblica* aveva definito "pubblicità critica") è l'indicazione del

> «grado di democratizzazione di una società industriale strutturata nelle forme di Stato sociale - cioè la *razionalizzazione dell'esercizio del potere sociale e politico*»[535].

Perché si adempia tale "razionalizzazione" le decisioni politiche devono essere fondate da strumenti di argomentazione razionale e

> «sottratte tanto al dominio burocratico quanto alla influenza degli antagonismi di interessi, che rendono impossibile la messa in evidenza di un interesse generale attraverso processi di argomentazione critica»[536].

Per Habermas i "pubblici informali" o *deboli*, come li definisce Nancy Fraser[537] che li contrappone ai "pubblici istituzionali" o *forti*[538], partecipano alla formazione dell'opinione

---

[534] Ferrara A., *Jürgen Habermas*, op. cit., pp.497-498.

[535] Habermas J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, op. cit., p. 275.

[536] Petrucciani S., *Introduzione a Habermas*, op. cit., p. 41.

È utile sottolineare che sin da *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Habermas mette in risalto che nella sfera pubblica dello Stato sociale sono presenti due aspetti contrastanti tra loro: la "pubblicità manipolativa" e la "pubblicità critica" che però non sono nettamente separate perché si intrecciano tra loro. Riflettere su questa distinzione ci pare utile per comprendere la distinzione delle caratteristiche della sfera pubblica tra Habermas e Benhabib. Se per il primo la "pubblicità critica" è parte integrante della struttura giuridico-costituzionali dello stato, anzi ne è l'«unica base riconosciuta di legittimazione della sovranità politica» (Habermas 1971, p. 280), per la seconda, anche se la formazione dell'opinione all'interno della società civile deve essere compatibile con tre condizioni normative: a) la *reciprocità egualitaria*; b) l'*autoascrizione volontaria*; c) la *libertà di uscita e associazione*, la sfera pubblica deve operare in autonomia rispetto alle istituzioni per poter mettere in atto procedure di deliberazione, libere e ragionate, che accolgano le rivendicazioni di individui uguali sia sul piano politico che morale: «È nella sfera pubblica situata all'interno della società civile che le lotte multiculturali trovano la propria sede, e l'apprendimento morale e la trasformazione dei valori hanno luogo» [Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 146].

[537] Cfr. Fraser N., *Rethinking the public sphere - A contribution to the critique of actually existing democracy*, in Calhoun C. J. (a cura di), *Habermas and the public sphere*, MIT Press, Cambridge 1992, p. 134 (pp. 109-142). [«Chiamerò pubblici *deboli* quei pubblici la cui prassi di consultazione si arresta alla formazione dell'opinione, senza includere anche la vera e propria deliberazione (*decision making*)»]. (Mia la trad.). Il saggio con il medesimo titolo era stato già pubblicato nel 1990 dal Center for Twentieth Century Studies della University of Wisconsin (Milwaukee). Un interessante intervento dello stesso Habermas, sulla sfera pubblica, è pubblicato nel testo curato

pubblica e svolgono il compito di «*identificare*, all'interno di un processo da cui sono rimosse le costrizioni della decisionalità, i nuovi problemi che meritano una considerazione formale»[539]. Pertanto Habermas distingue tra "sfere pubbliche" *istituzionali* (quelle che Fraser definisce "pubblici forti" e che hanno prerogative decisionali) che sono dotate di procedure vincolanti e finalizzate alla soluzione di problemi già definiti[540], e "sfere pubbliche" *informali* (definite da Fraser "pubblici deboli" che possono solo influenzare i "pubblici forti") proprie delle associazioni e dei *pubblici* che operano nella società civile[541]. Mentre per Habermas il punto di riferimento e le capacità decisionali sono affidate alle sfere pubbliche *istituzionali* (il primato è nella "testa" che elabora e trasmette le sue decisioni alla base), per Benhabib, invece, il primato è proprio della base (pubblico *debole*) a cui è affidato il compito di elaborare e vagliare argomenti e problemi da sottoporre all'attenzione del primo tipo di sfere pubbliche. La posizione di Benhabib parte dalla valorizzazione di un aspetto della sfera pubblica generale (o *debole*) che lo stesso Habermas aveva evidenziato in *Fatti e norme*, vale a dire il *vantaggio*, di quest'ultima, di essere il tramite di una comunicazione *senza confini*:

> «rispetto alle sfere pubbliche proceduralmente disciplinate essa [*la sfera pubblica generale*] consente di percepire nuove situazioni problematiche in maniera più sensitiva, di condurre discorsi di autochiarimento in maniera più ampia ed espressiva, di articolare identità collettive e interpretazioni di bisogno in maniera più libera. La formazione democraticamente "costituita" dell'opinione e della volontà resta sempre dipendente dall'apporto di opinioni pubbliche informali che si generano [...] nelle strutture d'una sfera pubblica non manipolata. Questa sfera pubblica deve poter poggiare su una base sociale in cui si siano effettivamente realizzati i diritti eguali di cittadinanza»[542].

da Craig J. Calhoun (University of North Carolina): Habermas J., *Further reflections on the public sphere*, pp. 421-461.

[538] «I pubblici organizzati, formali, forti e dotati di prerogative decisionali devono fornire *soluzioni* giustificate e legittime ai problemi dati». [Ferrara A., *Jürgen Habermas*, op. cit., p. 499].

[539] Ibidem.

[540] «Nell'istituzione delle procedure parlamentari sono le competenze decisionali (e le responsabilità politiche così conferite) a costituire il punto di riferimento attorno a cui da un lato si costituiscono sfere pubbliche socialmente circoscritte e temporalmente limitate, e dall'altro lato assumono forma argomentativa [...]. In queste sfere pubbliche istituzionalmente "messe in scena", le procedure democratiche strutturano processi di formazione dell'opinione e della volontà miranti alla soluzione cooperativa di questioni pratiche [...]. Il senso di queste regolamentazioni non sta tanto nello scoprire e identificare problemi nuovi, quanto piuttosto nell'elaborare quelli già noti. Si tratta, in altre parole, non tanto di sensibilizzare la gente su questioni nuove, quanto di giustificare la selezione di determinati problemi e la scelta di certe alternative di soluzione. Le sfere pubbliche dei corpi parlamentari si strutturano prevalentemente come un *contesto di giustificazione*. Esse restano in tal modo dipendenti non solo dagli adempimenti preliminari e successivi dell'apparato amministrativo, ma anche dal *contesto di scoperta* rappresentato da una sfera pubblica che non è disciplinata da procedure, bensì sorretta dal pubblico generale dei cittadini». [Habermas J., *Fatti e norme*, op. cit., p. 364].

[541] «Questo pubblico "debole" è titolare della cosidetta "opinione pubblica". Qui la formazione dell'opinione resta sganciata dalle decisioni, e si compie in una rete aperta e "includente" di sfere pubbliche subculturali che si sovrappongono l'una all'altra senza chiari confini temporali, sociali e di merito. All'interno del quadro garantito dai diritti fondamentali, le strutture di questa sfera pubblica pluralistica si formano in maniera più o meno spontanea. I flussi di comunicazione sono in linea di principio illimitati; essi penetrano attraverso sfere pubbliche "messe in scena" da associazioni che rappresentano gli elementi informali della sfera pubblica generale». [Ibidem].

[542] Habermas J., *Fatti e norme*, op. cit., p. 365.

2.4.3 - I nuovi apporti alla democrazia deliberativa di Seyla Benhabib

Benhabib intende analizzare i conflitti etnoculturali presenti nella società contemporanea attraverso il suo modello di democrazia deliberativa fondato sull'etica del discorso e l'approccio "binario"[543]. La sua sfida può essere così sintetizzata: se gran parte delle teorie della democrazia deliberativa sembrano basate sul presupposto che la società sia ancora un corpo unico e unitario e non sono riuscite a dare le giuste soluzioni che una società complessa richiede, qual è il contributo che la democrazia deliberativa può offrire per cercare di risolvere i conflitti e le rivendicazioni etnoculturali e nazionalistici così profondamente radicati?

Rispetto al modello di Benhabib, quello degli altri teorici deliberativi[544] - compreso Habermas - siano essi democratici o pluralisti, si caratterizza principalmente per due proprietà:

---

[543] «Sulla scia di Habermas, io sostengo un *approccio binario* al multiculturalismo: nella democrazia deliberativa, in quanto distinta dal liberalismo politico, la sfera pubblica *ufficiale* delle istituzioni rappresentative, che comprende il potere legislativo, quello esecutivo, le amministrazioni pubbliche, la magistratura e i partiti politici, non è il teatro esclusivo della disputa politica e della formazione dell'opinione e della volontà. La democrazia deliberativa è imperniata sui movimenti sociali, nonché sulle associazioni civili, culturali, religiose, artistiche e politiche della sfera pubblica *non ufficiale*. La sfera pubblica si compone della conversazione e della disputa anonime e incrociate che discendono dalle attività dei vari gruppi. È in questo ambito che i conflitti e la politica multiculturali trovano il posto che compete loro». [Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 43].

[544] Tale modello amplia la **concezione binaria della democrazia deliberativa**: un modello che pone l'accento sui compiti delle istituzioni formali legislative, politiche e giudiziarie nelle società civili, come pure sul ruolo delle associazioni informali dei cittadini, dei gruppi d'interesse pubblico e dei movimenti sociali nell'ambito della sfera pubblica. Questo modello è sostenuto dalla Benhabib contro altri modelli di pensatori contemporanei come ad esempio quello del "consenso per intersezione" proposto da John Rawls o quello dell'"egualitarismo liberale" avanzato da Brian Barry o, ancora, quello elaborato da Ayelet Shachar della "prospettiva delle giurisdizioni multiculturali".

«Una delle maggiori caratteristiche della democrazia deliberative è l'inclusività: essa richiede che tutti i cittadini coinvolti dagli effetti di una decisione siano inclusi nel processo e capaci di fare sentire la loro voce. Ciò vuol dire che la decisione ha luogo in condizioni di pluralità di valori, con diverse opinioni rispetto alla soluzione di comuni problemi. I partecipanti sono inoltre cittadini liberi ed eguali». (Mia la trad.) [Cohen J., *Deliberation and democratic legitimacy*, in Hamlin A., Pettit P. (a cura di), *The good polity - Normative analysis of the state*, Blackwell, London 1989, p. 20]. Infatti «Tutti i cittadini devono essere capaci di sviluppare quelle capacità che danno loro accesso effettivo alla sfera pubblica», e «una volta in pubblico, deve essere garantito loro rispetto e riconoscimento sufficiente a renderli capaci di influenzare in una direzione favorevole le decisioni che li riguardano». (Mia la trad.) [Bohman J., *Public Deliberation - Pluralism, Complexity and Democracy*, op. cit., pp. 523-524]. La deliberazione deve dunque escludere il potere che deriva dalla coercizione, ma anche da un peso ineguale dei partecipanti come rappresentanti di organizzazioni di differenti dimensioni e influenza. In questo senso, la concezione deliberativa di democrazia mette in evidenza la partecipazione della base contrastando le gerarchie. Nella definizione di Joshua Cohen, una democrazia deliberativa è «un'associazione i cui affari sono governati dalla pubblica deliberazione dei suoi membri» [Cohen 1989, p. 17]. Nella teoria normativa della democrazia deliberativa, la *pubblicità* spinge a «sostituire al linguaggio dell'interesse quello della ragione» (Mia la trad.) [Elster J., *Deliberation and constitution making*, in Idem (a cura di), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 111].

La novità più importante, secondo alcuni, risiede nella capacità di questo processo di trasformare e cambiare le opinioni e le preferenze in corso al fine di stabilire quale sia la soluzione migliore per il bene pubblico. Infatti «la democrazia deliberativa richiede la trasformazione delle preferenze nel corso delle interazioni» (Mia la trad.) [Dryzek J. K., *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestation*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 79]. È "un processo attraverso il quale preferenze iniziali vengono trasformate in modo da tenere conto dei punti di vista degli altri" (Mia la trad.) [Miller D., *Deliberative Democracy and Social Choice*, in Held D. (a cura di), *Prospects for Democracy*, Polity Press, Cambridge 1993, p. 75]. In questo senso, la democrazia deliberativa si differenzia dalle altre concezioni di democrazia (ad es. quella rappresentativa) che prendono in considerazione la semplice *aggregazione* di preferenze suggerite dall'esterno. Tra le sue connotazioni troviamo anche le pratiche consensuali: le decisioni devono essere comprensibili e approvate da tutti i partecipanti. Tale principio contrasta con quello della democrazia maggioritaria dove le decisioni sono legittimate dal voto. Come

a) le loro riflessioni sono fondate sulla sfera pubblica ufficiale legata all'istituto dello stato-nazione;

b) la società è ancora e, inevitabilmente, una società unitaria[545].

Benhabib divide i problemi relativi alla democrazia deliberativa in due filoni:

1) preoccupazioni di natura epistemica inerenti il grado di capacità cognitiva e affettiva di un modello di consenso deliberativo;

2) dubbi di natura politico-istituzionale che mettono in evidenza i limiti della politica deliberativa.

La democrazia deliberativa appare «seducente a molti perché, a differenza dei modelli aggregativi di legittimità democratica basati sui gruppi di interesse, ripristina un senso della democrazia come progetto di cooperazione tra cittadini considerati esseri morali liberi ed eguali»[546]. Certamente il carattere *inclusivo* del modello democratico deliberativo sviluppa interesse nelle minoranze generalmente esluse dal dibattito e dalla partecipazione a causa di ragioni di tipo etnico, "razziale", culturale, genere, religioso, sessuale, linguistico[547].

La democrazia deliberativa assicura l'inclusione di tutti nei momenti decisionali e, dato che la legittimità democratica può essere raggiunta solo grazie al consenso di tutti (inclusi i più svantaggiati e non solo coloro che hanno capacità razionali) non potranno essere adottate

suggerisce Iris Marion Young, la deliberazione (e la comunicazione) è fondata sul presupposto che, attraverso l'ascolto dell'*altro* si possano migliorare le scelte e le decisioni pur non rinunciando alle proprie ragioni. [Cfr. Young I. M., *Communication and the other: beyond deliberative democracy*, in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 120-137]. Il consenso si realizza solo in presenza di valori e interessi condivisi e l'impegno comune per costruire un bene pubblico come può essere il valore della giustizia sociale. In un modello deliberativo di democrazia, «il dibattito è organizzato attorno a concezioni alternative del bene pubblico e orienta identità e interessi dei cittadini in direzioni che contribuiscono alla costruzione pubblica del bene pubblico». (Mia la trad.) [Cohen 1989, pp. 18-19]. In particolare la democrazia deliberativa mette in evidenza il valore della ragione perché gli individui devono essere convinti solo dalla forza dell'argomento migliore. In questo senso la democrazia deliberativa è discorsiva e non esclude la *protesta*: «processi di partecipazione democratica responsabile e impegnata includono dimostrazioni di piazza e sit-ins, opere musicali e fumetti, tanto quanto discorsi in parlamento e lettere al giornale». (Mia la trad.) [Young I. M., *Activist Challenges to Deliberative Democracy*, in Fishkin J. S., Laslett P. (a cura di), *Debating Deliberative Democracy*, Blackwell, Oxford 2003, p. 119]. Il modello deliberativo, fondato sulla partecipazione, è inoltre una valida alternativas alle decisioni prese e imposte dall'alto che spesso sono il risultato di interessi corporativi con un orizzonte molto ristretto. Al contrario tali processi potrebbero permettere il raggiungimento di decisioni qualitativamente migliori che aumentano anche la fiducia nel processo politico. Il crescente disagio delle democrazie liberali nel coinvolgere i cittadini e il costante disinteresse di questi alla partecipazione democratica (vedi l'aumento dell'astensionismo elettorale) può essere affrontato attraverso queste nuove strategie democratiche che mirano al raggiungimento del bene comune incoraggiando gli individui a «non limitarsi ad esprimere opinioni attraverso sondaggi o referendum, ma a formarsi le proprie opinioni attraverso un dibattito pubblico» (Mia la trad.) [Miller 1993, p. 89]. Al fine di accrescere il consenso la deliberazione deve essere un tipo di comunicazione «spassionato, ragionevole e logico». (Mia la trad.) [Dryzek J. S., *Deliberative Democracy and Beyond*, op. cit., p. 64].

[545] È necessaria, secondo Marramao, una *radicale ridefinizione del concetto di sfera pubblica* che presupponga che essa sia «nettamente demarcata tanto dall'accezione proceduralistica rawlsiana, quanto da quella critico-comunicativa habermasiana». [Marramao G., *La passione del presente - Breve lessico della modernità-mondo*, op. cit., p. 24].

[546] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 177.

[547] Cfr. Young I. M., *Inclusion and democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000.

norme che finiscono per favorire solo i più "forti". All'interno di un contesto di legittimità democratica sia le istituzioni sulle quali si fonda la società, sia le decisioni che queste prendono in nome e per conto della collettività devono essere da tutti riconosciute e rispettate come norme. Per Seyla Benhabib il modello deliberativo di democrazia:

> «It is a necessary condition for attaining legitimacy and rationality with regard to collective decision making processes in a polity, that the institutions of this polity are so arranged that **what is considered in the common interest of all** result from processes of collective deliberation conducted rationally and fairly among free and equal individuals»[548].

Quanto più i processi di deliberazione collettiva seguono questo principio, tanto più si rafforza il bisogno di razionalità e legittimità. Tanto più che:

> «The discourse model of ethics formulates the most general principles and moral intuitions behind the validity claims of a deliberative model of democracy. The basic idea behind this model is that only those norms (i.e., general rules of action and institutional arrangements) can be said to be valid (i. e., morally binding), which would be agreed to by all those affected by their consequences, if such agreement were reached as a consequence of a process of deliberation that had the following features: 1) participation in such deliberation is governed by the norms of equality and symmetry; all have the same chances to initiate speech acts, to question, to interrogate, and to open debate; 2) all have the right to question the assigned topics of conversation; and 3) all have the right to initiate reflexive arguments about the very rules of the discourse procedure and the way in which they are applied or carried out. There are no *prima facie* rules limiting the agenda of the conversation, or the identity of the participants, as long as each excluded person or group can justifiably show that they are relevantly affected by the proposed norm under question»[549].

Ogni individuo senza mettere da parte la propria individualità, integrità epistemica e identità, ha il diritto di esprimere le sue convinzioni e i suoi giudizi argomentandoli in termini di ragioni

---

[548] «**È la condizione necessaria per ottenere la legittimità e la razionalità dei processi di decisione collettiva all'interno di un sistema politico. Il raggiungimento di una prospettiva di legittimità e razionalità risiede nel vincolo che ciò che è considerato nel comune interesse di tutti è il risultato di processi di deliberazione collettiva condotti razionalmente e in modo equo tra individui liberi ed eguali**». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, op. cit., p. 69]. Come riferisce la stessa Benhabib (Ibidem, nota 6) la sua formulazione è simile a quella suggerita da Joshua Cohen ed espressa in: Cohen J., *Deliberation and democratic legitimacy*, in Hamlin A., Pettit P. (a cura di), *The good polity. Normative analysis of the state*, Blackwell, London 1989, pp. 17-34. Si veda anche: Cohen J., *Procedure and substance in deliberative democracy*, in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 95-119.

[549] «All'interno del modello di discorso etico sono rappresentati i principi più generali e le intuizioni morali che richiedono le pretese di validità di un modello deliberativo di democrazia. **L'idea sottesa alla base di questo modello è che sono considerate valide solo le norme (vale a dire, le regole generali di azione e di accordi istituzionali) che possono essere dette valide (cioè moralmente vincolante) e che verrebbero accettate da tutti coloro che ne accettano le conseguenze e se l'accordo fosse raggiunto a seguito di un processo di deliberazione** che avesse le seguenti caratteristiche: 1) la partecipazione a tale deliberazione deve essere disciplinata dalle norme di uguaglianza e di simmetria; tutti dovrebbero avere le medesime possibilità di avviare atti linguistici, porre domande, interrogare e aprire un dibattito; 2) tutti hanno il diritto di discutere i temi assegnati di conversazione; e 3) tutti hanno il diritto di avviare discussioni per riflettere sulle stesse regole della procedura discorsiva e il modo in cui queste sono applicate o realizzate. Non ci sono regole *prima facie* che limitano l'agenda della conversazione, o l'identità dei partecipanti, a condizione che ogni persona o gruppo che si reputano esclusi hanno la facoltà di dimostrare che si sentono influenzati in modo rilevante dalle norme proposte in discussione». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, op. cit., p. 70]. In questo passaggio è chiaro il senso del paradosso della legittimità democratica che l'autrice approfondirà in *La rivendicazione dell'identità culturale* (2002) e *I diritti degli altri* (2004).

pubbliche che, sia pure universalizzabili, non sono assolute e quindi aperte alla critica e al riesame. Fare sentire la propria voce, argomentare i propri bisogni, riesaminare decisioni già prese vuol dire permettere a tutti i soggetti di partecipare alla sfera pubblica con pari dignità. In questo contesto ciascuno, nel richiedere il riconoscimento per sé, identifica se stesso e riconosce per gli altri la medesima legittimità[550]. Insieme al presupposto fondamentale dell'etica del discorso (sono valide solo le decisioni accettate da tutti gli interessati all'interno della situazione argomentativa), l'obiettivo del processo deliberativo è l'inclusione. Come osserva Baldassare Pastore (Università di Ferrara) l'inclusione

> «implica che nessun individuo possa sentirsi a proprio agio, ed avere stima e rispetto di sé, se non viene socialmente accettato e se vengono negate quelle che costituiscono le componenti essenziali della propria identità personale. Tra queste, un posto di rilievo va assegnato alla comunità culturale, entro la quale avviene la sua socializzazione, la formazione della sua personalità, la sua realizzazione in quanto essere umano. La legittimazione pubblica delle differenze richiede che queste componenti siano riconosciute *in quanto* importanti per chi ne è contrassegnato. Il loro accantonamento pubblico si configura come fattore di ingiustizia per chi ne è portatore, negandogli un'eguale considerazione e rispetto. Da questo punto di vista, il multiculturalismo è chiamato a mantenere le promesse di giustizia e di apertura *a chiunque* delle democrazie liberali»[551].

L'inclusione rinvia alla nozione di cittadinanza e implica la costruzione di una sfera pubblica, intesa come risultato di una molteplicità di confronti interculturali centrati sulla traduzione tra i discorsi e sullo scambio dialogico di ragioni, allo scopo di risolvere i problemi derivanti dalla convivenza plurale. Seppure un modello discorsivo inerente l'etica e la politica deve affrontare principi generali e intuizioni morali (*general principles and moral intuitions*), Benhabib ritiene che il suo modello debba mirare ad una teoria democratica che «dovrebbe concentrarsi su problemi di specificità istituzionale e di fattibilità pratica» (*would have to be concerned with the question of institutional specifications and practical feasibility*)[552]. Tale modello, pertanto, attraverso la legittimità assicurata dalle procedure di deliberazione, ha lo scopo di assicurare un determinato livello di razionalità pratica, è questo uno degli aspetti innovativi della democrazia deliberativa di Benhabib. Prima di addentrarci nell'analisi di quelle che sono le rivendicazioni della razionalità pratica all'interno dei processi deliberativi, dobbiamo riflettere sulla

[550] Sul diritto che ogni cittadino possiede, in contesti democratici, alla giustificazione argomentata si veda: Forst R., *The Basic Right to Justification: Toward a Constructivist Conception of Human Rights*, in *Constellations*, Vol. 6, n. 1 (1999), pp. 35-60.

[551] Pastore B., *Identità culturali e convivenza nell'Unione europea*, in Baldassare P., Brunelli G., *La diversità culturale nel processo di integrazione europea*, I quaderni Europei - Serie Speciale - Diversità culturale, n. 3 Febbraio 2010, Centro di documentazione europea - Università di Catania, p. 10. Disponibile unicamente in formato elettronico all'indirizzo: http://www.lex.unict.it/cde/quadernieuropei/serie_speciale/diversita_culturale.asp.

[552] (Mia la trad.) [Benhabib S., *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, op. cit., p. 70].

contrapposizione dominante tra «"constitutional" (high) politics and "ordinary" (low) politics»[553]. La filosofa di Yale ritiene che in alcuni modelli contemporanei di democrazia deliberativa[554] questa distinzione sia stata accentuata a causa dei timori, da parte dei liberali, sia verso le decisioni maggioritarie in generale sia, nello specifico, per lo scetticismo che "persone ordinarie" (*ordinary people*) possano avere capacità razionali nelle valutazioni politiche. Nelle sue analisi intende proprio superare il divario tra:

> «High and low politics by raising the quality of ordinary people's everyday deliberations. This does not mean that constitutional issues are always and at all times open for reconsideration. Not at all; but it does suggest that ordinary politics cannot but be informed by such constitutional issues and principles - as examples take debates ranging from prayer in public schools to violence in the media to pornography and abortion»[555].

Il presupposto dal quale ella parte è che quanto più l'attività deliberativa ordinaria si avvicina al modello proposto tanto più è plausibile che questa possa essere indirizzata nella "giusta direzione" (*right way*) da principi costituzionali[556].

[553] «Politica "costituzionale" (alta) e politica "ordinaria" (bassa)». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, op. cit., p. 88, nota n. 9]. Per un approfondimento sul tema si veda: Somma A. (a cura di), *Soft law e hard law nelle società postmoderne*, Giappichelli, Torino 2009.

[554] Benhabib puntualizza che ci sono modelli di democrazia deliberativa che non si basano sul principio discorsivo dell'etica e che non hanno la necessità di creare un nesso così forte tra punto di vista morale e istituzioni democratiche, così come il modello discorsivo auspica. Secondo la politologa americana una teoria democratica deve avere anche un fondamento normativo e il suo scopo, in particolare in *Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy* (1994) e *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy* (1996) è quello di chiarire il ruolo che la deliberazione pubblica riveste nel modello discorsivo di democrazia.
Alcuni esempi di democrazia deliberativa diversi da quello presentato da Seyla Benhabib li troviamo in: a) Hannah Arendt che mette in correlazione la sfera pubblica e la democrazia partecipativa: Arendt H., *On revolution*, The Viking Press, New York 1963, trad. it. *Sulla rivoluzione*, Ed. di Comunità, Milano 1983. In particolare Benhabib argomenta la sua critica alla teoria della filosofa tedesca riesaminando la teoria della modernità della Arendt, la sua concezione della sfera pubblica, la distinzione tra il sociale e il politico, la sua teoria del totalitarismo e la sua critica del moderno stato-nazione. Si veda: a) Benhabib S., *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, (1^ Ed.) Sage Publications, Thousand Oaks 1996; successivamente pubblicato da AltaMira Press, Oxford 2000 e da Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2003; b) Benjamin Barber che oppone una *democrazia forte* alla teoria morale e normativa più generale: Barber B., *Strong democracy*, University of California Press, Berkeley 1984; c) Chantal Mouffe, Ernesto Laclau e William Connolly i quali si oppongono alla teorizzazione normativa intesa come processo razionale: Mouffe C., Laclau E., *Hegemony and socialist strategy - Towards a radical democratic politics*, Verso, London 1985; Mouffe C., *Feminism, citizenship and radical democratic politics*, in Butler J., Scott J. W. (a cura di), *Feminists theorize the political*, Routledge, New York 1992, pp. 369-385; Connolly W. E., *Identity/Difference - Democratic negotiations of political paradox*, Cornell University Press, Ithaca 1991. Inoltre a partire dagli anni '90 dello scorso secolo Chantal Mouffe ha anche sviluppato, in ambienti post-moderni, la teoria della *democrazia agonistica*. Si veda: a) Mouffe C., *The Return of the Political*, Verso, London 1993; b) Mouffe C., *The Democratic Paradox*, Verso, London 2000; c) Mouffe C., *On the Political - Thinking in Action*, Routledge, London 2005.

[555] «Tra alta e bassa politica innalzando la qualità delle deliberazioni quotidiane delle persone ordinarie. Ciò non significa che i problemi costituzionali devono essere sempre rianalizzati tutte le volte. Niente affatto; ma ciò suggerisce che la politica ordinaria non può che essere informata da tali problemi e principi costituzionali - prendiamo per esempio i dibattiti che vanno dalla preghiera nelle scuole pubbliche alla violenza presente nei mass media, dalla pornografia all'aborto». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, op. cit., p. 89, nota n. 9].

[556] Si veda a tal proposito il § *Liberal misgivings about deliberative democracy*, in Benhabib S., *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, op. cit., pp. 74-77.

2.4.4 Processi deliberativi e razionalità pratica

Quali sono allora le caratteristiche peculiari della razionalità pratica all'interno dei processi deliberativi? Benhabib ritiene che i processi deliberativi siano essenziali allo sviluppo delle decisioni collettive per **tre ragioni**:

a) La deliberazione «is a procedure for being informed»[557]. Riprendendo il saggio *On legitimacy and deliberation* (1987) di Bernard Manin[558] la politologa di Yale osserva che attraverso i processi deliberativi si distribuiscono nuove informazioni. Se da un lato nessun individuo, può singolarmente, **anticipare e prevedere** (*anticipate and foresee*) tutte le possibili prospettive risultanti da una discussione su temi etico-politici, dall'altro nessun individuo singolarmente è capace di possedere tutte le informazioni più rilevanti che devono essere utilizzate per poter prendere una decisione collettiva.

b) L'insieme ordinato delle "preferenze coerenti" (*coherent preferences*), che ogni individuo ritiene di possedere e che rientra nella "finzione metodologica" (*methodological fiction*), non può precedere ma deve seguire la deliberazione perché avere prima del processo deliberativo la consapevolezza delle "preferenze" vuol dire avere precedentemente consapevolezza delle conseguenze delle scelte che si vanno a fare. All'interno del processo deliberativo l'individuo sembra che venga più facilmente spinto ad una riflessione più critica e consapevole, a riflettere sui propri modi di pensare e sulle proprie opinioni. Pertanto risulta chiaro come:

> «it is incoherent to assume that individuals can start a process of public deliberation with a level of conceptual clarity about their choices and preferences that can actually result only from a successful process of deliberation»[559].

Essendo i punti di vista e le opinioni individuali in conflitto la deliberazione diventa il luogo dove, scambiando il proprio punto di vista con quello degli altri, si acquisisce consapevolezza di queste divergenze e si è spronati a intraprendere procedure coerenti (*coherent ordering*). Inoltre, nell'esporre il proprio punto di vista e le proprie idee agli altri, gli individui devono sostenere le proprie tesi argomentandole con buone ragioni, solo inserito all'interno di una procedura articolata, il proprio punto di vista si può affermare e richiedere una profonda riflessione su opinioni e preferenze individuali per convincere i propri "co-deliberatori" (*co-deliberators*). La necessità di dover articolare le proprie ragioni in pubblico (*articulating good*

---

[557] «È una procedura per essere informati». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, op. cit., p. 71].

[558] Cfr. Manin B., *On legitimacy and political deliberation*, in Political Theory, Vol. 15, n. 3 (1987), pp. 338-368. Successivamente in Lilla M. (a cura di), *New french thought - Political philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1994, pp. 186-200. Disponibile nella versione PDF all'indirizzo: http://polisci2.ucsd.edu/democracy/documents/08Manin1987.pdf.

[559] «È incoerente supporre che gli individui possano cominciare un processo di deliberazione pubblica con un livello di chiarezza concettuale in merito alle proprie scelte e preferenze che può senza dubbio derivare solo dal successo del processo deliberativo». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, op. cit., p. 71].

reasons in public) avvia una **procedura, che vorremmo definire, di *condivisione*** dato che l'individuo è obbligato a riflettere su cosa possa essere e cosa possa veramente contare, come "buona ragione" (*good reason*), per tutti gli altri coinvolti nel processo[560]. È questo un punto focale della proposta benhabibiana che vuole mettere in evidenza le ragione epistemologica del coinvolgimento dell'*altro* (persona che si afferma non solo per le sue capacità razionali ma anche morali). In definitiva, perché il processo deliberativo sia coerente, è doveroso ragionare dal punto di vista di tutti gli individui che sono coinvolti sia per non cadere in contraddizione, sia per non escludere il contributo di qualcuno:

> «one is thus forced to think from the standpoint of all involved for whose agreement one is "wooing". Nobody can convince others in public of her point of view without being able to state why what appears good, plausible, just, and expedient to her can also be considered so from the standpoint of all involved»[561].

La buona ragione si afferma se riesce a convincere tutti che le conseguenze di quella decisione possano soddisfare tutti e i suoi benefici possano ricadere ed essere distribuiti per tutti gli indivudui coinvolti. Questo è un buon motivo per continuare a far bene mentre le decisioni prese non sono altro che il frutto dello sprone a sottoporre a giudizio e al vaglio della deliberazione collettiva le soluzioni proposte.

In un suo saggio[562] del 2003 Simone Chambers (University of Toronto) si sofferma proprio sul potere che ha il processo deliberativo nell'influenzare le idee e nel cambiare il parere degli individui (anche quando questo appare fondato):

> «Theories of deliberative democracy contain many empirical claims and assumptions, particularly about preference and opinion formation. For example, a central tenet of all deliberative theory is that deliberation can change minds and transform opinions»[563].

c) Democrazia deliberativa, "razionalità pratica" e la giustificazione normativa della regola di maggioranza (*the normative justification of majority*).

---

[560] È il processo che, secondo Benhabib, si sarebbe dovuto avviare nel caso dell'*Affaire du Foulard* in Francia e che avrebbe consentito di "ascoltare", le ragioni del proprio gesto, direttamente dalle ragazze coinvolte. Si veda il § 3.2.3.1.

[561] «Si è pertanto costretti a pensare dal punto di vista di tutti coloro che sono coinvolti e la cui intesa si sta "corteggiando". Nessuno può convincere gli altri in pubblico del suo punto di vista senza essere in grado di dichiarare perché ciò che appare buono, credibile, giusto e opportuno per lui (lei) deve essere considerato tale anche dal punto di vista di tutti coloro che sono coinvolti». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, op. cit., p. 72].

[562] Cfr. Chambers S., *Deliberative Democratic Theory*, in Annual Review of Political Science, Vol. 6 (2003), pp. 307-326. Ora disponibile anche in formato PDF all'indirizzo: http://www.chinesedemocratization.com/materials/4Simone%20Chambers%20on%20%20deliberative%20democracy.pdf.
Di Chambers si veda anche l'ottima recensione al testo curato da Seyla Benhabib *Democracy and difference* (1996): Chambers S., Book review of Benhabib S. (a cura di), *Democracy and difference*, in Canadian Journal of Political Science, Vol. 30, n. 3 (1997), pp. 608-609.

[563] «Le teorie della democrazia deliberativa contengono molte affermazioni empiriche e ipotesi, in particolare per quanto riguarda la formazione delle preferenze e delle opinioni. Per esempio, un principio centrale di tutta la teoria deliberativa è che nel corso della deliberazione le idee possono cambiare e i pareri trasformarsi». (Mia la trad.) [Chambers S., *Deliberative Democratic Theory*, op. cit., p. 318].

Il modello deliberativo di democrazia suggerisce che una condizione di razionalità pratica[564] sia necessaria al fine di rendere le ragioni argomentative coerenti con il modello procedurale[565]. A parere di Benhabib (ed è questo un altro punto di distacco dagli altri modelli deliberativi) non è compito della procedura ottenere risultati qualitativamente accettabili delle ragioni addotte nell'argomentazione, né controllare la qualità dei ragionamenti e delle regole di logica e deduzione utilizzate dai partecipanti. Inoltre il suo modello discorsivo prevede alcuni provvedimenti che contrastano le errate applicazioni del modello stesso poiché

> «the reflexivity condition built into the model allows abuses and misapplications at the first level to be challenged at a second, metalevel of discourse»[566].

Questa è, ad esempio, una regola procedurale che indirizza il processo ma non ne assicura, necessariamente, la riuscita dello stesso[567]. L'argomentare di Benhabib è qui rivolto a due questioni: a) il fatto che tutti i partecipanti alla discussione abbiano le medesime possibilità di avviare il discorso deliberativo è indice che nessun risultato è scontato, tantomeno prevedibile o inoppugnabile; b) il modello deliberativo qui proposto influisce sulla giustificazione normativa della regola di maggioranza (che può anche apparire una procedura decisionale equa e razionale) non perché la legittimità sia implicita nei numeri ma perché, se sulla base di ragioni, frutto di un processo di deliberazione discorsiva, una certa conclusione risulta essere la più giusta e convince la maggioranza dei partecipanti, tale conclusione rimane in piedi sino a quando non verrà superata da ottime ragioni (*good reasons*) che saranno presentate da altri partecipanti alla discussione[568].

[564] Il fine della razionalità pratica è quello di governare i comportamenti e le azioni compiuti per soddisfare nel modo più efficace (ottimale) gli scopi o i desideri di un agente.

[565] «È il *processo democratico* a reggere l'intero onere della legittimazione. Esso deve garantire simultaneamente l'autonomia privata e l'autonomia pubblica dei soggetti giuridici. Questo perché i diritti individuali privati non possono essere adeguatamente formulati - né tanto meno politicamente implementati - ove prima gli interessati stessi non abbiano chiarito con pubbliche discussioni quali aspetti siano volta a volta rilevanti alla parità (o disparità) di trattamento dei casi tipici [...]. Così la concezione proceduralista del diritto privilegia quale unica fonte della legittimazione i presupposti di comunicazione e le condizioni procedurali d'una democratica formazione dell'opinione e della volontà». [Habermas J., *Fatti e norme*, op. cit., p. 532].

[566] «La condizione di riflessività integrata all'interno dello stesso modello consente che sia gli abusi che le distorsioni che si verificano al primo livello siano discusse in un secondo, metalivello del discorso». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, op. cit., p. 72].

[567] «A deliberative model of democracy suggests a necessary but not sufficient condition of practical rationality, because , as with any procedure, it can be misinterpreted, misapplied, and abused». («Un modello deliberativo di democrazia può suggerire una condizione necessaria ma non sufficiente di razionalità pratica, perché, come per qualunque altra procedura, questa può essere male interpretata, male applicata o se ne può abusare»). (Mia la trad.) [Ibidem].

[568] Come giustamente osserva Alessandro Ferrara la giustificazione politica e quindi la legittimità delle istituzioni e degli ordinamenti «poggia dunque sull'ipotesi che l'argomentazione che le sorregge possa prevalere come 'migliore argomento' in un dialogo condotto in tali condizioni idealizzate. La garanzia della legittimità in condizioni di pluralismo sta solo e unicamente nel silenzio degli oppositori, quando questo silenzio non è determinato dalla coercizione ma semplicemente dal non avere altro da obiettare a un argomento giustificativo». [Ferrara A., *Neutralità e giustificazione politica nel liberalismo degli anni Novanta tra perfezionismo, proceduralismo e ragione pubblica*, in Vigna C. (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 340 (pp. 331-353)].

La razionalità delle conclusioni, pertanto, non è legata al maggior numero di consensi raccolti, come avviene nelle democrazie rappresentative[569], dove vale una maggioranza che potremmo definire *sic et simpliciter*, ma al presupposto che:

> «if a large number of people see certain matters a certain way as a result of following certain kinds of rational procedures of deliberation and decision-making, then such a conclusion has a presumptive claim to being rational until shown to be otherwise»[570].

Su questo secondo aspetto Benhabib si sofferma in una riflessione più ampia dal momento che le stesse procedure parlamentari dell'opposizione (interrogazioni e interpellanze parlamentari, proposte di emendamenti a norme in corso di discussione, commissioni d'inchiesta parlamentari[571], procedura di impeachment, opposizione palese e dibattito in aula) dovrebbero

---

[569] La pratica democratica di avere un partito di "maggioranza" (al governo) e un partito di "minoranza" (all'opposizione) dovrebbe tradurre, nei fatti, il principio dell'opposizione parlamentare (*parliamentary opposition*) secondo il quale il partito di maggioranza, che rivendica di poter governare, accetta la regola che le sue decisioni possano essere messe sotto esame, riesaminate, criticate, rigettate, riarticolate. Ma nelle democrazie parlamentari rappresentative la volontà della maggioranza, legittimata da un procedimento elettorale sia pure realizzato correttamente, può essere messa in discussione a causa della razionalità del risultato. [Cfr. Benhabib S., *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, op. cit., p. 72].

[570] «Se un gran numero di persone vede determinate questioni in un certo modo, come il risultato di aver seguito un certo tipo di procedura razionale di deliberazione e di decisione, allora si deve desumere che una tale conclusione sia razionale fino a quando non venga dimostrato il contrario». (Mia la trad.) [Ibidem].

[571] Le commissioni di inchiesta costituiscono, insieme alle interrogazioni, alle interpellanze (Interrogazioni e interpellanze parlamentari) e alle indagini conoscitive, uno dei mezzi attraverso cui si esplica la funzione ispettiva del Parlamento. Esse possono essere monocamerali (costituite, cioè, nell'ambito di un solo ramo del Parlamento) o bicamerali, e possono essere istituite o con una legge o con una deliberazione non legislativa. Tradizionalmente, si tende a distinguere due diversi tipi di inchieste: l'inchiesta *legislativa*, avente ad oggetto la raccolta di informazioni utili ai fini della approvazione di future leggi, e l' inchiesta *politica*, avente ad oggetto l'operato del Governo o dei poteri pubblici in generale.

Durante l'esperienza prerepubblicana, malgrado il silenzio sul punto dello Statuto albertino, era pacificamente ammessa la possibilità, da parte del Parlamento, di promuovere delle inchieste, conformemente a quanto era previsto in altre esperienze costituzionali (ad esempio, art. 99 Cost. Francoforte 1849; art. 82 Cost. Prussia 1850). Va detto, tuttavia, che la dottrina maggioritaria riteneva necessario che tale istituzione avvenisse tramite una legge, in modo da conferire alla Commissione poteri coattivi anche su soggetti esterni alle Camere.

La Costituzione repubblicana disciplina la materia delle commissioni di inchiesta all'art. 82 Cost. (cfr. anche gli artt. 162-163 reg. Senato e gli artt. 140 ss. reg. Camera) e ammette la possibilità per ciascuna Camera di istituirle su materie di pubblico interesse. La disposizione è stata unanimemente interpretata nel senso che resta salva la possibilità di istituire anche Commissioni bicamerali. In linea di massima, queste ultime sono istituite con legge, mentre per quelle monocamerali è sufficiente la deliberazione di un ramo del Parlamento. Le Commissioni di inchiesta devono essere formate, al pari delle Commissioni permanenti, in modo da rispecchiare la proporzione dei diversi gruppi parlamentari. A differenza di quel che accade in Germania, ove l'istituzione di commissioni di inchiesta è obbligatoria qualora lo richieda una minoranza qualificata di parlamentari (art. 34 Cost. Germania 1919; art. 44 Legge fondamentale Germania 1949), nel nostro ordinamento tale scelta è rimessa alla volontà della maggioranza: l'art. 162 reg. Senato, infatti, si limita a stabilire che, qualora lo richieda un decimo dei senatori, la proposta deve essere discussa entro tempi certi in Aula, ma resta salva la possibilità, da parte della maggioranza, di bocciarla in sede di deliberazione.

Le commissioni di inchiesta procedono alle indagini con gli stessi poteri e gli stessi limiti dell'autorità giudiziaria (Magistratura) e, seguendo il diritto costituzionale, possono, quindi, acquisire documenti e/o interrogare testimoni, anche in forma coattiva. A questo proposito, si è posto il problema se le Commissioni di inchiesta, istituite con legge apposita, possano avere maggiori poteri di quelli dell'autorità giudiziaria (la legge n. 579/1979, istitutiva della Commissione bicamerale di inchiesta sul "Caso Moro" rendeva infatti inopponibili alla Commissione il segreto di Stato, il segreto di ufficio e il segreto bancario. Inoltre, sempre in virtù del parallelismo con l'autorità giudiziaria, è sorto il problema se le commissioni di inchiesta siano tenute, nello svolgimento dei propri lavori, all'osservanza del segreto, oppure se potesse prevalere il principio della pubblicità dei lavori. La prassi è stata oscillante (nel caso della Commissione di inchiesta sulla loggia massonica P2 tutte le sedute erano pubbliche, ma ci sono stati molti casi in cui è stato imposto il segreto), mentre la giurisprudenza costituzionale ha riconosciuto che le commissioni

sottendere la regola della razionalità deliberativa secondo la quale le decisioni della maggioranza sono il risultato di una intesa (solo) temporanea in quanto la sua pretesa di validità e razionalità può essere riconsiderata e riarticolata pubblicamente in qualsiasi momento.

Pertanto il principio epistemologico fondamentale nella ricerca del fondamento normativo di un determinato modello democratico - da un lato il rapporto tra razionalità pratica e culture, dall'altro il valore di regole, procedure e pratiche collettive (*collective rules, procedures and practices*) - è da ricercarsi nella razionalità pratica. Questa ha validità all'interno delle istituzioni democratiche e diventa una caratteristica collettiva trascendendo le diverse culture. Benhabib ritiene infatti che le esperienze del passato così come quelle moderne compiute all'interno dei sistemi democratici, succedutisi nel corso della storia umana, abbiano conferito a questa forma di ragion pratica (*practical reason*) una particolare corrispondenza collettiva di culture e tradizioni:

> «this form of practical reason has become the collective and anonymous property of cultures, institutions and traditions as a result of the experiments and experiences, both ancient and modern, with democratic rule over the course of human history. The insights and perhaps illusions resulting from these experiments and experiences are sedimented in diverse constitutions institutional arrangements and procedural specifics»[572].

Insieme a *Toward a deliberative model of democratic legitimacy* (1996) è in *The Claims of Culture - Equality and Diversity in the Global Era* (2002) che Benhabib, più che in altri contesti, approfondisce la sua riflessione sulla legittimità della democrazia deliberativa. La politologa di Yale afferma che i problemi connessi alla razionalità di proposte e affermazioni, all'interno di una discussione pubblica, hanno origine dal fatto che:

> «il carattere pubblico implica la condizione normativa in base alla quale perché un principio, una legge o una linea d'azione siano giudicati accettabili, occorre che siano considerati tali dal punto di vista di tutti coloro che ne sono toccati. La partecipazione alla sfera pubblica esige l'obbligo dello scambio di prospettive e la prontezza a pensare e ragionare ponendosi dal punto di vista degli altri interessati. Questa condizione di imparzialità è particolarmente vincolante per gli organi legislativi e deliberativi che stabiliscono le norme coercitive d'azione valide per tutti gli interessati»[573].

---

siano libere di organizzare i propri lavori «in funzione del conseguimento dei fini istituzionalmente ad esse propri». Infine, la stessa Corte costituzionale ha riconosciuto nelle commissioni di inchiesta un soggetto legittimato ad essere parte di un conflitto di attribuzione tra poteri dello Stato (Conflitti di attribuzione. Diritto costituzionale). [Cfr. L'Enciclopedia Italiana Treccani.it all'indirizzo on-line: http://www.treccani.it/enciclopedia/commissioni-di-inchiesta/].

[572] «Questa forma di ragione pratica è diventata la proprietà collettiva e anonima di culture, istituzioni e tradizioni come risultato di esperienze ed esperimenti, antichi e moderni, all'interno di un governo democratico nel corso della storia umana. Le conoscenze e forse anche le illusioni derivanti da questi esperimenti ed esperienze sono ora sedimentate nelle diverse costituzioni, assetti istituzionali e specificità procedurali» (Mia la trad.) [Benhabib S., *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, op. cit., p. 69].

[573] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 184.

La condizione di imparzialità che caratterizza gli organi legislativi rimanda al paradosso delle legittimità democratica nella misura in cui, anche coloro che sono chiamati a legiferare, devono sottostare a quelle norme di cui essi stessi sono gli autori.

Questo modello deliberativo si può quindi definire "proceduralista" dal momento che attiva determinate pratiche e procedure istituzionali che hanno lo scopo di elaborare provvedimenti che sarebbero vincolanti per tutti[574]. La strategia del proceduralismo, come sostiene Alessandro Ferrara, rinuncia a considerare i contenuti (fossero anche relativi ad autonomia e uguaglianza) come principio di legittimazione e fondamento della giustificazione politica per affidarsi all'esclusiva forma della procedura[575]. Dello stesso avviso è Habermas che sostiene come:

> «solo le condizioni procedurali relative alla genesi democratica delle leggi assicurano legittimità al diritto positivo [...] questa concezione proceduralista della costituzione dà una svolta in senso democratico alla questione della legittimità della giustizia costituzionale»[576].

Partendo dal presupposto che le società sono fondate sul pluralismo di valori, culture, identità e credenze religiose gli accordi all'interno di queste società non possono essere trovati a livello delle "credenze sostanziali" (*substantive beliefs*) ma a livello di procedure, processi e pratiche attraverso cui i valori e le credenze devono essere riformulate e riesaminate. Nonostante non si possa fare a meno del valore del pluralismo, il compito della razionalità democratica è quello di riuscire a rielaborare costantemente principi e "formulazioni accettabili del bene comune" (*acceptable formulations of the common good*)[577]. Pertanto secondo Benhabib il proceduralismo è una «rational answer to persisting value conflicts at the substantive level»[578]. Il modello deliberativo di democrazia di Benhabib, pertanto, prende le mosse sia da un conflitto di valori che da un conflitto di interessi perché la vita sociale inevitabilmente necessita sia del conflitto di interessi che della cooperazione. Se le procedure sono uno strumento per mediare, esaminare e ponderare i diversi conflitti di interesse che gruppi e individui rivendicano, allora si può sostenere che le procedure democratiche hanno il compito di affermare che le condizioni per una cooperazione reciproca devono rimanere legittime anche quando le esigenze e gli interessi degli individui, così come dei gruppi, sono negati perché:

[574] Come suggerisce Cass Robert Sunstein (Harvard Law School) l'importante è stabilire se ciò che ha dato origine al risultato sia stata una vera consultazione deliberante, non distorta da alcun potere privato. [Cfr. Sunstein C. R., *Interest Groups in American Public Law*, in Stanford Law Review, Vol. 38, n. 1 (1985), pp. 57-58; e Sunstein C. R., *Beyond the Republican Revival*, in The Yale Law Journal, Vol. 97, n. 8 (1988), (Symposium: The Republican Civic Tradition), pp. 1580-1581].

[575] Cfr. Ferrara A., *Neutralità e giustificazione politica nel liberalismo degli anni Novanta tra perfezionismo, proceduralismo e ragione pubblica*, op. cit., p. 340.

[576] Habermas J., *Fatti e norme*, op. cit., p. 313.

[577] Cfr. Benhabib S., *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, op. cit., p. 73.

[578] «Risposta razionale ai persistenti conflitti di valore che abbiamo a livello sostanziale». (Mia la trad.) [Ibidem]. Ma - si domanda Benhabib - come si può, in maniera attendibile, distinguere i valori *sostanziali* di tipo morale, religioso e filosofico, in contrasto tra loro (*disagreements*), dall'accordo (*agreement*) *procedurale*, all'interno di un contesto pubblico, che riesamini e rielabori credenze e valori molto radicati? [Cfr. Ivi nota 14, p. 89].

> «proceduralist models of democracy allow the articulation of conflicts of interests under conditions of social cooperation mutually acceptable to all»[579].

Le soluzioni procedurali devono essere proporzionali alla quantità di conflitti d'interesse solo in tal modo coloro che vedono pregiudicati i loro interessi hanno la possibilità di riarticolare le proprie rivendicazioni.

Alle critiche rivolte a questo modello: sfiducia nella reale razionalità delle assemblee deliberative e il problema dei numeri, vale a dire il rischio che la conclusione di un processo di ragionamento deliberativo possa essere invalidata da un possibile "limite invisibile" (*invisible limit*) del corpo deliberativo (*deliberative body*), Benhabib risponde che le specifiche caratteristiche procedurali di questo modello deliberativo[580], non ammettendo le regole di una assemblea deliberativa *generale*, favoriscono una "pluralità di modalità d'associazione" (*plurality of modes of association*) in cui tutti gli individui interessati possono articolare ed esprimere la propria opinione. La sfera pubblica delle democrazie liberali deve potersi misurare continuamente con le associazioni, i partiti politici, i movimenti dei cittadini, i gruppi di volontariato e di sensibilizzazione. Il dialogo democratico così come il dibattito giuridico affrontano diversamente i problemi delle rivendicazioni dei diritti, tentandone una riformulazione: talvolta è il diritto stesso che anticipa queste richieste e le trasforma in legge dello stato, ma generalmente è la coscienza popolare che si deve far carico di questo compito. In ogni caso, all'interno di una

> «vitale democrazia liberale multiculturale, il conflitto culturale e politico e l'apprendimento che esso induce non dovrebbero essere messi a tacere mediante espedienti giuridici. Gli stessi cittadini democratici, e non solo i giudici e i legislatori, devono acquisire l'arte della separazione saggiando i limiti del proprio consenso all'apparenza per intersezione»[581].

2.4.5 - I principi degli assetti pluralistici multiculturali della sfera pubblica

Quali sono allora i principi che devono caratterizzare una sfera pubblica che ha il compito di rispondere ai nuovi assetti multiculturali e pluralistici?

La risposta di Benhabib a questo interrogativo mette anche in evidenza quelli che sono i fondamenti deliberativo-discorsivi della sua democrazia: **a)** *reciprocità egualitaria*[582]: in nessun

---

[579] «I modelli proceduralisti della democrazia consentono l'articolazione dei conflitti d'interesse all'interno di una cooperazione sociale accettabile da tutti vicendevolmente». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, op. cit., p. 73].

[580] Per la prima volta (in *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*) Benhabib definisce il suo modello: «Deliberative and proceduralist model of democracy» (Modello deliberativo e proceduralista di democrazia). [Ibidem (p. 73)].

[581] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 174.

[582] Sul tema della *reciprocità* si veda la riflessione di Benhabib in merito al "principio di diritto" e alla distinzione tra il punto di vista dell'"altro generalizzato" e quello dell'"altro concreto" affrontati in *Situating the Self* (1992) e ripresi in *Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights* (2007) e *Cosmopolitan Norms,*

caso gli individui appartenenti alle minoranze culturali, linguistiche e religiose devono beneficiare dei diritti civili, politici ed economici ad un livello inferiore rispetto a coloro che compongono la maggioranza a causa del loro stato di appartenenza[583];

b) *autoascrizione volontaria*: nessun individuo, sulla base delle proprie origini, deve essere associato o *ascritto* ad un gruppo culturale, religioso o linguistico perché l'appartenenza di

---

Human Rights and Democratic Iterations (2008). [«The "principle of right", like the natural rights discourse of the tradition, basically states that only that political order is legitimate which is based upon a system of general laws that binds the will of each equally. Generality, formal reciprocity, and equality are features of the "principle of right". Your freedom as a moral being can be restricted only by reasons that would be generally and reciprocally applicable to each. A polity based on the principle of rights respects you as a moral being [...] Others can only constrain your freedom as a moral being through reasons that satisfy the conditions of formality, generality, and reciprocity for all». («Il "principio di diritto", come il discorso dei diritti naturali della tradizione, afferma in sostanza che solo l'ordine politico è legittimo e che si basa su un sistema di leggi generali che si lega allo stesso modo alla volontà di ciascuno. Generalità, reciprocità formale e uguaglianza sono le caratteristiche del "principio di diritto". La tua libertà propria di un essere morale può essere limitata solo per motivi che potrebbero essere, in generale e reciprocamente, applicabili a ciascuno. Un sistema politico basato sul principio dei diritti deve essere rispettato come un essere morale. [...] Gli altri possono limitare la tua libertà, come essere morale, solo attraverso ragioni che soddisfano le condizioni di formalità, generalità e reciprocità per tutti»). (Mia la trad.) Benhabib S., *Another Universalism: on the unity and diversity of Human Rights*, in Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 81, n. 2 (2007), pp. 14-15 (pp. 7-32)]. [«The standpoint of the "generalized other" requires us to view each and every individual as a being entitled to the same rights and duties we would want to ascribe to ourselves. In assuming this standpoint, we abstract from the individuality and the concrete identity of the other. We assume that the other, like ourselves, is a being who has concrete needs, desires, and affects, but what constitutes his or her moral dignity is not what differentiates us from each other, but rather what we, as speaking and acting and embodied, beings have in common. Our relation to the other is governed by the norms of formal equality and reciprocity: each is entitled to expect from us what we can expect from him or from her. In treating you in accordance with these norms, I confirm in your person the rights of humanity and I have a legitimate claim that you will do the same in relation to me. The standpoint of the "concrete other", by contrast, requires us to view each and every being as an individual with an affective-emotional constitution, concrete history, and individual as well as collective identity, and in many cases as having more than one such collective identity. In assuming this standpoint, we bracket what constitutes our commonality and focus on individuality. Our relation to the other is governed by the norms of equity and complementary reciprocity. Our differences in this case complement rather than exclude one another. In treating you in accordance with these norms, I confirm not only your humanity but your human individuality. If the standpoint of the generalized other expresses the norm of respect, that of the concrete other anticipates experiences of altruism and solidarity». («Il punto di vista dell'"altro generalizzato" ci impone di visualizzare ogni singolo individuo come un essere diritto agli stessi diritti e doveri che vorrebbe attribuire a noi stessi. In assumendo questo punto di vista, estratto dalla individualità e l'identità concreta dell'altro. Diamo per scontato che l'altro, come noi, è un essere che ha dei bisogni concreti, i desideri e gli affetti, ma ciò che costituisce la sua dignità morale non è ciò che ci differenzia gli uni dagli altri, ma piuttosto ciò che, come parlare e di agire e di esseri incarnati , hanno in comune. Il rapporto l'uno con l'altro è disciplinato dalle norme di *uguaglianza formale e reciprocità:* ognuno ha il diritto di aspettarsi da noi quello che ci si può aspettare da lui o da lei. Nel confronto con te sulla base di queste norme, confermo nella tua persona, i diritti dell'umanità e ho una richiesta legittima che si farà lo stesso nei miei confronti. Il punto di vista dell'"altro concreto", al contrario, ci richiede di visualizzare ogni singolo essere come un individuo con una costituzione affettivo-emozionale, storia concreta e individuale e identità collettiva, e in molti casi, come ad esempio avere più di uno identità collettiva. Assumendo questo punto di vista, si staffa di ciò che costituisce la nostra comunanza e concentrarsi sulla individualità.

Il nostro rapporto con l'altro è quindi disciplinato dalle norme di *equità* e *reciprocità complementare*. Le nostre differenze in questo caso complementari e non si escludono a vicenda. Nel trattare l'altro secondo tali norme, è confermata non solo la sua umanità ma anche la sua individualità umana. Se il punto di vista dell'altro generalizzato è espressione della regola del rispetto, quello dell'altro concreto anticipa esperienze di altruismo e solidarietà»). (Mia la trad.) [Ivi, pp. 15-16].

[583] «Definisco i principi di *rispetto universale* e *reciprocità egualitaria* nei termini seguenti: il rispetto universale esige che si riconosca il diritto di tutti gli esseri capaci di discorso e azione a partecipare alla conversazione morale; il principio della reciprocità egualitaria, inteso entro i limiti dell'etica del discorso, stabilisce che nel discorso ciascuno debba avere lo stesso diritto ai vari atti discorsivi, a intraprendere nuovi argomenti e a richiedere la giustificazione dei presupposti della conversazione». [Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., pp. 147-149].

ciascuno ad un gruppo deve seguire le regole dell'*autoascrizione* e dell'*autodefinizione* e nei casi in cui:

> «l'autoidentificazione fosse controversa, lo stato non dovrebbe tuttavia limitarsi ad accordare al gruppo il diritto di stabilire e disciplinare l'appartenenza a spese dell'individuo. È auspicabile che agli individui, a un certo punto della loro vita adulta, venga chiesto se accettano di mantenere l'appartenenza alle proprie comunità di origine»[584].

c) *libertà di uscita e di associazione*: nessun individuo deve essere costretto a rimanere nel gruppo *ascrittivo* di origine o di appartenenza. Se un membro del gruppo sposa qualcuno di un altro gruppo dovrà vedere riconosciuto il diritto di appartenenza e ciò dovrà valere anche per i figli. In tal senso Benhabib chiarisce che l'uscita potrebbe comportare la perdita di alcuni privilegi *formali* e *informali*:

> «l'ostracismo e l'esclusione sociale costituiscono lo scotto informale dell'esclusione, mentre la perdita di diritti fondiari e di certi benefici assistenziali ne costituirebbero quello formale. Riguardo a questi ultimi, lo stato liberaldemoratico ha il diritto di intervenire e regolare gli oneri di uscita in conformità ai principi di eguaglianza dei cittadini»[585].

Tali norme implicano il principio del rispetto universale e della reciprocità egualitaria[586] e, chiaramente, sono alla base dell'etica del discorso ma, mentre il rispetto della *reciprocità egualitaria* rafforza ulteriormente le pratiche e le procedure della democrazia deliberativa, l'*autoascrizione volontaria* e la *libertà di uscita e di associazione* si focalizzano sulla concezione della persona intesa come essere capace di giudicare e di autodefinirsi e le cui azioni, attraverso proprie narrazioni, possono ri-definire la cultura rinnovandone i modelli[587].

[584] Ivi, pp. 174-176.

[585] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 175. Qui Benhabib fa riferimento alla causa *Santa Clara Pueblo vs Martinez*: «La sentenza emessa al riguardo confermava una disposizione di Santa Clara che riconosceva lo stato di membri ai figli di uomini unitisi in matrimonio a donne non appartenenti alla tribù, mentre lo negava ai figli di donne che avevano contratto lo stesso tipo di unione. Ai figli di Julia Martinez, una donna di Pueblo che aveva sposato un Navajo, fu proibito di acquisire il diritto alla casa popolare della madre amministrata dal comune (*Santa Clara Pueblo vs Martinez* 98 US 1670 [1978])» [Ibidem].

[586] Già in *Situating the Self* (1992) Benhabib aveva chiarito che tentare una giustificazione delle norme inerenti il *rispetto universale* e la *reciprocità egualitaria* implica una più ampia indagine e riflessione filosofica sul comportamento umano. Concordando con Karl Otto Apel e Jürgen Habermas, Benhabib ritiene che «queste norme sono necessarie almeno per distinguere un accordo realizzato liberamente tra i partecipanti da altre forme di accordo che possono fondarsi sul potere e la violenza, la tradizione e la consuetudine, su espedienti ispirati dall'egoistico e personale tornaconto come pure sull'indifferenza morale. La minima norma del mutuo rispetto universale tra i partner della conversazione, così come la correttezza e l'eguaglianza delle procedure mirate al conseguimento degli accordi – tutto ciò, insomma, che può riassumersi nella formula della reciprocità egualitaria -, sono legate al senso pragmatico e al significato di ciò che s'intende per accordo libero e razionale. Chiaramente, a un consenso motivato razionalmente spetta un ruolo centrale nella teoria e nella prassi democratiche». [Ivi, pp. 63-64].

[587] Da sempre intesa come emblema caratteristico della distinzione sociale, la **cultura** è ora sinonimo di identità attraverso cui richiedere riconoscimenti giuridici e possibilità di accedere alle risorse dello stato al fine di preservare e tutelare le proprie specificità culturali. Benhabib non crede alla purezza delle culture anzi le definisce come «complesse pratiche umane di significazione e rappresentazione, organizzazione e attribuzione, frazionate al proprio interno da narrazioni in conflitto. Le culture si costituiscono attraverso complessi dialoghi con altre culture [...]. Se accettiamo l'idea che le culture sono complesse al loro interno e che per loro natura possono essere messe

Sia

> «il diritto all'autoascrizione volontaria quanto il diritto all'uscita e all'associazione discendono dalla visione dell'individuo come essere in grado di giudicare se stesso»[588].

Ciò, secondo l'autrice di Yale, è quello che nel linguaggio di Habermas è definita la "nostra capacità di *libertà comunicativa*", vale a dire quella capacità di:

> «accoglimento o rifiuto di un atto linguistico di tipo comunicativo a noi rivolto dagli altri e delle pretese di validità in esso implicate»[589].

È chiaro che sia l'attuazione di queste norme attraverso prassi istituzionali che la loro concreta attuazione dipendono dalle pratiche deliberative dei partecipanti.

Inoltre Benhabib, sicura della validità della natura razionale e morale del dialogo all'interno del discorso morale, vincolato solo da «norme di *rispetto universale* e *reciprocità egualitaria* come principi guida dell'interazione umana»[590], ritiene che i discorsi devono diventare una procedura di "validazione ricorsiva" (*recursive validation*) attraverso cui norme e principi astratti si legittimano concretamente. All'interno delle società multiculturali, come sostiene Monique Deveaux (University of Guelph - Canada) la negoziazione, la contrattazione e il compromesso possono diventare:

> «the best methods to adopt in attempting to resolve disputes about the validity or future status of a contested cultural practice. These strategies lend themselves better to deliberation that openly engages and acknowledges participants' strategic interests without necessarily privileging or catering to those interests»[591].

in discussione, allora meritano il nostro appoggio le lotte per il riconoscimento che ampliano il dialogo democratico mediante la denuncia del carattere esclusivo e gerarchico degli assetti culturali esistenti». [Ivi, p. 9].

[588] Ivi, p. 176.

[589] Ibidem.

[590] Ivi, p. 31.

[591] «I migliori metodi da adottare al fine di tentare di risolvere controversie circa la validità o il futuro status di una pratica culturale contestata. Queste strategie si prestano meglio all'azione deliberativa perché questa coinvolge pubblicamente i partecipanti e ne riconosce gli interessi strategici, senza necessariamente privilegiare o soddisfare alcuni di questi interessi in particolare». (Mia la trad.) [Deveaux M., *A Deliberative Approach to Conflicts of Culture*, in Political Theory, Vol. 31, n. 6 (2003), pp. 791-792 (pp. 780-807); disponibile on-line all'indirizzo: http://links.jstor.org/sici?sici=0090-5917%28200312%2931%3A6%3C780%3AADATCO%3E2.0.CO%3B2-O].
Il saggio è stato successivamente inserito in: Eisenberg A., Spinner-Halev J. (a cura di), *Minorities within Minorities - Equality, Rights, and Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 340-362. Di Monique Deveaux si veda anche: a) Deveaux M., *Political Morality and Culture - What Difference Do Differences Make?*, in Social Theory and Practice, Vol. 28, n. 3 (2002), pp. 503-518; successivamente è stato inserito in: Contemporary Literary Criticism, vol. 203 (2005), pp. 503-518. Il saggio, nella versione PDF, è disponibile all'indirizzo: https://www.uoguelph.ca/philosophy/sites/uoguelph.ca.philosophy/files/Political%20Morality%20and%20Culture.pdf. b) Deveaux M., Walker K., *Critical Perspectives on Global Justice: At the Frontier*, in Journal of Global Ethics, Vol. 9, n. 2 (2013), pp. 111-114; c) Deveaux M., *Regimes of Accommodation, Hierarchies of Rights*, in Maillé C., Nielsen G., Salée D. (a cura di), *Revealing Democracy - Secularism and Religion in Liberal Democratic States*, Peter Lang International Academic Publishers, Bruxelles-Bern-Berlin-Frankfurt am Main-New York-Oxford-Wien 2013, pp. 77-93. La versione PDF è disponibile all'indirizzo: https://www.uoguelph.ca/philosophy/sites/uoguelph.ca.philosophy/files/Regimes of Accommodation_published.pdf;
d) Deveaux M., *Personal Autonomy and Cultural Tradition - The Arranged Marriage Debate in Britain*, in Eadem et al. (a cura di), *Sexual Justice-Cultural Justice: Critical Perspectives in Political Theory and Practice*, Routledge, New York 2007.

Oggi di fronte a profondi conflitti culturali e religiosi è difficile capire in cosa consista il rispetto dell'altro, se da un lato certe pratiche possono essere interpretate come un grave affronto alla dignità umana, dall'altro, alcune nostre valutazioni, potrebbero, nota Benhabib, essere interpretate come una rivisitazione di un *imperialismo etnocentrico*. Infatti i

> «discorsi pratici, nel senso più lato, includono i *discorsi morali* sulle norme universali di giustizia, i *discorsi etici* sulle forme del buon vivere e i *discorsi politico-pragmatici* sul fattibile. Si tratta di processi dialogici attraverso cui, oltre a concretare e contestualizzare il significato delle norme, determiniamo anche il tipo di problema in discussione»[592].

Brunella Casalini, nel suo *Susan Moller Okin: Femminismo e multiculturalismo* (2012), tenta di trovare una soluzione ai conflitti multiculturali attraverso processi deliberativi che, da un lato favoriscano l'apprendimento di nuovi valori, dall'altro coinvolgano tutte le parti interessate. In queste sue analisi prende in considerazione la proposta che Monique Deveaux espone in *Deliberative Approach to Conflicts of Culture* (2003) a proposito della carta costituzionale sudafricana:

> «Per la Deveaux il caso del dibattito costituzionale sudafricano e il successivo sforzo per riformare il diritto di famiglia tradizionale esemplificano come l'approccio deliberativo possa essere impiegato nei conflitti multiculturali, quale strategia a fini negoziali. La carta costituzionale sudafricana è una delle più avanzate sia per la promessa che essa contiene di un'estesa protezione contro ogni e qualsiasi forma di discriminazione, dovuta alla religione, all'età, alla disabilità, alle origini sociali, etniche, all'orientamento sessuale, alla lingua, al colore, ecc.; sia per la protezione offerta ai diritti culturali, riconosciuta per cancellare o comunque risarcire delle passate ingiustizie le etnie discriminate sotto il regime dell'apartheid. Il Sud Africa consente oggi a un tempo i matrimoni tra persone dello stesso sesso e i matrimoni poliginici. Questi ultimi sono ammessi sotto il regime del *Customary Marriages Act* approvato nel 1998 ed entrato in vigore nel 2000, che equipara i matrimoni africani celebrati secondo la consuetudine ai matrimoni civili»[593].

2.4.6 - Alcune conclusioni: critiche e risposte

Nella sua riflessione Benhabib mette in evidenza due aspetti positivi assicurati dalla democrazia deliberativa: il carattere *inclusivo* (efficace per gli interessi delle minoranze generalmente escluse e dovute a ragioni legate al genere, alla cultura, alla religione o alla lingua) e il principio del *conferimento di potere*[594], potrebbero rivelarsi alquanto problematici dato lo scontro tra teoria e prassi, tra norme e realtà dei fatti. Il problema cruciale, attraverso cui la politologa

---

L'autrice, che si è occupata di problemi di riconoscimento culturale nelle democrazie liberali, compresa la questione di come bilanciare impegni per l'uguaglianza sessuale e la sistemazione formale delle minoranze culturali e religiose, è attualmente impegnata in un progetto di ricerca che indaga come le diverse teorie della giustizia globale intendono ridurre la povertà e le disuguaglianze Nord-Sud tenendo conto che i beneficiari di questi interventi sono agenti morali e politici attivi in prima persona.

[592] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 31.

[593] Casalini B., *Susan Moller Okin: Femminismo e multiculturalismo*, in Cini L., Casalini B. (a cura di), *Giustizia, uguaglianza e differenza - Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze 2012, p. 126 (pp. 123-127).

[594] Tale principio sottosta alla norma secondo la quale la legittimità democratica è conseguita grazie al consenso di tutti coloro che sono coinvolti. Solo in questo caso c'è la certezza che non potranno essere accettate norme che possano danneggiare i più deboli e i membri delle minoranze.

americana individua anche i limiti epistemologici propri della democrazia deliberativa, è il seguente: è possibile utilizzare i principi razionali che sono alla base della prassi normativo-istituzionale di un modello normativo come criteri per analizzare concretamente le democrazie vigenti? In altre parole: come si può ovviare alle critiche di mancata corrispondenza tra l'aspetto normativo e quello empirico?[595] Forse è lo stesso modello normativo sbagliato?

A parere di Benhabib le critiche al modello di democrazia deliberativa (che giungono anche dagli stessi democratici deliberativi) sono fondate, erroneamente, su una

> «radicata parzialità cognitiva e affettiva, che dovrebbe mettere a tacere le voci di determinati tipi di partecipanti alle deliberazioni democratiche»[596].

L'accusa al modello democratico-deliberativo[597], di non avere una capacità epistemica il più possibile completa e oggettiva e quindi di non poter avviare un processo normativo completamente scevro da dubbi e obiezioni, **è motivata principalmente da tre ragioni alle quali Benhabib risponde punto per punto: a)** la prima riguarda l'*incommensurabilità forte* secondo cui il modello deliberativo non è in grado di aprirsi ed esplorare sistemi concettuali, linguistici e culturali fortemente divergenti tra loro. L'accusa di incommensurabilità è per Benhabib infondata dal momento che si cadrebbe, potremmo dire, quasi in una rinnovata *epoché* (ἐποχή) o **sospensione del giudizio**[598]. Infatti se questi sistemi concettuali di riferimento fossero realmente incommensurabili (cioè riflettessero valori radicalmente assoluti) non avremmo neppure la possibilità di conoscere dal momento che:

> «la nostra capacità di descrivere un altro sistema in quanto tale riposa in primo luogo sulla possibilità di poterne identificare e selezionare determinate caratteristiche, sufficientemente prossime a quelle del nostro sistema per essere innanzitutto definite in termini di attività concettuali. Quelli di incommensurabilità e intraducibilità radicale sono concetti incoerenti, poiché per poter individuare un **modello di pensiero**, un linguaggio - e, si potrebbe aggiungere, una cultura - in quanto **complessi e significanti sistemi umani di azione e significazione**, quali in realtà sono, occorre prima di tutto che si sia almeno riconosciuto che concetti, parole, rituali e simboli di sistemi diversi hanno

---

[595] Alla base del modello discorsivo di democrazia non vi è solo il principio che "obbliga" il potere politico a rispettare le norme che devono tener conto degli interessi di tutti, ma anche l'idea di una sfera pubblica "informale" che attivi i membri della comunità a fare in modo che i frutti dell'azione deliberativa (prodotti comunicativamente) si possano trasformare in azioni concrete che incidano dal punto di vista normativo-istituzionale, politico e amministrativo.

[596] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 178.

[597] L'autrice ha presente qui le critiche provenienti dai democratici deliberativi impegnati a ricercare possibili soluzioni anche per i problemi multiculturalisti. In particolare i riferimenti sono rivolti alle preoccupazioni provenienti da: a) Valadez J. M., *Deliberative democracy, political legitimacy and self-determination in multicultural societies*, Westview Press, Boulder 2001; b) Bohman J., *Public Deliberation - Pluralism, Complexity and Democracy*, The Mit Press, Cambridge-London 1996; c) Young I. M., *Inclusion and democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000; d) Williams M., *Voice, trust and memory - Marginalized groups and the failings of liberal representations*, Princeton University Press, Princeton 1998; e) Barry B., *Culture and equality - An egalitarian critique of multiculturalism*, Harvard University Press, Cambridge 2001.

[598] Il riferimento all'*epoché* è motivato dal fatto che l'astensione da un determinato giudizio o valutazione è data nel momento in cui non risultino disponibili sufficienti elementi per formulare il giudizio stesso. Una reale incommensurabilità forte, infatti, finirebbe per chiudere qualsiasi possibilità di accesso a nuovi e diversi sistemi.

> significati e riferimenti che è possibile selezionare e descrivere in modo intelligibile, per esempio in quanto veri e propri concetti e non mere esclamazioni»[599].

Individuare le caratteristiche di un altro sistema prossimo[600] al nostro ha l'effetto di ampliare i nostri orizzonti e la nostra comprensione del modello di pensiero degli altri. Qui cade anche l'accusa di parzialità cognitiva e affettiva perché parlare di incommensurabilità e commensurabilità comporta una dimensione non solo epistemica ma anche morale dal momento che la comprensione dell'*altro*

> «non è semplicemente un atto cognitivo, ma è un atto anche morale e politico. **Le teorie dell'incommensurabilità forte distolgono dalle molte sottili negoziazioni epistemiche e morali che hanno luogo tra le culture, all'interno di ciascuna cultura, tra gli individui, persino in seno allo stesso individuo, allorchè hanno a che fare con la discrepanza, l'ambiguità, la discordanza e il conflitto**»[601].

Quella *parzialità epistemica* di cui parlano i detrattori della democrazia deliberativa è superata, nel modello deliberativo di Benhabib, proprio su questo punto: i diritti dell'*altro*, con le sue ragioni e le sue argomentazioni, non sono solo una questione cognitiva[602].

b) la seconda obiezione, connessa alla prima, riguarda la *parzialità della natura pubblica del rendere ragione* e afferma che, all'interno della prassi deliberativa, l'aspetto del carattere *pubblico* della discussione possa scadere nell'astrattezza. Le critiche più rilevanti giungono da Iris Marion Young (*Communication and the other: beyond deliberative democracy* - 1996 e *Inclusion and democracy* - 2000) secondo la quale, a causa di questa astrattezza, vengono esclusi dal discorso i gruppi delle minoranze che affidano le loro rivendicazioni a discorsi molto più *concreti e appassionati* e imperniati sulla **narrazione**. Secondo Young la narrazione politica si differenzia da tutte le altre forme di narrazione per il suo fine e per il contesto pubblico[603]. In

[599] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., pp. 53-54.

[600] In *Deliberative democracy, political legitimacy and self-determination in multicultural societies* (2001) Jorge M. Valadez (Our Lady of the Lake University - San Antonio) distingue tra "comprensione tramite traduzione" e "comprensione tramite acquisizione di familiarità" e sostiene che è possibile comprendere un diverso sistema concettuale non per mezzo della semplice traduzione dei suoi termini in quelli del proprio sistema, ma attraverso l'*acquisizione di familiarità*. [Cfr. Valadez J. M., *Deliberative democracy, political legitimacy and self-determination in multicultural societies*, Westview Press, Boulder 2001, p. 91].

[601] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 55.

[602] A proposito delle prospettive dell'*altro*, in *Communication and the other: beyond deliberative democracy* (1996) Iris Marion Young scrive: «Ogni prospettiva sociale tiene conto non solo della vita e della storia proprie, ma anche di tutte le altre posizioni che ne investono l'esperienza. In questo modo, chi ascolta può apprendere come la sua posizione, le sue azioni e i suoi valori appaiano agli altri tramite le storie che questi raccontano». [Young I. M., *Communication and the Other - Beyond Deliberative Democracy*, in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, op. cit., p. 132].

[603] Tra Young e Benhabib è netta la distanza sulla concezione della comunicazione politica: mentre per la prima il *saluto*, la *retorica* e il *racconto* sono modi di comunicare che insieme all'argomentazione sono componenti essenziali della democrazia deliberativa inclusiva, per la seconda il *saluto*, la *retorica* e il *racconto* essendo aspetti della comunicazione informale della vita quotidiana non rientrano a far parte del linguaggio pubblico delle istituzioni di una democrazia. Per Benhabib infatti i processi democratici deliberativi sono legittimi solo se richiamano argomenti pubblici condivisi e accettati da tutti e si trasformano in norme generali come le leggi. Solo sulla base di motivi legittimi il linguaggio giuridico generale può applicarsi a tutti i membri di una comunità. Secondo Young questa visione di benhabib è viziata da una decisa distinzione tra sfera pubblica e sfera privata: il

ambito politico una storia viene raccontata non per intrattenere o "per rivelarmi" ma per sostenere, argomentare, dimostrare, giustificare una tesi, agli altri, all'interno di una discussione pubblica.

Tra le sue funzioni infatti la narrazione:

> «empowers relatively disenfranchised groups to assert themselves publicly; it also offers means by which people whose experiences and beliefs differ so much that they do not share enough premisses to engage in fruitful debate can nevertheless reach dialogical understanding»[604].

Con forza Iris Marion Young afferma che la legittimità normativa di una decisione democratica dipende esclusivamente dal grado in cui gli individui, toccati da questa deliberazione, sono stati inclusi nel processo decisionale e ne hanno avuto la possibilità di influenzarne i risultati[605].

Il suo modello deliberativo inclusivo[606] infatti implica:

---

saluto, la *retorica* e il *racconto* hanno certamente un posto nella comunicazione quotidiana ma non nel discorso prettamente pubblico del diritto. È una interpretazione secondo la quale solo il discorso formale e generale può essere considerato pubblico, vale a dire politico, qualsiasi altro discorso è certamente privato ma non politico. [Per ulteriori approfondimenti sul dibattito tra Seyla Benhabib e Iris Marion Young si vedano: a) Benhabib S., *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*, in ead. (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996; b) Benhabib S., *The liberal imagination and the four dogmas of multiculturalism*, in Yale Journal of Criticism, Vol. 12, n. 2 (1999), pp. 401-413; c) Young I. M., *Communication and the Other - Beyond Deliberative Democracy*, in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 120-137; d) Young I. M., *Inclusion and democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000].

[604] «Autorizza gruppi relativamente privi di diritti ad affermarsi pubblicamente e offre anche gli strumenti attraverso cui gli individui, le cui esperienze e credenze differiscono così tanto tra loro da non condividere sufficientemente nemmeno i presupposti perché si realizzi un dibattito fruttuoso, possano raggiungere una comprensione dialogica». (Mia la trad.) [Young I. M., *Inclusion and democracy*, op. cit., p. 53].

[605] «The normative legitimacy of a democratic decision depends on the degree to which those affected by it have been included in the decision-making processes and have had the opportunity to influence the outcomes» (Mia la trad.) [Ivi, pp. 5-6].

[606] Mentre per Benhabib l'aggettivo *inclusivo*, riferito alla **democrazia deliberativa, richiama l'incontro, l'inclusione e l'accoglienza delle diverse identità culturali**, per Young (che si concentra più sui gruppi) è inevitabile includere nei processi deliberativi anche le forme comunicative, come la retorica, la narrazione, il linguaggio metaforico, in grado di coinvolgere quei gruppi minoritari ed emarginati che non potrebbero partecipare alla discussione se questa fosse esclusivamente regolata da pratiche di tipo argomentativo. Tali pratiche richiedono una serie di requisiti: lucida articolazione del pensiero, distacco emozionale e buona capacità espositiva; e alcuni presupposti impliciti: condivisione delle premesse del discorso, predefinizione del problema e delle regole preposte alla discussione. Ma spesso le attuali condizioni di disuguaglianza sociale e pluralismo culturale impediscono che si creino queste condizioni. Il risultato è una "esclusione interna" (*internal exclusion*) dei raggruppamenti sociali incapaci di uniformarsi a queste condizioni deliberative, che sovente sono il prodotto di una imposizione da parte dei gruppi sociali maggioritari. L'ampliamento delle forme comunicative, dunque, non solo garantisce processi inclusivi di deliberazione pubblica, ma favorisce il reciproco riconoscimento con risvolti positivi sulla cooperazione sociale. [Cfr. Young I. M., *Inclusion and democracy*, op. cit., p. 57 (Mia la trad.)]. Una lettura della democrazia deliberativa vicino a quella di Young è suggerita da James Bohman (Saint Louis University - Missouri) secondo il quale nella deliberazione, accanto alle argomentazioni morali, devono trovare spazio e pari dignità, anche obiettivi pragmatici, considerazioni parziali di giustizia, discorsi di auto-chiarimento etico: «[...] the motive for devising a more pragmatic and less idealizing account of deliberation is the recognition of heterogeneous standards of justification operating in democratic practices. Democratic deliberation ought not depend on any single epistemic or moral norm [...] to define its rational character or to delimit the range of reasonable forms of cooperation. The basic task of critical public reason should be thought of in more practical terms: the point of political deliberation is to solve social problems and to overcome political conflicts. The criterion for successful deliberation is, therefore, that it restore the conditions of ongoing cooperation in problematic situations». («[...] il motivo per elaborare un resoconto più pragmatico e meno idealizzato di deliberazione è il riconoscimento di norme eterogenee di giustificazione operative all'interno delle pratiche democratiche. Una deliberazione democratica non deve

> «a strong meaning of inclusion and political equality which, when implemented, increases the likelihood that democratic decision-making processes will promote justice [...] Inclusive democratic practice is likely to promote the most just results because people aim to persuade one another of the justice and wisdom of their claims, and are open to having their own opinions and understandings of their interests change in the process»[607].

La risposta di Benhabib (attraverso la quale comprendiamo meglio quale sia la sua idea di democrazia deliberativa) si articola in tre punti che possiamo così riassumere:

1) il modello deliberativo - così come viene inteso da Habermas in *Fatti e Norme* (1992), Cohen in *Deliberation and democratic legitimacy* (1989) e *Civil society and political theory* (1992 con Arato), Fraser in *Rethinking the public sphere: a contribution to actually existing democracy* (1992) e dalla stessa Benhabib in *Situating the self* (1992) e *Toward a deliberative model of democratic legitimacy* (1996), non implica una sfera pubblica unitaria ma pluralistica. All'interno di questa sfera pubblica *decentrata* che, come abbiamo già accennato, è costituita da una serie di reti e associazioni che si sovrappongono, si sviluppano una molteplicità di stili di accoglienza, **narrazione** e discorsi di giustificazione[608].

2) Non è assolutamente vero che i gruppi minoritari e reputati svantaggiati, sia politicamente che culturalmente, siano la manifestazione dell'*altra faccia della ragione* perché, così come la ragione non è una prerogativa della maggioranza, anche il gruppo minoritario non è garanzia di deliberazione. Così come non è scontato che coloro che appartengono alla maggioranza riescano a produrre leggi imparziali, frutto di una discussione ragionata e che vincolino tutti gli interessati, organi deliberativi compresi.

In *The uneasy alliance of group representation and deliberative democracy* (2000) Melissa Williams (University of Toronto) affronta questo argomento e, nel difendere la democrazia deliberativa dalle critiche dei "teorici dei gruppi", afferma che lo scopo della deliberazione è quello di reimpostare il principio dell'imparzialità al fine di permettere, per un verso, la partecipazione a tutti coloro che da sempre sono stati esclusi, per l'altro limitare i privilegi e il peso che le strutture istituzionali hanno all'interno della discussione. Secondo la filosofa

---

dipendere da ogni singola norma epistemica o morale [...] per definire il suo carattere razionale o delimitare la gamma di forme ragionevoli di cooperazione. Il compito fondamentale della ragione pubblica critica dovrebbe essere pensato in termini più pratici: lo scopo di una deliberazione politica è quello di risolvere i problemi sociali e di superare i conflitti politici. Il criterio per una deliberazione di successo è, quindi, quello di ristabilire le condizioni di una cooperazione permanente all'interno di situazioni problematiche»). (Mia la trad.) [Bohman J., *Public deliberation - Pluralism, complexity and democracy*, op. cit., p. 240].

[607] «Un forte senso di inclusione e uguaglianza politica, che, quando attuato, aumenta la probabilità che i processi democratici decisionali promuovano la giustizia [...]. Una pratica democratica inclusiva è in grado di favorire il risultato più giusto perché gli individui mirano a convincersi gli uni gli altri della giustizia e saggezza delle loro rivendicazioni e sono aperti al fatto che le opinioni e le conoscenze inerenti i propri interessi potrebbero cambiare nel corso del processo deliberativo». (Mia la trad.) [Ivi, p. 6].

[608] All'interno della sfera pubblica *decentrata* sono riconosciuti e rientrano tutta una serie di istituzioni, associazioni e movimenti presenti nella società civile e sganciati dalle strutture istituzionali.

canadese la capacità di saper rendere ragione delle proprie idee riveste un ruolo chiave all'interno dei processi deliberativi. Riguardo al concetto della razionalità Williams osserva che:

> «whether or not citizens will recognize 'others' reasons *as* reasons may be a socioculturally contingent matter. Moreover, it seems likely that the contingency of this recognition may tend to be resolved in a manner that systematically disadvantages the reasons of marginalized groups in a discursive exchange»[609].

Secondo Williams quindi il punto è: se la politica della differenza, grazie al risalto dato alle problematiche sociali dei gruppi minoritari, ha posto il problema della *ragionevolezza*, cos'è che permette di scegliere quale argomento possa avere una valida ragione ai fini della deliberazione politica? Il riconoscimento delle ragioni proprie dei gruppi minoritari valide per tutti gli altri cittadini[610] è solo una questione di *contingenza* (come ritiene Williams) oppure è una questione cruciale che riassume il principio epistemologico sotteso alle argomentazioni della democrazia deliberativa (come pensa Benhabib)?

Secondo la politologa di Yale, all'interno di quelle che sono le ragioni della sfera pubblica, è necessario distinguere tra *sintassi* (le condizioni formali in cui nasce una norma)[611] e *semantica* (il contenuto e l'essenza degli argomenti e delle ragioni esposte). Premesso che spesso le condizioni formali sono vincolanti per i processi deliberativi a tal punto che determinate norme non superano la prova dei discorsi razionali, la struttura *sintattica* delle ragioni, intrinseca a questo modello di democrazia deliberativa, può essere così definita:

> «le ragioni contano come tali nella misura in cui possono essere difese in quanto rappresentano il migliore interesse di tutti gli esseri, considerati eguali sul piano morale e politico. L'affermazione secondo cui A costituisce una ragione per perseguire la politica *X* o adottare la legge *Y*, potrebbe allora essere parafrasata nei termini seguenti: "*X* o *Y* sono nei migliori interessi di tutti gli esseri, considerati eguali sotto l'aspetto morale e politico. È possibile giustificare questa affermazione in quanto si è stabilito *X* o *Y* mediante processi di deliberazione pubblica, cui tutti gli interessati da queste norme e politiche hanno preso parte nelle vesti di interlocutori discorsivi"»[612].

---

[609] «Il fatto che i cittadini riconoscano o meno le ragioni altrui come ragioni fondate potrebbe essere una questione socio-culturale contingente. Viepiù, sembra probabile che la contingenza di questo riconoscimento potrebbe mirare a risolvere in modo sistematico le ragioni degli svantaggi dei gruppi emarginati all'interno di uno scambio discorsivo». (Mia la trad.) [Williams M., *The uneasy alliance of group representation and deliberative democracy*, in Kymlicka W., Norman W. (a cura di), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 125 (pp. 124-154)]. Su questo tema si sofferma molto anche Iris Marion Young in *Communication and the other: beyond deliberative democracy* (1996).

[610] Emblematico è il caso della minoranza indiana Gitxsan di Kispiox nella Columbia Britannica canadese. Questi sono riusciti nell'intento di farsi riconoscere, dalla maggioranza, che le proprie narrazioni orali rappresentano un diritto legittimo per il possesso della terra dei propri antenati. Nell'accogliere la loro richiesta, la Corte Suprema canadese ha stabilito che le rivendicazioni di un particolare gruppo possano legittimamente rappresentare gli interessi di tutti i cittadini canadesi.

[611] La teoria habermasiana ricerca prevalentemente le condizioni formali attraverso cui una norma vede la luce e non tanto il contenuto specifico della norma stessa. Infatti le «condizioni formali - scrive Benhabib - vincolano i processi di creazione delle norme in modi tali che certe norme materiali possono non passare l'esame dei discorsi razionali». [Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 186].

[612] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 186.

Il contenuto di *X* e *Y*, e la sostanza delle ragioni presentate nel processo discorsivo in seguito al quale si stabilisce una data conclusione, concerne invece la *semantica* delle ragioni.

Il caso delle storie orali degli indiani Gitxsan nella Columbia Britannica in Canada è emblematico per un duplice motivo: **il primo** è legato al fatto che ciò che rende legittimo il verdetto della Corte canadese è che le rivendicazioni di una minoranza possano rappresentare gli interessi di tutti i cittadini canadesi. Per Benhabib le obiezioni alla natura pubblica del rendere ragione nascono appunto dal *carattere pubblico* della deliberazione: è possibile accettare una norma o una legge solo se questa è approvata da tutti coloro che ne sono coinvolti anche se è difficile cambiare prospettiva e ragionare secondo il punto di vista degli *altri* interessati. Il **secondo** consente di riflettere, ancora una volta, sull'importanza della narrazione: forse che nella narrazione è possibile assicurare quella legittimità grazie alla quale sono rappresentati tutti gli interessi di coloro che sono coinvolti nella deliberazione? La risposta è positiva nella misura in cui se le narrazioni culturali (di fatti anche quotidiani oltre che di descrizioni linguistiche, etniche e religiose) contribuiscono a sviluppare l'identità individuale e *l'alterità degli altri* diventa concreta, allora è possibile partecipare attivamente alle *reti di interlocuzione* avendo la consapevolezza di essere un *Sé* irripetibile che apporta un contributo originale. Nella sfera politica la capacità di scegliere, decidere e agire, anche all'interno di una minoranza, è determinata dalle condizioni della propria identificazione narrativa, pertanto - scrive Benhabib - ricorrendo al:

> «modello dialogico e narrativo di costituzione dell'identità, propongo di definire le identità di gruppo in termini molto più dinamici, e sostengo che nella riflessione sulla politica dell'identità/differenza la nostra attenzione dovrebbe concentrarsi meno su ciò che il gruppo *è*, e maggiormente su ciò che i leader politici dei gruppi *reclamano* nella sfera pubblica»[613].

c) in ultimo, la filosofa americana osserva che, soprattutto nella versione di Habermas, l'*accordo ragionato* è raggiungibile solo attraverso una "soglia del consenso troppo alta" che rischia di escludere dal processo deliberativo piuttosto che includere. Secondo molti critici, Habermas, sin da *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo* (1973), **ha posto il criterio che stabilisce il consenso tra i partecipanti**[614] **ad un grado così elevato** che, nel suo modello di democrazia deliberativa, non è possibile che la "forza del miglior argomento" valga sempre, per tutti e per le stesse ragioni. Alessandro Ferrara mette in evidenza che per Habermas:

---

[613] Ivi, p. 38.

[614] Per Habermas le basi della legittimità sono affidate alla procedura e al consenso: «L'unica fonte postmetafisica di legittimità (in specie nelle contemporanee società pluralistiche) è costituita evidentemente dalla procedura democratica con cui viene generato il diritto». [Habermas J., *Fatti e Norme*, op. cit., p. 530]. E in un altro passaggio afferma: «Il diritto positivo non può più ricavare la sua legittimità da una superiore legge morale, ma soltanto dal procedimento di una formazione dell'opinione e della volontà presuntivamente razionale. [...] Le regolazioni e modi d'azione normativi che possono pretendere legittimità sono soltanto quelli che tutti i possibili interessati potrebbero approvare in quanto partecipanti a discorsi razionali». [Ivi, p. 541].

> «la verità delle proposizioni e la giustezza delle norme poggia sul consenso razionale, e il consenso razionale è definito come il consenso che emerge all'interno di condizioni ideali di comunicazione (un tempo definite come *situazione linguistica ideale*). Ciò che va sotto il nome di condizioni ideali della comunicazione, però, è un insieme non ordinato né ordinabile di almeno quattro criteri (accesso non selettivo al discorso, eguaglianza di status, eguaglianza di chances di continuare o terminare il discorso, eguale grado di autotrasparenza e di cooperatività)»[615].

La democrazia deliberativa è stata spesso criticata perché tenderebbe a privilegiare le argomentazioni logico deduttive su quelle di carattere più emotivo, con ciò privilegiando certe categorie di persone sulle altre[616]. Anche se, in accordo con alcuni critici tra cui Young, Benhabib condivide tale critica, ella intende altresì dimostrare che l'affermazione di Habermas può essere letta anche sotto un'altra luce. Infatti la critica rivolta ad Habermas, in particolare da James Bohman (1996) e Jorge Valadez (2001)[617], si è concentrata su alcune affermazioni secondo le quali il consenso «argomentativamente prodotto deve invece fondarsi su ragioni identiche, in grado di convincere le parti *nella stessa maniera*»[618]. Ma, si domanda Benhabib, possibile che nella riflessione habermasiana non vi siano indirizzi argomentativi diversi che potrebbero essere più adeguati a raggiungere un consenso il più possibile pluralista? Premesso che il contenuto semantico delle ragioni pubbliche è mutevole mentre le loro strutture sintattiche (vale a dire la loro proprietà di essere valide per tutti) sono immutate, Benhabib concorda con Habermas e afferma che «laddove si ammetta la *pluralità delle ragioni pubbliche*, non occorra *scendere a patti sulla sintassi normativa della giustificazione pubblica*»[619].

Questo passaggio è fondamentale per leggere la precedente affermazione habermasiana in un'altra ottica. Il fine ultimo non è trovare un compromesso fondato su ragioni specifiche e contingenti ma un accordo morale quale potrebbe essere quello sui diritti umani. Ad Habermas preme affermare che la validità dei giudizi normativi non sia ridotta a semplici ragioni specifiche. Tant'è che se i diritti umani rappresentano sempre e dovunque il fondamento morale delle democrazie «bisogna allora prepararsi a fornire argomentazioni a favore della loro validità sulla base di ragioni che si pensa possano essere giustificate dal punto di vista di tutti gli esseri umani»[620]. Interpretata sotto questa luce, l'affermazione secondo la quale le norme morali, accettate con il consenso unanime e hanno il compito di convincere tutti per la stessa ragine, pare a questo punto verosimile e soprattutto il criterio del consenso tra i partecipanti non appare più così "severo". Rimane invece troppo *ardua* la condizione indicata da Habermas (un

[615] Ferrara A., *L'eudaimonia postmoderna - Mutamento culturale e modelli di razionalità*, Liguori Ed., Napoli 1992, pp. 37-38.
[616] Cfr. Young I. M., *Inclusion and Democracy*, op. cit.
[617] Cfr. Bohman J., *Public Deliberation - Pluralism, Complexity and Democracy*, MIT Press, Cambridge 1996; e Valadez J., *Deliberative Democracy, Political Legitimacy and Self-determination in Multicultural Societies*, op. cit.
[618] Habermas J., *Fatti e Norme - Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, op. cit., p. 403.
[619] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 189.
[620] Ivi, pp. 189-190.

accordo raggiunto grazie ad un consenso che dovrebbe convincere *tutti* sulla base delle *medesime* ragioni) in merito ai risultati delle deliberazioni democratiche che seguono modalità di ragionamento diverse da un punto di vista sia morale che etico. Le norme legittime devono essere tutte concordemente giustificate da tutte le parti coinvolte all'interno di un discorso, che in condizioni di equità, risulti essere sia razionale che morale.

Per concludere: anche il compromesso morale, secondo Benhabib, è una forma di apprendimento che può risultare decisiva nei processi di democrazia deliberativa non tanto per quel che concerne le argomentazioni ma piuttosto per quanto riguarda i diversi modi di cooperare e di trovare le strategie più idonee alla convivenza democratica. Se la premessa iniziale è legata al principio secondo cui nell'imparzialità vi è il germe della logica della giustificazione pubblica, allora il fine empirico dei processi di deliberazione democratica, risiede nel prendere in considerazione solo gli interessi più opportuni proposti da tutti gli individui eguali tra loro sia dal punto di vista morale che politico.

Si può pertanto affermare che alle due maggiori critiche avanzate contro il modello di democrazia deliberativa fondata sull'etica del discorso: a) parzialità epistemica e affettiva e b) sistema politico di riferimento ancora unitario (come quello da cui muoveva il modello habermasiano), Benhabib risponde che, oltre ad essere eccessivamente severa la prima obiezione, sarebbe contraddittoria con lo stesso principio dell'etica del discorso la seconda. Nell'ambito di assetti culturali pluralisti i confini territoriali di uno stato non coincidono con quelli di una comunità morale perché se è vero il principio dell'etica del discorso, secondo il quale tutti devono avere il diritto di intervenire se sono toccati dalle conseguenze della ratifica di una norma, ciò può solo realizzarsi all'interno di un sistema politico non rigido, non unitario, ma dialogico. In relazione a questioni normative controverse, l'etica del discorso, grazie al suo principio di autonomia sia morale che politico, permette la creazione di prassi pubbliche, confronti e spazi all'interno della società civile che danno vita a legittimi processi di deliberazione. Contrapposta alle:

> «prerogative accordate alla regolamentazione e alla decisione giuridica nel modello politico del liberalismo, la democrazia deliberativa estenderebbe il dialogo morale/politico alla libera sfera pubblica della società civile, in cui vede il teatro principale dell'espressione, della controversia e della risoluzione dei discorsi normativi»[621].

[621] Ivi, pp. 156-157.

Il modello democratico deliberativo è di *tipo binario* perché, a parere di Benhabib, concilia e ammette sia la regolamentazione normativa, sia l'intervento giuridico per mezzo di interventi diretti e indiretti che lo stato attua in particolar modo nelle dispute multiculturali[622].

Potremmo definire dell'*ingenuità*[623] una delle obiezioni più interessanti all'approccio binario della democrazia deliberativa. Secondo il modello deliberativo, infatti, sarebbe sufficiente, nella società civile, l'impegno di gruppi e minoranze diverse per ottenere risultati democraticamente e reciprocamente condivisibili.

In realtà potrebbe verificarsi il contrario:

> «soprattutto nelle società fortemente polarizzate, nelle quali convivono gruppi culturali, etnici e linguistici diversi, potrebbe essere meglio ridurre al minimo i contatti tra di essi»[624].

Infatti quando le contrapposizioni tra gruppi diversi sono molto marcate e inconciliabili le norme possono solo rimandare lo scontro. Pertanto, anche se non è scontato che i *dialoghi morali* e *politici* possano generare un consenso normativo, tuttavia

> «si suppone che persino laddove essi falliscano e occorra far ricorso al diritto per ristabilire i confini della convivenza, le società nella cui sfera pubblica tali dialoghi culturali hanno luogo, articolino un punto di vista e una prospettiva civica improntati a una "mentalità aperta"»[625].

Apportare pubblicamente *buone ragioni* contribuisce sia a legittimare le norme fissate sia a dare valore alle pratiche di cittadinanza democratica frutto dello scambio razionale e pubblico. All'interno della sfera pubblica civile il dialogo e la contesa normativa rimangono fondamentali per una società democratica multiculturale.

Perché la legittimità democratica sia compiuta è necessario che sorgano "comunità discorsive" ogni volta che le decisioni da prendere coinvolgono gli interessi e le necessità di tutti poiché:

> «ciò che dobbiamo gli uni agli altri in quanto esseri umani non può ridursi a ciò di cui siamo vicendevolmente debitori in quanto cittadini della medesima società o in quanto membri di una comunità culturale storicamente data con memorie ed esperienze comuni»[626].

Inoltre l'accusa che la democrazia deliberativa abbia origine da una società unitaria, soprattutto sul piano culturale, non tiene conto dei forti contrasti tra gli obblighi e i doveri che vicendevolmente gli individui, appartenenti a società organizzate, stabiliscono tra di loro e le rivendicazioni universalistiche frutto dell'etica del discorso.

---

[622] La caratteristica *binaria* dell'approccio democratico deliberativo è data dall'inscindibile interrelazione tra «le istituzioni formali delle democrazie liberali, quali il potere legislativo, i tribunali e la burocrazia, e i processi non ufficiali della società civile, quali si esprimono attraverso i mezzi d'informazione, i movimenti sociali e le associazioni». [Ivi, p. 163].

[623] Cfr. Ivi, pp. 163-164.

[624] Ivi, p. 164.

[625] Ivi, p. 157.

[626] Ivi, p. 193.

Riprendendo Habermas si può affermare che:

> «la politica deliberativa deriva la sua forza legittimante dalla struttura discorsiva d'una formazione dell'opinione e della volontà che può svolgere funzioni d'integrazione sociale solo grazie all'aspettativa d'una *qualità* ragionevole dei suoi risultati. Perciò il livello discorsivo dei dibattiti pubblici continua a essere la variabile più importante»[627].

[627] Habermas J., *Fatti e Norme*, op. cit., p. 360.

Capitolo - III

Analisi e strumenti per un nuovo paradigma democratico. La pratica delle "iterazioni democratiche" e la politica giusgenerativa premesse per una cittadinanza cosmopolitica

«One becomes a refugee if one is persecuted, expelled or driven away from one's homeland; one becomes a minority if the political majority in the polity declares that certain groups do not belong to the supposedly "homogenous" people».
[«Si diventa un *rifugiato* se si è perseguitati, espulsi o cacciati via dalla propria patria; si diventa una *minoranza* se la maggioranza politica, all'interno del sistema politico, dichiara che certi gruppi non appartengono più al presunto popolo "omogeneo"»].
(Seyla Benhabib, *The Rights of Others*, 2004)

«The uncontrolled character of meaning exercises a destabilizing influence upon power»
[«Il carattere incontrollato del significato esercita un'influenza destabilizzante sul potere»].
(Robert Cover, *Nomos and narrative*, 1983)

3.1 - Legittimità democratica e potenzialità delle iterazioni democratiche

3.1.1 - Legittimità democratica e sua rappresentanza: il rapporto tra confini territoriali e appartenenza politica

Sin dalle origini, nella moderna tradizione democratica che risale a Rousseau, il diritto a esercitare il potere è stato sempre collegato all'espressione della volontà della maggioranza, rendendo la legittimazione una funzione del successo elettorale[628]. Per molti studiosi come David Held (London School of Economics and Political Science) l'esercizio del potere risiede nel processo democratico inteso come il *sine qua non* della legittimità[629]. Il politologo britannico si spinge ad auspicare elezioni su scala globale per eleggere un'"assemblea dei popoli democratici" (*assembly of democratic peoples*)[630]. L'intento è quello di trasferire il principio dell'imperativo democratico e della legittimità a livello internazionale con un governo di legittimazione internazionale. La legittimità di una *governance* attiva anche la discussione e la dialettica che accompagna le decisioni e le scelte normative. Come ha osservato Jürgen Habermas il dibattito e la deliberazione promuove la razionalità e contribuisce a migliorare i risultati[631]. Un dialogo proficuo che coinvolge diversi punti di vista sulle questioni della vita pubblica, inoltre, contribuisce a creare un senso di appartenenza alla comunità e al medesimo

[628] Cfr. Rousseau J. J., *Il contratto sociale* (1762), Rizzoli, Milano 2005.
[629] Cfr. Held D., *Democracy and the Global Order: from the modern state to cosmopolitan governance*, Stanford University Press, Stanford 1995; Held D., *Models Of Democracy* (III ed.), Polity Press, Cambridge-Malden 2006. Si veda anche il saggio curato con la collaborazione di Daniele Archibugi: Held D., Archibugi D. (a cura di), *Cosmopolitan Democracy - An Agenda for a New World Order*, Polity Press-Blackwell Publishers, Cambridge 1995; e Archibugi D., Held D., Falk R., Kaldor M., *Cosmopolis - È possibile una democrazia sovranazionale?*, Manifestolibri, Roma 1993.
[630] Held D., *Democracy and the Global Order: from the modern state to cosmopolitan governance*, op. cit., p. 273.
[631] Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns - Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, Bd. I; trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo - Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Il Mulino, Bologna 1986, Vol. I, p. 287;

risultato ottenuto anche se non condiviso e anche tra coloro che risultano in minoranza all'interno della discussione. Secondo Habermas un

> «dialogo strutturato, che coinvolge rivendicazioni conflittuali che sono frutto di un pensiero dibattuto, tende a portare a risultati maggiori e attentamente costruiti basati sull'autorità della logica e della ragione»[632].

Nell'arena politica internazionale, un processo decisionale trasparente che offre occasioni per un dibattito e un dialogo politico, con la partecipazione anche di coloro che rappresentano punti di vista diversi è, come acutamente osserva Daniel C. Esty (Yale University), «a key to legitimacy, substituting for the missing democratic legitimacy and accountability that elections provide»[633].

Ancora la comunità internazionale è incentrata su disposizioni procedurali che partono dalla sovranità e la sicurezza dei singoli stati nazionali al fine di assicurare la protezione di rifugiati e migranti. Tale dipendenza dalla sovranità non ha più molto senso dato il livello di interdipendenza tra gli stati in campo finanziario, per quanto riguarda la *governance* globale e la forza dei movimenti per i diritti umani. Come ha osservato Michelle A. McKinley (University of Oregon) in un saggio del 2009 (*Conviviality, Cosmopolitan Citizenship, and Hospitality*):

> «the resurgence of interest in cosmopolitan citizenship offers a normative foundation for an alternative refugee regime that ensures an expanded menu of rights currently truncated by the Westphalian model»[634].

Una cittadinanza cosmopolita è fondamentale per ciò che Seyla Benhabib chiama i "diritti degli altri", la cui costante espropriazione mette in evidenza una promessa di democrazia impoverita. Anche se molto lentamente sta venendo fuori una propensione dei singoli stati membri dell'Unione a collaborare. In un'intervista rilasciata a Giuliano Battiston nel 2010 "*Democrazia transnazionale e ospitalità*" in merito ai problemi specifici interni all'Unione europea Benhabib afferma:

> «lo *status* di coloro che sono cittadini di un paese terzo dipende dallo specifico *corpus* di regole in vigore in ciascun paese europeo. Recentemente è stata emanata una direttiva che tende verso una definizione di "cittadinanza civile" per quanti fanno parte di paesi terzi: si riconosce finalmente la necessità di rendere compatibili i diritti di tutti gli individui residenti in Europa, anche di coloro che non hanno piena cittadinanza politica. Ne *Il diritto degli altri* ho sottolineato inoltre l'ampia variazione all'interno dell'Unione europea in materia di diritti sociali e culturali, che dipendono molto dalle formazioni sociali e giuridiche di ciascun paese. In linea generale, ci sono stati dei tentativi volti a

[632] Ivi, pp. 286-287.

[633] «Una chiave di legittimità, che da un lato va a sostituire il vuoto lasciato dalla legittimità democratica ormai assente e, dall'altro, evidenzia quella responsabilità prevista dalle elezioni». (Mia la trad.) [Esty D. C., *Good Governance at the Supranational Scale: Globalizing Administrative Law*, in Yale Law School Legal Scholarship Repository - Faculty Scholarship Series, Paper 428 (2006), p. 1520 (pp. 1490-1562). Disponibile on-line all'indirizzo: http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/428].

[634] «La rinascita dell'interesse per la cittadinanza cosmopolita offre un fondamento normativo per un regime alternativo dei rifugiati che assicura notevoli possibilità per i diritti attualmente ingessati dal modello di Westfalia». (Mia la trad.) [McKinley M. A., *Conviviality, Cosmopolitan Citizenship, and Hospitality*, in Unbound, Vol. 5, n. 55 (2009), p. 76].

> superare la frammentazione giuridica e dei sistemi sociali, ma esistono ancora delle aree in cui le differenze sono eccessive. Penso per esempio al diritto di voto nelle elezioni locali o regionali, e più in generale ai diritti politici. In alcuni paesi europei, come Olanda e Irlanda, i residenti di lungo corso possono esercitare il diritto al voto locale, a volte anche regionale, che però non viene riconosciuto dai paesi che accolgono il maggior numero di immigrati, come Austria, Germania e Francia. Si tratta di un problema di democrazia e di rappresentanza: come è possibile escludere dalla partecipazione democratica, negandogli il diritto di esprimere la propria voce, individui che risiedono da trenta, quarant'anni in un paese? È un problema molto serio per il profilo democratico del continente»[635].

Prima di addentrarci nell'analisi di ciò che Benhabib intende per cittadinanza cosmopolitica bisogna mettere a fuoco due punti fermi del suo pensiero:

a) il paradosso della legittimità democratica e la sua rappresentanza;

b) il rapporto tra confini territoriali e appartenenza politica. Quest'ultimo, modificatosi profondamente a seguito dell'enorme spinta dei flussi migratori, è entrato in crisi tanto che:

> «siamo entrati in un'epoca in cui la sovranità statale si è sfilacciata, e l'istituto della cittadinanza nazionale è stato scomposto o frammentato in vari elementi. Sono emerse nuove modalità di appartenenza, con il risultato che i confini della comunità politica, per come erano definiti all'interno dello stato-nazione, non sono più in grado di dar forma all'appartenenza»[636].

Il maggiore imputato di questi cambiamenti sono le migrazioni transnazionali che oltre a mettere in crisi la sovranità statale sollevano anche questioni costituzionali e politiche[637]. I flussi degli individui che attraversano i confini di stato sono fondamentali per le relazioni tra gli stati e per una teoria normativa inerente la giustizia globale. Infatti Benhabib in "*Just" Membership in a Global Community* (2007), come già accennato, ritiene che le migrazioni transnazionali mettono in evidenza lo specifico dilemma costitutivo delle democrazie liberali: **se da un lato è forte il diritto all'autodeterminazione, dall'altro l'adesione ai principi universali dei diritti umani si fa sempre più urgente**[638]. Una rielaborazione di questo rapporto alla luce di questi sviluppi globali potrebbe contribuire a comprendere meglio le pratiche di una nuova appartenenza politica. È evidente che ci sia una sostanziale contraddizione tra le

> «human rights declarations and the sovereign claims of states to control their borders as well as to monitor the "quality" and quantity of those admitted. There are no easy solutions to the dilemmas posed by these dual commitments»[639].

---

[635] L'intervista è stata pubblicata sulla rivista The Myth of Europa - Democracy equality culture beyond the Nation State, nel numero di gennaio 2010, (pp. 10-11). È ora consultabile on-line all'indirizzo: http://www.euroalter.com/IT/2010/seyla-benhabib-democrazia-transnazionale-e-ospitalita/.

[636] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 1.

[637] Cfr. Bauböck R., Faist T. (a cura di), *Diaspora and Transnationalism - Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2010.

[638] Cfr. Benhabib S., *"Just" Membership in a Global Community*, in Macalester Civic Forum, Vol. 1, n. 1 (2007), p. 46.

[639] «Dichiarazioni dei diritti umani e le rivendicazioni, da parte degli stati sovrani, di controllare i loro confini, nonché monitorare la "qualità" e la quantità di coloro che possono essere ammessi al loro interno. Non ci sono soluzioni facili ai dilemmi posti da questi due impegni che si vogliono assumere». (Mia la trad.) [Ibidem].

I confini della comunità politica, per come erano definiti all'interno dello stato-nazione, non sono più in grado di dare un senso al principio di *appartenenza* a causa di «quella riconfigurazione dello spazio politico che è alla base degli stessi movimenti migratori»[640] e non certo nel senso dato dai sostenitori del "declino della cittadinanza"[641] che attribuiscono questa evoluzione negativa alle migrazioni. Seppur tali cambiamenti consentono l'allargamento progressivo dell'unità di base politica che porta alcuni studiosi a parlare di "appartenenze multiple", Benhabib non intende porre fine né al sistema degli stati, né all'ideale di cittadinanza mondiale bensì, sulla scia della tradizione kantiana[642], intende perseguire il *federalismo cosmopolitico* accentuando, per un verso, il significato dell'appartenenza all'interno di una comunità definita e, per l'altro, sostenendo la necessità di "adesioni democratiche" anche non necessariamente rivolte a strutture dello stato-nazione[643]. Il suo cosmopolitismo è federalista nella misura in cui sostiene che tra «le norme di diritto internazionale e gli atti delle singole legislature democratiche siano possibili e auspicabili molteplici "iterazioni"»[644]. La sua convinzione che l'omogeneità di un popolo e l'autosufficienza territoriale sono delle mere

[640] Ibidem.

[641] «Questa scuola prende il nome dal libro di David Jacobson, *Rights Across Borders: Immigration and the Decline of Citizenship*, Paperback, 1997, e vi appartengono tutti quegli autori che, come il primo Michael Walzer, sostengono che i fenomeni della globalizzazione starebbero trasformando radicalmente la relazione tra lo Stato e i cittadini; che gli immigrati avrebbero ottenuto l'uguaglianza con gli "autoctoni", e che a causa di questi processi la cittadinanza avrebbe smesso di costituire il rapporto centrale attorno al quale costruire e mantenere una comunità politica». [Benhabib S., *Democrazia transnazionale e ospitalità*, (Intervista di Giuliano Battiston) 2010, p. 11].

[642] Kant I., *Zum ewigen frieden* (1795), trad. it. *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 2011 (18ª Ed.), pp. 65-80. Scritto nell'anno in cui fu stipulato il Trattato di Basilea tra la Francia rivoluzionaria e la Prussia, il saggio di Kant, oggi al centro di un rinnovato interesse, è considerato tra i fondamenti del diritto internazionale e del cosiddetto "pacifismo giuridico". Oggi in un contesto di globalizzazione stupisce l'attualità del tema, non solo perché Kant pone con forza il problema dell'eliminazione della guerra, ma anche perché descrive i limiti di un integrazione degli stati sulla base del solo mercato (vedi la crisi economica contemporanea provocata dalla instabilità finanziaria e dei mercati. Secondo l'analisi di Kant solo una struttura federale può creare le condizioni per un progetto di diritto transnazionale. Nel terzo articolo prende in esame il problema della mobilità degli individui, chiarendo che l'ospitalità non può essere interpretata solo come risultato della generosità e di una buona disposizione verso gli altri esseri umani, ma è un "diritto" dello straniero. Accettare questa condizione crea conseguentemente degli obblighi onerosi per le democrazie liberali verso gli immigrati.

[643] A fondamento del pensiero di Benhabib, insieme al modello discorsivo mutuato da Habermas e come suo riferimento imprescindibile, troviamo il modello deliberativo di democrazia. Secondo tale modello, nelle procedure di decisione collettiva si possono conciliare legittimità e razionalità a patto che il sistema politico permetta che ciò che è considerato nel comune interesse di tutti (inteso come la "volontà generale" di Rousseau) sia il risultato di processi di deliberazione collettiva condotti razionalmente da individui liberi ed uguali. [Cfr. Benhabib S., *Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy*, in "Constellations", Vol. 1, n. 1 (1994), p. 31 (pp. 26-52). Questo saggio è stato rivisto e parzialmente modificato dall'autrice e successivamente inserito con il titolo *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996]. Cfr. anche Habermas J., *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, trad. it. *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998; «I cittadini costituiscono in virtù della propria forza l'associazione politica di liberi e uguali; gli appartenenti etnici si ritrovano a nascere entro una comunità caratterizzata dalla stessa storia e dalla stessa lingua. La tensione tra l'universalismo di una egualitaria comunità giuridica e il particolarismo di una comunità storica di destino è costitutiva del concetto di stato nazionale» (p. 128). Habermas infatti sostiene che il concetto "naturalistico" di nazione, lo stato-nazione, fondato su un "ethnos", cioè sulla genealogia, la storia e la lingua, (p. 141) ha avuto funzione positiva e successo storico poiché «ha sostituito i vincoli corporativi in disgregazione della società della prima età moderna con l'unità solidale dei cittadini» (p. 139).

[644] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 141.

illusioni non va letta come l'abbandono di un ideale simbiosi tra rappresentanza democrazia e territorio, anzi, per la filosofa americana, quel legame, che ha reso stabili le moderne democrazie liberali[645], continua a essere fondamentale anche se, non più inteso come nel passato, una nuova riconfigurazione deve rinsaldare il rapporto tra "self-governance democratica e rappresentanza territoriale".

Il discorso di Benhabib trae origine da ciò che lei definisce il "paradosso della legittimità democratica" (*the paradox of democratic legitimacy*)[646] un argomento ripreso diverse volte da Benhabib tra il 2002 e il 2007 ed in particolare in: *Transformations of Citizenship* (2002), *The rights of others. Aliens, residents and citizens* (2004 e tradotto nel 2006), *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms* (2004), *Another Cosmopolitanism* (2006 e tradotto nel 2008) e *Democratic Exclusions and Democratic Iterations* (2007). Tale paradosso che, secondo Benhabib coglie le contraddizioni strutturali tra ideali universalistici e repubblicani di sovranità già dal periodo delle rivoluzioni moderne, consiste nel fatto che:

[645] «Modern liberal democracies owe their stability and relative success to the coming together of two ideals which originate in distinct historical periods: the ideals of self-governance and territorially circumscribed nation-state Self-governance defines freedom as the rule of law among a community of equals who are citizens of thepolis and who have the right to rule and to be ruled. This ideal emerges in 5 century Athenas and is revived throughout history in episodessuch as the experience of self-governing city-states in the renaissance, the Paris commune of 1871, the anarchist and socialist communes of the Russian Revolution, and the Spanish Civil War. [...] This relatively successful synthesis of republican and liberal-democratic ideals, or of public and private autonomy is today in crisis. The crisis is not the crisis of democracy in the first place but rather the crisis of the territorially circumscribed nation-state formation. It has now become commonplace in normative political thought as well as in the social sciences to foretell "the end of the nation-state" and "the demise of Westphalian conceptions of sovereignty"».
(«Le moderne democrazie liberali devono la loro stabilità e il loro relativo successo grazie all'incontro di due ideali originari di due distinti periodi storici: gli ideali dell'auto-governo e quello, territorialmente circoscritto, dello Stato-nazione. L'autogoverno definisce la libertà come stato di diritto all'interno di una comunità di eguali che sono i cittadini di una *polis* e che hanno il diritto di governare e di essere governati. Questo ideale emerge nel V sec. a.C. ad Atene ed è ripreso nel corso della storia in momenti diversi come l'esperienza di autogoverno della città-stato nel Rinascimento, la Comune di Parigi del 1871, i comuni anarchici e socialisti della Rivoluzione russa, e la guerra civile spagnola». [...] Tale sintesi relativa al successo degli ideali repubblicani e liberal-democratici, o di autonomia pubblica e privata è oggi in crisi. In primo luogo la crisi non è la crisi della democrazia ma piuttosto la crisi della costituzione dello stato-nazione territorialmente circoscritto. È ormai diventato un luogo comune nel pensiero normativo politico così come nelle scienze sociali predire "la fine dello stato-nazione" e "la scomparsa della concezione westfaliana della sovranità"). (Mia la trad.) [Benhabib S., *Borders, Boundaries, and Citizenship*, in Political Science and Politics, Vol. 38, n. 4 (2005), p. 673].

[646] Già Rousseau aveva sollevato il tema di un particolare conflitto come quello tra le scelte effettuate dal popolo democratico e la legittimità delle stesse: «la volontà della maggioranza democratica potrebbe essere legittima ma ingiusta e sbagliata anche se unanime. La "volontà generale" e la "volontà di tutti" possono non coincidere, né in teoria né in pratica; le regole democratiche e le richieste di giustizia possono essere in contraddizione». [Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., pp. 35-36]. Così Benhabib sintetizza lo stesso tema in *Transformations of Citizenship: The Case of Contemporary Europe* (2002): «Advocates of deterritorialized and cosmopolitan citizenship hardly face this paradox. Defenders of civic republicanism refuse to acknowledge that there is a paradox at all, in that they simply subordinate universal human rights to selfdetermination claims». [«I sostenitori della de-territorializzazione e della cittadinanza cosmopolita difficilmente affrontano questo paradosso. I difensori del repubblicanesimo civico si rifiutano, nella maniera più assoluta, di prendere atto che ci sia un paradosso, nel senso che per loro è sufficiente subordinare i diritti umani universali alle rivendicazioni di autodeterminazione»]. (Mia la trad.) [Benhabib S., *Transformations of Citizenship: The Case of Contemporary Europe*, in Government and Opposition: An International Journal of Comparative Politics, Vol. 37, n. 4 (2002), p. 449].

> «il sovrano repubblicano dovrebbe assumersi l'onere di limitare la propria volontà attraverso una serie di vincoli preventivi nei confronti di un insieme di norme formali e sostanziali, alle quali generalmente ci si riferisce come ai "diritti umani"»[647].

All'interno di un governo democratico tutti i membri del "corpo sovrano" (*sovereign body*)

> «are to be respected as possessors of human rights, and that the consociates of this sovereign freely associate with one another to establish a regime of self-governance under which each is to be considered both author of the laws and subject to them»[648].

È qui la logica che sta alla base delle democrazie moderne (così come è stata formulata originariamente da Rousseau prima e da Kant dopo) e che a differenza delle democrazie antiche concepiscono i propri cittadini come "titolari di diritti consociati" (*right-bearing consociates*) e con le moderne rivoluzioni democratiche (in particolare francese e americana) quei diritti propri del cittadino sono diventati diritti propri dell'uomo:

> «The rights of the citizens rest upon the "rights of man". *Les droits de l'homme et du citoyen* do not contradict one another; quite the contrary, they are complicated»[649].

Ma è anche vero che il "sovrano democratico" (*democratic sovereign*):

> «è legittimato non solo dall'atto della sua auto-costituzione ma, allo stesso tempo e in uguale misura, dal fatto che tale atto sia conforme ai principi universali relativi ai diritti umani che sono, per certi versi, ritenuti precedenti e anche preesistenti alla volontà del sovrano democratico, il quale in conformità di tali principi, si impegna a vincolare la propria azione legislativa»[650].

A parere di Benhabib la legittimità democratica è frutto del confronto/scontro tra la rivendicazione dei diriti umani (universali) e le identità culturali e nazionali (particolaristiche). Infatti l'espressione "Noi, il popolo" (*We, the people*) è riferita ad una particolare comunità umana, ben circoscritta nello spazio e nel tempo che, pur condividendo una particolare storia, cultura e tradizione, si fonda come istituzione democratica e ha, nell'agire in nome

---

[647] Benhabib S., *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 13-80; trad. it. *Cittadini globali - Cosmopolitismo e democrazia*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 53. Le citazioni in questo lavoro fanno riferimento a questa edizione italiana.

[648] «Devono essere rispettati dal momento che sono titolari di diritti umani e i consociati di questa sovranità liberamente decidono di associarsi tra di loro al fine di stabilire un regime di autogoverno all'interno del quale ciascun membro deve essere considerato autore delle leggi e, allo stesso tempo, incline ad osservarne le disposizioni». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Transformations of Citizenship - The Case of Contemporary Europe*, op. cit., p. 449]. In una nota collegata a questo passaggio Benhabib ricorda come Jürgen Habermas discuta di questo principio nei termini della teoria del discorso. Si veda Habermas J., *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Politics*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1996; trad.it. Habermas J., *Fatti e norme: contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini, Milano 1996.

[649] «Il diritto del cittadino riposa sui "diritti dell'uomo". *Les droits de l'homme et du citoyen* non si contraddicono l'un l'altro; al contrario, si implicano a vicenda». (Mia la trad.) [Ibidem].

[650] «Its legitimacy not only from its act of self-constitution, but equally significantly, from the conformity of this act with universal human rights that are in some sense said to precede and antedate the will of the sovereign and in accordance with which the sovereign undertakes to bind itself» (Mia la trad.) [Ivi, pp. 449-450].

dell'universale, il suo primario obiettivo (yet this people establishes itself as a democratic body by acting in the name of the "universal")[651].

La sintesi - a parere di Jürgen Habermas - è raggiunta nelle democrazie moderne all'interno delle quali si agisce in nome di principi universali che vengono messi in atto e circoscritti all'interno delle singole comunità civili, questa è «l'altra faccia della nazione moderna»[652].

Tuttavia, ed è questa la novità che Benhabib apporta alla riflessione, il paradosso della legittimità democratica:

> «Has a corollary that has been little noted: self-legislation also implies self-constitution. "We, the people" who agree to bind ourselves by these laws, are also defining ourselves as a "we" in the very act of self-legislation»[653].

Se tale processo è valido non riguarda solo le leggi generali dell'autogoverno ma, la comunità, definendo se stessa attraverso queste ultime, e vincolandosi ad esse, definisce se stessa. Questa definizione o meglio, auto-definizione, della comunità implica una determinazione e una precisazione di confini sia territoriali che civici (relativi alla cittadinanza). È insito quindi nella definizione di democrazia stabilire dei confini che se da un lato la auto-limitano, (è etimologicamente nel termine stesso di "definizione" lo stabilire confini) dall'altro precisano con chiarezza il suo spazio di azione sul territorio perché la volontà del sovrano democratico può estendersi solo sul territorio sottoposto alla sua giurisdizione (*The will of the democratic sovereign can only extend over the territory that is under its jurisdiction*). Ecco l'importanza del forte legame tra rappresentanza democratica e territorio che non potrà essere messo da parte. Si intersecano in tal modo due aspetti: a) l'uno positivo perché al fine di un'auto-regolamentazione normativa è necessario stabilire un confine entro il quale operare dal punto

[651] Ivi, p. 450. È importante qui sottolineare come il tema della legittimazione democratica è un punto fondamentale del pensiero di Benhabib ed è messo in evidenza anche dalla divergenza con due dei suoi più importanti interlocutori contemporanei come John Rawls e Michael Walzer: per entrambi il "Noi" (o "Popolo") è assolutamente da anteporre a qualsiasi principio universale. Si veda più avanti i §§ 4.2 e 4.4. dove approfondiamo questi confronti. In particolare il confronto con Walzer su immigrazione e declino della cittadinanza è approfondito, da Benhabib, in *La rivendicazione dell'identità culturale* (2002), pp. 124-126 e in *I diritti degli altri* (2004), pp. 90-101; mentre l'autrice affronta la posizione di Rawls su migrazioni, diritto dei popoli e giustizia distributiva, in *I diritti degli altri* (2004), pp. 59-84.

[652] Habermas J., *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 128. Così scrive Benhabib a tal proposito: «The tension between universal human rights claims and particularistic cultural and national identities is constitutive of democratic legitimacy. Modern democracies act in the name of universal principles that are then circumscribed within a particular civic community. This is the "Janus face of the modern nation," in the words of Jürgen Habermas» [«La tensione tra rivendicazione dei diritti umani universali e identità nazionali e cultura particolaristica è costitutiva della legittimità democratica. Le moderne democrazie agiscono in nome di principi universali che sono poi circoscritti e ricondotti all'interno di una particolare comunità civica. Questo è il "volto bi-fronte di Giano della nazione moderna", secondo le parole di Jürgen Habermas»]. (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, The Tanner Lectures on Human Values, delivered at University of California at Berkeley, March 15-19, 2004, p. 132].

[653] «Ha un corollario che raramente è stato messo in evidenza: un atto di auto-legislazione implica anche un atto di auto-costituzione. "Noi, il popolo" che impegniamo noi stessi a vincolarci a queste leggi, stiamo, allo stesso tempo, anche definendo noi stessi come un "noi" nell'atto stesso dell'autoregolamentazione». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Transformations of Citizenship*, op. cit., p. 451].

di vista giuridico (come stabilire le regole della cittadinanza), così come dal punto di vista territoriale (come circoscrivere fisicamente un territorio) entro il quale il cittadino possa sentirsi protetto e sicuro di godere di diritti civile e politici; b) l'altro "negativo" in quanto il "Noi" traccia un confine tra coloro che sono dentro (i cittadini che costituiscono il popolo) e coloro che sono fuori (gli stranieri che si affacciano al confine e sono ritenuti *altri*). Il confine è un concetto propriamente insito: nella democrazia; nell'auto-regolamentarsi; nel paradosso democratico; nell'auto-governo.

Nel delimitare il territorio entro il quale si può e si deve governare, ciascun cittadino è consapevole di dover sottostare a quelle leggi che egli stesso (parte integrante del popolo che risiede entro certi confini) ha contribuito a emanare. È un confine che, a parere di Benhabib, potrà attenuarsi solo grazie alle "iterazioni democratiche"[654].

Il governo democratico - sostiene Benhabib -

> «unlike imperial dominion, is exercised in the name of some specific constituency and binds that constituency alone. Therefore, at the same time that the sovereign defines itself territorially, it also defines itself in civic terms»[655].

Pertanto coloro che sono membri a pieno titolo del corpo sovrano sono nettamente distinti da coloro che "ricadono sotto la sua tutela" e non hanno diritto a godere "dei pieni diritti di appartenenza". Il rischio è quello di non essere considerati cittadini a pieno titolo finendo per rimanere, come li aveva definiti Kant, «meri dipendenti della comunità»[656].

Benhabib fa notare che sovranità popolare e territoriale non coincidono:

> «la sovranità popolare, vale a dire il fatto che coloro che sono soggetti alla legge ne siano anche gli artefici, non coincide esattamente con la sovranità territoriale»[657].

Il popolo sovrano (*demos*) deve affermare il suo controllo su un ben delineato ambito territoriale, ma, allo stesso tempo, può compiere atti di "autocostituzione" grazie ai quali gli

---

[654] Come riflette Benhabib, in un saggio presentato a Berkeley durante le "Tanner Lectures on Human Values" nel 2004 dal titolo *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*: «While this paradox can never be fully resolved in democracies, its impact can be mitigated through the renegotiation and reiteration of the dual commitments to human rights and sovereign self-determination». (Anche se questo paradosso non può mai essere completamente risolto all'interno delle democrazie, il suo impatto può essere mitigato attraverso la rinegoziazione e la reiterazione del doppio impegno nei confronti dei diritti umani e dell'autodeterminazione della sovranità). (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, The Tanner Lectures on Human Values, delivered at University of California at Berkeley, March 15-19, 2004, p. 134]. Il testo di questo saggio rivisto e modificato in alcune sue parti è stato pubblicato nel 2006 e inserito in: Benhabib S., *Another Cosmopolitanism* - The Berkeley Tanner Lectures, Oxford University Press, Oxford 2006 (With Jeremy Waldron, Bonnie Honig, Will Kymlicka - Introduction by Robert Post) trad. it., *Cittadini globali - Cosmopolitismo e democrazia*, Il Mulino, Bologna 2008. La traduzione italiana comprende il solo saggio di Benhabib.

[655] «A differenza del dominio imperiale, è esercitato solo in nome di una specifica circoscrizione elettorale e a questa è vincolato. Pertanto nel momento stesso in cui il sovrano si definisce territorialmente, si definisce anche in termini civici». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Transformations of Citizenship*, op. cit., p. 451].

[656] Kant I., *Die Metaphysik der Sitten*, Friedrich Nicolovius, Königsberg 1798, trad. it. *La metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1970, p. 144.

[657] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 38.

stessi confini del *demos* (lo spazio entro cui il suo operato è legittimato) possono essere ridefiniti[658]. Senza dubbio nell'era della "frammentazione della cittadinanza" la politica dell'appartenenza «ha a che fare con la negoziazione dei rapporti complessi tra diritti di piena appartenenza, espressione democratica e residenza nel territorio»[659].

Per sintetizzare il pensiero di Benhabib si può affermare che il paradosso della legittimità democratica (definito anche "auto-determinazione collettiva" - *self-determining collectivity*) non è altro che una garanzia attraverso la definizione di limitazioni, o meglio di auto-limitazioni, che il sovrano (legittimato a governare dai suoi stessi cittadini) impone alla sua stessa volontà. Tali limitazioni (abbiamo qui dei confini che sono auto-imposti) sono legate a impegni assunti nei confronti di coloro che non hanno partecipato a legittimare il sovrano democratico e che tuttavia hanno il diritto di essere tutelati attraverso quelle norme definite, non a caso, "diritti umani". Proprio su quel territorio, già circoscritto da confini di carattere fisico, si devono negoziare le rivendicazioni e i diritti degli *Altri* (sotto questo appellativo vogliamo inserire stranieri, immigrati, richiedenti asilo, diseredati o comunque qualsiasi categoria di persone che rientri sotto la definizione di "dipendenti della comunità") che finiscono per porre un ulteriore confine morale tra i "diritti umani" di questi ultimi da un lato, e le pretese di sovranità, autodeterminazione e autonomia della sovranità democratica dall'altro.

Nonostante i recenti sviluppi positivi in merito alle norme sui diritti umani:

> «decisions concerning immigration and the incorporation of foreigners into democratic polities are still circumscribed by the logic of this democratic paradox»[660].

La caduta dei muri che dividevano in due l'Europa ha permesso l'intensificarsi dei flussi migratori interni ed esterni e ha permesso il riacutizzarsi dell'eterno conflitto tra il *Noi* e il *Loro* della società moderna. La differenza è nel fatto che mentre durante la guerra fredda il nemico (*Altro*) era ben noto e paradossalmente anche più vicino a "Noi" per cultura, tradizioni e passato comune, oggi l'*Altro* è realmente uno straniero, estraneo per tradizioni, cultura, lingua e religione. Sempre più spesso nelle democrazie occidentali sta succedendo che i diritti acquisiti dagli stranieri:

> «dependent upon residency rather then citizenship status. Entitlement to social rights is replacing the exercise of democratic citizenship and, ironically, this situation is legitimizing the increasingly antiliberal immigration policies of many of the member

[658] Si veda più avanti il caso della Corte Costituzionale tedesca cui Benhabib fa riferimento in merito al dibattito sulla cittadinanza tedesca [Benhabib S., *Who Can Be a German Citizen? Redefining the Nation*, in id. *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, op. cit., pp. 152-159] e la questione del velo in Germania: il caso di Fereshta Ludin [Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., pp. 158-161].

[659] Benhabib S., *I diritti degli altri*, p. 38.

[660] «... Le decisioni in materia di immigrazione e di integrazione degli stranieri nelle società democratiche sono ancora circoscritti dalla logica di questo paradosso democratico». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Transformations of Citizenship*, op. cit., p. 453].

> states, who see immigrants, but also refugees and asylees, as social burdens whose social entitlements outweigh their contributions»[661].

Ad un'analisi più attenta Benhabib evidenzia che in realtà la struttura democratica è "doppiamente paradossale". **Da un lato** c'è il paradosso tra liberalismo e democrazia: vale a dire la contrapposizione tra l'idea di coloro che intendono sostenere e favorire i diritti umani (qualunque sia la loro definizione) e la volontà delle "maggioranze democratiche" che non intendono abdicare alla loro sovranità territoriale; **dall'altro**, «abbiamo un paradosso interno alle democrazie, dovuto al fatto che le stesse non possono scegliere democraticamente i confini della loro stessa cittadinanza»[662], un "paradosso liberale" così come l'ha definito James F. Hollifield[663]. Davanti a questa situazione di stallo Benhabib ritiene che attraverso la

[661] «... Dipendono dalla residenza piuttosto che dallo *status* di cittadinanza. La titolarità dei diritti sociali sta sostituendo l'esercizio della cittadinanza democratica e, ironia della sorte, questa situazione sta legittimando sempre più una politica antiliberale nei confronti dell'immigrazione in molti degli Stati membri, che vedono gli immigrati, ma anche i rifugiati e i richiedenti asilo, come un fardello sociale i cui diritti sociali (che rivendicano) sono maggiori del contributo che apportano al paese». (Mia la trad.) [Ibidem - p. 453].

[662] Benhabib S., *Cittadini globali - Cosmopolitismo e democrazia*, op. cit., p. 53.

[663] Cfr. Hollifield J. F., *The liberal paradox*, in Id. *Immigrants, markets and States - The political economy of postwar europe*, Harvard University Press, Cambridge 1992, pp. 3-44. Anche più recentemente l'autore è ritornato su questo punto e in *The Emerging Migration State* [International Migration Review, Vol. 38, n. 3 (2004), pp. 885-912]. Qui l'autore ricorda le intenzioni del Governo tedesco quando nel maggio del 2000, avendo bisogno l'industria e le aziende ad alta tecnologia di personale qualificato come informatici ed ingegneri, lancia il Programma "Green Card" attraverso il quale intende reclutare sino a 20.000 lavoratori altamente specializzati e non appartenenti all'Unione europea. Così scrive Hollifield: «To garner support for the initiative and to head off criticism from those who cling to the myth that Germany is not a country of immigration, Chancellor Gerhard Schröder asserted that "We [Germans] must make sure that in these times of globalization we don't suffer from a lack of cosmopolitanism... There's a huge amount of international competition for the best people and Germany would be making a big mistake if it didn't take part." This statement reflects a sea change in Germany's foreigner policy (Ausländerpolitik), which is on the verge of becoming a legal immigration policy (Einwanderungspolitik). Together with the change in German nationality law - adopted by the red-green government in 1999 and which for the first time injected an element of birthplace citizenship (jus soli) into German law - the new green card program is pushing Germany in a decidedly liberal direction. Yet, at the same time that the green card policy was announced, the Schröder government declared that foreign high-tech workers would not be allowed to bring their families with them. After criticism from human rights groups and gentle reminders from experts about the difficulty of preventing "guest workers" from settling, the government quickly revised its policy to allow for the possibility of settlement and family reunification. This recent episode in German immigration history illustrates well the dilemma that modern states must face in dealing with "globalization" and rising levels of international migration. States are trapped in a "liberal paradox". Since the end of World War II, international economic forces (trade, investment, and migration) have been pushing states towards greater openness, while the international state system and powerful (domestic) political forces push states towards greater closure. This is a liberal paradox because it highlights some of the contradictions inherent in liberalism, which is the quintessentially modern political and economic philosophy and a defining feature of globalization» [«Per raccogliere il sostegno dell'iniziativa e scongiurare le critiche interne di coloro che si appellano al mito che la Germania non è un paese di immigrazione (Deutschland ist kein Einwanderungsland), il Cancelliere Gerhard Schröder tiene un discorso nel quale afferma «Noi tedeschi dobbiamo fare in modo che in questi tempi di globalizzazione non dobbiamo risentire di una scarsa propensione al cosmopolitismo ... C'è una grande competizione internazionale per prendere le persone migliori e la Germania commetterebbe un grande errore se non ne entrasse a far parte». A parere di Hollifield è questa una dichiarazione che riflette in Germania un cambiamento epocale per quanto riguarda la politica dell'immigrazione di questo paese (Ausländerpolitik), trasformandosi in una politica all'immigrazione legale (Einwanderungspolitik). Ciò accade quasi contemporaneamente con il cambiamento della legge sulla "cittadinanza tedesca" adottata dal Governo "Rosso-Verde" nel 1999 e che per la prima volta introduce in Germania il principio dello (*jus soli*) vale a dire il principio secondo il quale si può ottenere il diritto di cittadinanza se si è nati sul territorio tedesco. Questa norma, assolutamente innovativa, unitamente al Programma "Green Card" sta spingendo la Germania nella direzione di un paese decisamente liberale. Tuttavia il Programma della "Green Card" lanciato dal Governo

«rinegoziazione e la reiterazione del duplice impegno nei confronti dei diritti umani e dell'autodeterminazione sovrana»[664] almeno si possa tentare un approccio che ponga le basi per un tentativo di risoluzione.

Non possiamo certamente pensare che sono sufficienti una serie di normative sui diritti umani a capovolgere la situazione presente in molti paesi: per un verso stranieri utili ad apportare, con il loro lavoro anche più umile (attività non più ricercate dai cittadini di quel paese) un valido contributo alla produzione della ricchezza del paese ospitante, ma fuori dal diritto di cittadinanza; per l'altro il sovrano democratico che, seppur nel suo proposito di auto-limitazione, e grazie all'autonomia governativa, crea una barriera insormontabile tra cittadini e stranieri.

Pertanto - come suggerisce Benhabib -

> «popular sovereignty is not identical with territorial sovereignty, although the two are closely linked, both historically and normatively. Popular sovereignty means that all full members of the demos are entitled to have a voice in the articulation of the laws by which the demos governs itself»[665].

Qui è chiaro il riferimento filosofico al suo modo di intendere l'*Etica del discorso* aperta a tutti i membri del *demos* e non solo a coloro che principalmente possiedono capacità razionali, così come riteneva Habermas. Membri (cioè cittadini) che in quanto "autori" di tale governo sono simultaneamente parte integrante e sottoposti alla giurisdizione del governo democratico. Anche se:

> «there has never been a perfect overlap between the circle of those who stand under the law's authority and those recognized as full members of the demos. Every democratic

---

Schröder prevedeva che ai lavoratori stranieri "high-tech", che sarebbero arrivati sul territorio tedesco, non sarebbe stato permesso di portare con sé la famiglia. Ma dopo le critiche di molti gruppi che rivendicano i diritti umani e il richiamo di molti esperti circa le concrete difficoltà che in tal modo impediscono ai "lavoratori ospiti" di stabilizzarsi nel paese, il Governo ha rapidamente rivisto la sua politica in merito al fine di consentire la regolarizzazione e il ricongiungimento familiare. Questo recente episodio della storia dell'immigrazione tedesca illustra bene il dilemma che gli Stati moderni devono affrontare nel trattare il problema della "globalizzazione" [qui intesa da Hollifield nel senso di un crescente livello di scambi internazionali. N.d.T.] e dell'aumento dei flussi migratori internazionali. Gli stati membri sono intrappolati in un "paradosso liberale". Dalla fine della seconda guerra mondiale, le forze economiche internazionali (relative a commercio, investimenti, e migrazione) hanno spinto gli Stati verso una maggiore apertura, mentre il sistema internazionale degli stati e le potenti forze politiche (interne agli stati) hanno spinto gli stati verso una maggiore chiusura. Questo è un paradosso liberale perché mette in luce alcune delle contraddizioni insite nel liberalismo, che è la quintessenza della modernità politica, economica e filosofica ed è inoltre una caratteristica distintiva della globalizzazione»]. (Mia la trad.) [Hollifield J. F., *The Emerging Migration State*, in International Migration Review, Vol. 38, n. 3 (2004), pp. 885-886].

[664] Benhabib S., *Cittadini globali*, op. cit., p. 54.

[665] «La sovranità popolare non si identifica con la sovranità territoriale, anche se le due sono strettamente collegate, sia dal punto di vista storico che per quel che riguarda l'aspetto normativo. La sovranità popolare significa che tutti i membri che a pieno titolo appartengono al *demos* hanno diritto ad avere voce nell'articolazione delle leggi attraverso cui lo stesso *demos* si auto-governa» (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, op. cit., p. 135].

> demos has disenfranchised some, while recognizing only certain individuals as full citizens. Territorial sovereignty and democratic voice have never matched completely»[666].

In ogni caso la presenza, ed in particolare la residenza di lunga durata (*continuing residence*), all'interno di un territorio circoscritto, implicano la dipendenza dal sovrano, sia esso democratico o meno[667].

Una possibile soluzione, ed è questa la novità concettuale e politica che ci sembra Benhabib apporti al dibattito, consiste nel perseguire una nuova "politica dell'appartenenza cosmopolitica" (*politics of cosmopolitan membership*) che necessita di una negoziazione della:

> «complex relationship between rights of full membership, democratic voice, and territorial residence. While the demos, as the popular sovereign, must assert control over a specific territorial domain, it can also engage in reflexive acts of self-constitution, whereby **the boundaries of the demos can be readjusted**»[668].

Il positivo sviluppo di una normativa di tipo "cosmopolitico" a partire dai progressi fatti nel campo dei crimini contro l'umanità sino a giungere alle più recenti norme relative a immigrazione, rifugiati e richiedenti asilo[669], ha finito per "intrappolare" (*has caught*) molte delle democrazie liberali occidentali all'interno di una rete (*within a network*) che le impegna, forzatamente, a riconoscere le rivendicazioni di determinati diritti.

Sebbene

> «the asymmetry between the "demos" and the "populus," the democratic people and the population as such, has not been overcome, norms of hospitality have gone far beyond what they were in Kant's understanding: the status of alienage is now protected by civil as

[666] «Non c'è mai stata una perfetta sovrapposizione tra la cerchia di coloro che sono soggetti all'autorità della legge e coloro che sono riconosciuti, a pieno titolo, membri del *demos*. Ogni *demos* democratico ha privato alcuni dei diritti civili, pur riconoscendone altri come cittadini a pieno titolo. Tra la sovranità territoriale e l'espressione democratica non c'è mai stata piena corrispondenza». (Mia la trad.) [Ibidem].

[667] Emblematica la situazione dell'Unione europea dove ai cittadini di paesi terzi seppur nati, residenti e con un lavoro stabile in uno dei paesi membri, non è riconosciuto il diritto di cittadinanza, mentre quest'ultimo è garantito a coloro che, pur non appartenendo a quel paese né per nascita, né per lingua e tradizione, godono dei diritti civili a pieno titolo per il solo fatto di essere cittadini di uno dei paesi membri dell'Unione.

[668] «Complessa relazione tra i diritti di una piena appartenenza, l'espressione democratica e la residenza territoriale. Anche se il *demos*, inteso come sovrano popolare, deve affermare il suo controllo su un determinato dominio territoriale, può altresì impegnarsi a compiere atti riflessivi di auto-costituzione, attraverso i quali **i suoi stessi confini (del *demos*) possono essere riadattati**». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, op. cit., p. 135].

[669] Il rifugiato è una persona in pericolo, costretta a fuggire dal proprio Paese per un fondato timore di persecuzione a causa della sua razza, religione, nazionalità, per il gruppo sociale al quale appartiene, per le sue opinioni politiche, secondo la definizione contenuta nella Convenzione di Ginevra del 1951. Sono 147 gli Stati aderenti alla Convenzione di Ginevra del 1951 o al Protocollo del 1967 o ad entrambe. Il rifugiato non sceglie di spostarsi alla ricerca di migliori opportunità di vita, ma è costretto ad abbandonare la sua casa e a trovare protezione fuori dal proprio Paese. L'Italia con 58mila rifugiati, presenta cifre contenute rispetto ad altri paesi dell'Unione Europea, in termini sia assoluti che relativi. In Francia, Paesi Bassi e Regno Unito i rifugiati sono tra i 3 e i 4 ogni 1.000 abitanti, in Germania oltre 7 (con 571.700 rifugiati), in Svezia oltre 9, mentre in Italia meno di 1 ogni 1.000 abitanti. (Ultimi dati UNHCR - 2011). Inoltre, in Italia il diritto di asilo è garantito dall'art. 10 comma 3 della Costituzione: "Lo straniero, al quale sia impedito nel suo paese l'effettivo esercizio delle libertà democratiche garantite dalla Costituzione italiana, ha diritto d'asilo nel territorio della Repubblica, secondo le condizioni stabilite dalla legge". Per una panoramica sulle vicende dei richiedenti asilo e dei migranti che giungono in Italia consulta il sito del C.I.R.: www.cir-onlus.org.

well as international laws; the guest is no longer a guest but a resident alien, as we say in American parlance, or a "foreign cocitizen," as Europeans say»[670].

Grazie alla *Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, (firmata a Roma il 4 novembre 1950)[671], al Trattato di Amsterdam e al Consiglio europeo di Nizza[672] i progressi nell'ambito della normativa sull'accoglienza del cittadino

[670] «L'asimmetria tra il *demos* e il *populus* cioè il popolo democratico e la popolazione in quanto tale, non è stata ancora superata, le norme internazionali che disciplinano l'accoglienza, sono andate molto al di là ciò che già Kant aveva compreso: lo *status* di straniero è ora protetto sia da leggi civili così come da leggi internazionali; l'ospite (come è stato definito da Kant) non è più tale perché è diventato uno "straniero residente", così come lo definiamo nel gergo americano o, come dicono gli europei, un "concittadino straniero"». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, op. cit., p. 135].

[671] La Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali (denominata anche CEDU è un trattato internazionale redatto dal Consiglio d'Europa. La Convenzione è stata firmata a Roma il 4 novembre 1950 ed è entrata in vigore il 3 settembre 1953, è stata ratificata da parte di tutti i 47 Stati membri del Consiglio d'Europa (22 giugno 2007) e ha istituito la Corte Europea dei diritti dell'uomo. Inizialmente la CEDU è stata firmata per la prima volta il 4 novembre 1950 da 12 Stati (Germania, Francia, Italia, Belgio, Paesi Bassi, Lussemburgo, Danimarca, Regno Unito, Irlanda, Islanda, Norvegia, Turchia) che ne sono i primi firmatari. La CEDU è stata poi integrata e modificata da 14 Protocolli aggiuntivi. In particolare: Protocolli II e III (entrati in vigore il 21 settembre 1970), V (entrato in vigore il 20 dicembre 1971), VIII (entrato in vigore il 1º gennaio 1990), IX (entrato in vigore il 1º ottobre1994) e X (mai entrato in vigore in quanto riguarda aspetti procedurali superati dal XI Protocollo, firmato a Strasburgo l'11 maggio 1994 ed entrato in vigore il 1º novembre 1998. I Protocolli I (definito anche "Protocollo addizionale" ed entrato in vigore il 18 maggio 1954), IV (entrato in vigore il 2 maggio 1968), VI (entrato in vigore il 1º marzo 1985), VII (in vigore dal 1º novembre 1988), XII (in vigore dal 1º aprile 2005) e XIII (in vigore dal 1º luglio 2003) hanno aggiunto altri diritti: in particolare, il primo protegge la proprietà privata, decreta il diritto all'istruzione e a libere elezioni; il tredicesimo prevede l'abolizione della pena di morte. Nel 2009 è entrato in vigore il Protocollo XIV, firmato il 13 maggio 2004 e che consente ad organizzazioni internazionali come l'Unione europea di diventare parte della Convenzione. L'Unione, che all'atto della firma della Convenzione non aveva la competenza a stipulare l'accessione alla CEDU, ha acquistato nello specifico tale possibilità ai sensi dell'articolo 6 comma 2 del Trattato di Lisbona, entrato in vigore il 1 dicembre 2009. La Gran Bretagna, ha adottato la Convenzione solo nel 1998 (sotto il nome di "Human Rights Act") divenendo la propria "bill of rights". In Italia la Legge 24 marzo 2001, n. 89 pubblicata nella Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana - Serie Generale n. 78 del 3 aprile 2001 ed entrata in vigore il 18 aprile 2001 (definita Legge Pinto) ha introdotto il diritto a una "equa riparazione", così come previsto dall'art. 6 della CEDU, per coloro che hanno subito danni a causa del continuo protrarsi di un processo. Infatti la sentenza n. 11984 del 2010, emessa dal Tribunale amministrativo regionale del Lazio, ha per la prima volta invocato l'effetto del Trattato di Lisbona per affermare l'effetto diretto della CEDU nell'ordinamento italiano. La Carta Costituzionale Europea e la Costituzione Italiana hanno riconosciuto il diritto di difesa anche prevedendo la possibilità di garantire l'assistenza di un difensore a chi non ha i mezzi per sostenerne il costo.
[Disponibile on-line all'indirizzo: http://www.unhcr.it/news/dir/15/view/376/convenzione-europea-per-la-salvaguardia-dei-diritti-delluomo-e-delle-liberta-fondamentali-37600.html].

[672] L'Unione Europea ha, da sempre, proclamato il proprio impegno per il rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, confermando esplicitamente il proprio impegno riguardo i diritti sociali fondamentali. Nel Trattato di Amsterdam sono previste procedure per la loro salvaguardia. Nel Trattato s'insiste sul rispetto dei diritti fondamentali, in particolare quelli garantiti nella Convenzione europea dei diritti dell'uomo (CEDU), adottata a Roma nel 1950 dai membri del Consiglio d'Europa. Nel preambolo del Trattato UE si fa riferimento ai diritti sociali fondamentali definiti nella Carta sociale europea (Consiglio d'Europa) del 1961 e nella Carta comunitaria dei diritti sociali fondamentali dei lavoratori del 1989. A norma del Trattato, l'UE ha il potere di prendere adeguati provvedimenti per combattere la discriminazione: possibili motivi d'intervento sono le discriminazioni basate su sesso, razza od origine etnica, religione, credenze, minorazione, età od orientamento sessuale. A tale riguardo, l'UE ha attuato politiche intese a garantire la parità di opportunità tra donne e uomini. Con il Trattato di Amsterdam si è conferito formalmente alla Corte europea di giustizia il potere di vigilare sul rispetto dei diritti e delle libertà fondamentali da parte delle Istituzioni europee.
Il Consiglio europeo di Nizza (7-9 dicembre 2000) si è compiaciuto della proclamazione congiunta, da parte del Consiglio, del Parlamento europeo e della Commissione, della Carta dei diritti fondamentali, che riunisce in un unico testo i diritti civili, politici, economici, sociali e societali finora enunciati in fonti diverse, internazionali, europee o nazionali. Nel Trattato s'insiste sul rispetto dei diritti fondamentali, in particolare quelli garantiti nella Convenzione europea dei diritti dell'uomo (CEDU), adottata a Roma nel 1950 dai membri del Consiglio

straniero e, in particolare in Europa, del cittadino proveniente da un paese terzo, sono evidenti (almeno per quel che riguarda l'esistenza della norma) tanto che il diritto di cittadinanza, che fino a non molto tempo fa era l'unica condizione per godere di determinati diritti, si sta trasformando e, come detto in precedenza, "disgregando nei suoi elementi più costitutivi" (*disaggregated into its constituent elements*). Il compito quindi, proprio delle democrazie liberali, deve essere quello di riuscire a negoziare questa antinomia che si è stabilita tra il positivo diffondersi di norme cosmopolitiche e il limite proprio delle comunità democratiche e che Benhabib, per una maggiore efficacia e comprensione del suo pensiero, ritorna a definire come un "paradosso". Già in un saggio del 1989 (citato da Benhabib) Habermas fa riferimento all'iterazione democratica:

> «La sovranità popolare non si riferisce più alla presenza fisica di un popolo riunito in un territorio delimitato, ma piuttosto all'incastro, all'interno della sfera pubblica, dei numerosi processi di iterazione democratica attraverso i quali i popoli imparano gli uni dagli altri»[673].

Il vecchio modello unitario di cittadinanza, che accomunava sotto il suo manto, la residenza in un territorio definito e la dipendenza da una comune amministrazione democratica, faceva del popolo un'entità coesa (*cohesive entity*). Sarà forse ciò che Benhabib definisce con il concetto di "iterazione democratica" a offrire soluzioni normative e istituzionali ai paradossi della legittimità democratica?

Come ha sottolineato Saskia Sassen in *Territory, authority, rights - From medieval to global assemblages* (2006):

---

d'Europa. Nel preambolo del Trattato UE si fa riferimento ai diritti sociali fondamentali definiti nella Carta sociale europea (Consiglio d'Europa) del 1961 e nella Carta comunitaria dei diritti sociali fondamentali dei lavoratori del 1989. A norma del Trattato, l'UE ha il potere di prendere adeguati provvedimenti per combattere la discriminazione: possibili motivi d'intervento sono le discriminazioni basate su sesso, razza od origine etnica, religione, credenze, minorazione, età od orientamento sessuale. A tale riguardo, l'UE ha attuato politiche intese a garantire la parità di opportunità tra donne e uomini.
Con il Trattato di Amsterdam si è conferito formalmente alla Corte europea di giustizia il potere di vigilare sul rispetto dei diritti e delle libertà fondamentali da parte delle Istituzioni europee. Il Consiglio europeo di Nizza (7-9 dicembre 2000) si è compiaciuto della proclamazione congiunta, da parte del Consiglio, del Parlamento europeo e della Commissione, della Carta dei diritti fondamentali, che riunisce in un unico testo i diritti civili, politici, economici, sociali e societali finora enunciati in fonti diverse, internazionali, europee o nazionali.

[673] «Popular sovereignty no longer refers to the physical presence of a people gathered in a delimited territory, but rather to the interlocking in a global public sphere of the many processes of democratic iteration in which peoples learn from one another» (Mia la trad.) [Benhabib S., *Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Times*, in Citizenship Studies, Vol. 11, n. 1 (2007), p. 32 (pp. 19-36)]. La citazione originale è in: Habermas J., *Ist der Herzschlag der Revolution zum stillstand gekommen? Volkssouvränität als Verfahren. Ein normativer Begriff der Öffentlichkeit?*, in Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption - Forum für Philosophie Bad Homburg, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a M. 1989, p. 31. (pp. 7-36).[«Volkssouveränität bezieht sich nicht mehr auf die physische Anwesenheit eines Menschen in einem abgegrenzten Gebiet gesammelt, sondern an das Stellwerk in einer globalen Öffentlichkeit der vielen Prozesse demokratischer Iteration, in denen Völker voneinander lernen»] e continua: [«Volkssouveränität zieht sich in die demokratischen Verfahren und in die anspruchsvollen kommunikativen Voraussetzungen ihrer implementierung zurück».«La sovranità popolare si ritira in procedure democratiche che richiedono impegnative condizioni comunicative per la loro attuazione»(p. 31)].

> «... It is important to emphasize that sovereign states are players with considerable power in these processes: they themselves often nurture and guide the very transformations which curtail their own powers»[674].

E la stessa Benhabib, in un altro saggio del 2007, *Twilight of Sovereignty or the emergence of cosmopolitan norms? rethinking citizenship in volatile times*, afferma:

> «State jurisdiction and territoriality are uncoupled, as new agents of jurisdiction in the form of multinational corporations emerge. In some cases, the state disburses its own jurisdiction to private agencies in order to escape the territorial control of popular legislators. The social contract is increasingly frayed»[675].

3.1.2 - La sfera delle interpretazioni giuridiche e lo spazio ermeneutico nel quale operare interventi iterativi

La migrazione, per Benhabib, è un elemento chiave per comprendere l'appartenenza politica sia per le difficoltà incontrate dai migranti sia per i diversi significati che in generale si possono attribuire al termine cittadinanza. Con il numero sempre crescente di rifugiati, richiedenti asilo e degli immigrati nei paesi di tutto il mondo (non solo in Occidente), i tempi sembrano particolarmente maturi per indagare i modi in cui gli Stati (ed in particolare gli stati membri dell'Unione) definiscano come gli individui di paesi terzi possano raggiungere il diritto di appartenenza politica e, soprattutto, le condizioni in cui le pratiche di adesione potrebbero svilupparsi. Seyla Benhabib, partendo nei suoi lavori dalla condizione del migrante e non da quella del cittadino, avvia un progetto importante che ha implicazioni dirette per lo sviluppo di politiche statali che vogliano prendere sul serio i contesti pluralistici che governano. Se si accetta l'ipotesi che in uno stato democratico coloro che sono governati dovrebbero essere idealmente gli stessi che governano allora il problema di chi può partecipare (e a quali condizioni) alla vita democratica del paese diventa il cuore di un qualsivoglia progetto democratico.

Per la politologa di Yale i principi normativi che guidano l'appartenenza politica in un contesto sempre più de-territorializzato si muovono nell'ambito di un duplice contesto: in primo luogo abbiamo il diritto proprio dello stato di determinare chi, e secondo quali condizioni, può godere del diritto di cittadinanza, oltre a poter definire quali diritti politici e civili possono godere coloro che non sono cittadini a pieno titolo. Spesso si riscontra una disparità anche

---

[674] «È importante sottolineare che gli Stati sovrani sono giocatori con un notevole potere in questi processi: essi stessi spesso alimentano e guidano importanti trasformazioni che ne autolimitano i propri stessi poteri ». (Mia la trad.) [Sassen S., *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2006, p. 80].

[675] «La competenza giurisdizionale dello Stato e la territorialità sono disgiunti, infatti stanno emergendo nuovi agenti di competenza giurisdizionale sotto forma di società multinazionali. In alcuni casi poi, è proprio lo Stato che affida la propria giurisdizione ad agenzie private al fine di sottrarsi al controllo che sul territorio effettuano i legislatori eletti dal popolo. Il contratto sociale è sempre più logoro». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Times*, op. cit., p. 28].

all'interno delle stesse "categorie" di migranti: ai richiedenti asilo raramente sono concesse forme di partecipazione politica e i loro diritti sono fortemente limitati, mentre anche ad alcuni immigrati, cui è stata concessa la residenza permanente, non è consentito di andare oltre un certo numero di benefici. Pertanto all'interno delle democrazie liberali i principi che regolano l'appartenenza politica sono in larga misura definiti a livello nazionale. Qui entra in gioco il secondo aspetto del problema: quello transnazionale. Siamo di fronte ad un contesto de-territorializzato che non prevede confini geografici ma che, allo stesso tempo, implica l'unione di singole nazioni che operano nel "regime" dei diritti umani internazionali attraverso l'adesione e il rispetto di trattati, dichiarazioni e accordi di carattere internazionale che garantiscono protezione ai singoli individui contro il potere degli stati. Così per Benhabib il problema è duplice: per un verso, risolvere il conflitto tra il diritto, dei singoli stati, a esercitare la loro sovranità nel definire le condizioni per le quali gli individui saranno considerati membri a pieno titolo dello stato e, per l'altro, conciliare il principio secondo il quale tutti gli esseri umani devono godere dello stesso diritto di essere membri di una comunità politica democratica. Nel tentare una risposta a questo dilemma democratico, la filosofa americana intravede una possibile soluzione solo in quella complessa negoziazione che in un contesto trascendentale coinvolge rivendicazione dei diritti e principi della sovranità popolare e che può essere definita con i termini di "iterazioni democratiche".

Preso in prestito dalla filosofia del linguaggio di Jacques Derrida[676], con il termine "iterazione" Benhabib non intende la mera ripetizione di una proposizione, di un concetto o un termine

[676] In *Signature Event Context* (un saggio del 1972 successivamente inserito in Derrida J., *Limited Inc*, Northwestern University Press, Evanstone 1988 - da cui citiamo) il filosofo francese discute come un testo possa ritenersi "giusto" e quale sia la sua "destinazione", affermando che un testo è composto da segni scritti che sono stati formulati in assenza di un "ricevitore" e per mantenere la sua funzione di scrittura, il testo deve essere leggibile nonostante l'assenza di qualsiasi ricevitore. Deve inoltre essere leggibile nonostante la scomparsa del suo autore. [«For a writing to be a writing it must continue to "act" and to be readable even when what is called the author of the writing no longer answers for what he has written» («La scrittura di un testo deve continuare ad "agire" ed essere leggibile anche quando - "ciò" - colui che è chiamato l'autore della scrittura non può più rispondere per ciò che ha scritto») (Mia la trad.) Derrida J., *Limited Inc*, op. cit., p. 8]. È qui che nasce il concetto di iterazione perché cosa fa un lettore ogniqualvolta si pone di fronte ad un testo scritto se non interpretare e re-interpretare continuamente i significati del testo? Non avendo di fronte a sé l'autore cosa può fare se non affidarsi completamente al testo? Allora, chi è a decidere l'intenzione del testo? Derrida va oltre la questione dell'intenzione che l'autore voleva dare nella sua scrittura perché parte dal presupposto che un segno scritto sia l'origine dell'iterazione perché assente il soggetto che lo ha prodotto. Perché una comunicazione possa essere leggibile deve essere ripetibile e iterabile (come osserva Derrida, dal latino *iterare*, da *itérum* 'per la seconda volta' quindi 'nuovo' a sua volta derivante dal sanscrito '*itara*' ('altro') [Derrida 1988, p. 7].
Secondo Angelia K. Means (*The Rights of Others*, 2007), Benhabib, nel riformulare l'idea di "iterazione" di Derrida in termini democratici, sostiene che le norme deliberative dovrebbero inquadrare il processo di reiterazione come l'espressione della democrazia deliberativa. Il termine "iterazione" offre un modo per dimostrare che la ri-significazione di significati "originali" può essere guidata nella direzione della democrazia deliberativa anche a livello giuridico, politico e culturale. L'idea di "iterazioni democratiche" sembra fornire una traccia normativa più esplicativa rispetto al modello deliberativo del liberalismo politico: «every iteration transforms meaning, adds to it, enriches it in ever-so-subtle ways» («ogni iterazione trasforma il significato, vi aggiunge qualcosa di più, lo arricchisce attraverso forme quasi impercettibili ma sempre molto acute»). (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, op. cit., p. 138].

fine a se stesso, perché ad ogni iterazione avviene una profonda mutazione che cambia il significato originale: «In fact, there really is no "originary" source of meaning, or an "original" to which all subsequent forms must conform»[677]. Se nel caso del linguaggio, come ripetutamente sottolineato da Wittgenstein, non ha molto senso parlare di "atto originario di attribuzione di significato" (*act of original meaning-giving*) perché «per riconoscere un atto di significazione come tale dovremmo già possedere il linguaggio»[678], l'iterazione potrebbe ritornare utile se riferita a norme e leggi istituzionali. È nel 2004, in *The Rights of Others*, che Benhabib introduce il concetto di "iterazioni democratiche" (*democratic iterations*) e lo elabora per mostrare come attraverso tale processo applicato alle norme costituzionali sia di politica interna che internazionale sia possibile raggiungere una mediazione tra le prescrizioni di queste ultime, la volontà delle maggioranze e, soprattutto, quella delle minoranze democratiche. Ogni atto di iterazione è chiamato in causa per dare un diverso senso ad un originale autorevole in un contesto nuovo e diverso. Questo significa che ogni atto è una rappresentazione, o meglio, una traduzione di un antecedente, una ri-articolazione che mette in circolazione nuove forme di significato[679].

Le iterazioni democratiche sono:

> «complex processes of public argument, deliberation and exchange through which universalist rights claims and principles are contested and contextualized, invoked and revoked, posited and positioned throughout legal and political institutions, as well as in the associations of civil society»[680].

E si possono concretizzare sia all'interno di organi istituzionali "forti" (organi legislativo, esecutivo e giudiziario) sia all'interno della sfera pubblica "debole" (associazioni civili, fondazioni, ONG). L'iterazione (o l'interpretazione) di precedenti norme ritenute autorevoli

---

A parere di Means il «modello normativo di Benhabib basato sulle iterazioni democratiche insiste sul fatto che i diritti universali più elementari come le rivendicazioni del "diritto ad avere diritti" o del "diritto alla cittadinanza democratica", sono essi stessi determinati da continui processi di riflessività politica». («Benhabib's normative model of democratic iteration insists that the most basic universal rights claim - the right to have rights or the right to democratic citizenship - is itself determined by ongoing processes of political reflexivity»). (Mia la trad.) [Means A., *The Rights of Others*, in European Journal of Political Theory, Vol. 6, n. 4 (2007), p. 407 (pp. 406-423)]. Disponibile on-line all'indirizzo: http://dx.doi.org/10.1177/1474885107080647.

[677] «In realtà, non esiste davvero nessuna fonte "originaria" del significato o una fonte "originale" sulla quale tutte le forme successive devono conformarsi». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, op. cit., p. 138].

[678] Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953; trad. ingl. (a cura di Anscombe G. E. M. e Rhees R.), *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1953; trad. it. (a cura di Piovesan R. e Trinchero M.), *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967. Nel presente lavoro si è fatto riferimento all'edizione inglese del 1953 e alla seconda edizione italiana: Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, (a cura di Trinchero M.), Einaudi, Torino 1999, p. 24.

[679] Cfr. Bhabha H. K., *The Location of Culture*, Routledge, New York 1994.

[680] «Complessi processi di pubblica discussione, deliberazione e scambio attraverso i quali le rivendicazioni dei diritti universalistici sono, allo stesso tempo, contestate e contestualizzate, invocate e revocate, ipotizzate e orientate all'interno di tutte le istituzioni giuridiche e politiche, così come nelle associazioni della società civile». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations - Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism*, op. cit., p. 454].

non sono semplici atti di ripetizione perché ciascun atto *iterativo* implica l'attribuzione di un nuovo senso da dare all'*originale* situato in un diverso e nuovo contesto: attraverso la ri-appropriazione dell'*origine* questo si dissolve per essere ripetutamente re-impiegato. Nell'atto iterativo - continua Benhabib - è il popolo democratico che agisce e

> «considers itself bound by certain guiding norms and principles reappropriates and reinterprets these, thus showing itself to be not only the *subject* but also the *author of the laws.* Natural right doctrines assume that the principles which underlie democratic politics are impervious to transformative acts of will»[681].

Sintetizzando: ogni atto di iterazione implica, all'interno di un nuovo contesto, una diversa attribuzione di senso rispetto all'originale, in tal modo

> «l'antecedente viene riposizionato e dotato di nuovo significato mediante usi e riferimenti successivi. Il significato si arricchisce e si trasforma; inversamente, nel momento in cui l'appropriazione creativa di quell'originale autoritativo smette di aver senso, allora l'originale perde anche la sua autorità nei nostri confronti»[682].

L'iterazione in campo normativo è la ri-appropriazione dell'originario significato e la ri-visitazione della motivazione e della logica che in origine aveva determinato la nascita di quella norma. Da qui un apparente paradosso: data la necessità di un rinnovamento, l'originaria espressione della norma viene meno ri-affermando la sua conservazione[683].

In tal modo la norma originaria, grazie a successive modifiche e riferimenti, acquista un nuovo significato che, nel trasformarsi, si arricchisce. Al tempo stesso quando dalla norma originaria non si riesce più a trarre un soddisfacente sviluppo, che sia motivo di rinnovamento, anche lo stesso originale decade e non ha più quell'autorità di cui godeva al cospetto del popolo democratico[684].

Pertanto le iterazioni democratiche rappresentano ripetizioni di carattere giuridico, linguistico e politico-culturale, che nell'intento di trasformare la norma, il precetto o la proposizione

---

[681] «Si considera vincolato a determinate norme e principi che ne tracciano la direzione. Il popolo democratico si riappropria di tali leggi interpretandole dimostrando come sia, di queste, non solo il *soggetto* ma anche l'*autore*. La dottrina del diritto naturale presuppone che i principi, che sono alla base della politica democratica, siano immuni dal poter essere volontariamente trasformati e cambiati». (Mia la trad.) [Ibidem].

[682] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 144.

[683] «Iteration is the reappropriation of the "origin"; it is at the same time its dissolution as the original and its preservation through its continuous deployment». («L'iterazione è la riappropriazione dell'"origine"; ma è, allo stesso tempo, la dissoluzione dell'originale in modo che si preservi attraverso il suo continuo dispiegamento»). (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism - Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, op. cit., p. 139].

[684] I casi empirici che prende in considerazione Benhabib, l'*Affaire du foulard* in Francia nel 1989 e la questione sulla cittadinanza tedesca apertasi con la sentenza della Corte Costituzionale tedesca del 31 ottobre 1990, spiegano bene i termini di questa analisi e mettono in evidenza ciò che lei stessa definisce come «two complex legal, political, and cultural phenomena through which democratic iterations have occurred and collective resignifications have emerged» («... due fenomeni giuridici, politici e culturali complessi attraverso i quali si sono realizzate iterazioni democratiche e sono state messe in risalto forme di risignificazione collettiva»). [Benhabib S., *Reclaiming Universalism - Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, op. cit., p. 140]. La Corte tedesca aveva dichiarato l'incostituzionalità di una legge approvata dal parlamento dello Schleswig-Holstein inerente i requisiti per poter votare alle elezioni municipali e distrettuali.

originale ne arricchiscono il significato. I "richiami che sono anche revoche" (*invocations that are also revocations*), modificano le interpretazioni stabilite in origine e trasformano, altresì, «what passes as the valid or established view of an authoritative precedent»[685].

Eccoci ad un punto cruciale dell'analisi: se l'iterazione è dunque la "riappropriazione" dell'*origine* e contemporaneamente «its dissolution as the original and its preservation through its continuous deployment»[686], allora la sua applicazione nella sfera delle interpretazioni giuridiche (così come dimostra Benhabib) può essere letta come l'implementazione di una **politica giusgenerativa** (*jurisgenerative politics*). Questa (così come suggerito da Robert Cover e Frank Michelman)[687] si riferisce ad atti di iterazione o "destabilizing acts" (*atti destabilizzanti*)[688], attraverso i quail:

> «a democratic people, which considers itself bound by certain guiding norms and principles, reappropriates and reinterprets them, thus showing itself to be not only the *subject* but also the *author of the laws* (Michelman)»[689].

Ed è proprio in questi spazi normativi, che Ninni Wahlström (Örebro University - Sweden) definisce "interspaces" (cioè *intercapedini* o *intervalli*), che è possibile conquistare una re-interpretazione o una ri-definizione della norma giuridica.

Nei processi giusgenerativi teorizzati da Robert Cover (1943-1986)[690] in *The Supreme Court, 1982 Term - Foreword: Nomos and Narrative* (1983) alle norme istituite dal potere legislativo

[685] «Ciò che era considerata come una visione valida o consolidata dell'autorevolezza di quella norma precedentemente stabilita». (Mia la trad.) [Ivi, p. 139].

[686] «Dissoluzione dell'originale e conservazione dello stesso attraverso il suo continuo sviluppo» (Mia la trad.) [Ibidem].

[687] Cfr. Cover R. M., *The Supreme Court, 1982 Term - Foreword: Nomos and Narrative*, in Harvard Law Review, Vol. 97. n. 1 (1983), pp. 4-68; Michelman F., *Law's Republic*, in Yale Law Journal, Vol. 97, n. 8 (1988), pp. 1493-1537.

[688] Robert Cover, sin dal 1983, riflettendo sull'importanza del controllo sui significati della narrazione e dell'assenza, nelle società liberali, di ogni controllo su questa, scrive: «... There is a radical dichotomy between the social organization of law as power and the organization of law as meaning. This dichotomy [...] is particularly open to view in a liberal society that disclaims control over narrative. The uncontrolled character of meaning exercises a destabilizing influence upon power. Precepts must "have meaning", but they necessarily borrow it from materials created by social activity that is not subject to the strictures of provenance that characterize what we call formal lawmaking. Even when authoritative institutions try to create meaning for the precepts they articulate, they act, in that respect, in an unprivileged fashion». («... C'è una dicotomia radicale tra l'organizzazione sociale del diritto intesa come potere e l'organizzazione della legge intesa come significato. Questa dicotomia [...] si può osservare in maniera particolare all'interno della società liberale che si sottrae ad assumere un controllo sulla narrazione. Il carattere incontrollato del significato esercita un'influenza destabilizzante sul potere. I precetti devono "avere un significato", ma necessariamente lo prendono in prestito da materiali creati dall'attività sociale che non sottosta alle restrizioni di provenienza che caratterizzano ciò che definiamo come legislazione formale. Anche quando istituzioni autorevoli tentano di affidare un significato ai precetti che elaborano, esse agiscono, a questo proposito, in un modo non privilegiato») [Cover R. M., *The Supreme Court, 1982 Term - Foreword: Nomos and Narrative*, op. cit., p. 18. Ora disponibile on-line anche sul sito della Yale Law School, (Yale Law School Legal Scholarship Repository), Faculty Scholarship Series - Paper 2705, all'indirizzo: http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/2705].

[689] «Un popolo democratico, che si considera vincolato da determinate norme e principi che lo guidano, se ne riappropria e le reinterpreta, dimostrando quindi a se stesso di essere non solo il *soggetto* ma anche *l'autore delle leggi* (Michelman)». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, op. cit., p. 139].

istituzionale si contrappongono gli sviluppi della "normatività sociale". Il mondo in cui viviamo - afferma Cover - è un "mondo normativo" (*normative world*) nel quale «law and narrative are inseparably related»[691] e dove, se da un lato osserviamo le tensioni tra la realtà e la possibilità di soluzioni giuridiche, dall'altro non abbiamo un evidente codice normativo che «exhaustively supplies both narrative and precept»[692]. **Pertanto il processo giusgenerativo, all'interno di una comunità, è una sintesi "essenzialmente culturale"**[693] **che nel custodire consapevolmente il proprio mondo normativo accoglie la realtà oggettiva dell'altro** (*each group must accommodate in its own normative world the objective reality of the other*)[694].

Alla politica **giusgenerativa** potrebbe essere affidato il delicato compito di contribuire all'instaurarsi di un dialogo tra le **norme universali** (proprie delle dottrine del diritto naturale secondo princìpi immutabili e alla base della politica democratica) e il **positivismo giuridico** (che all'interno delle maggioranze democratiche identifica la legittimità democratica con la facoltà del sovrano legislatore di emanare norme) al fine di individuare uno spazio ermeneutico intermedio dove operare interventi iterativi.

Questo tipo di politica, secondo l'analisi di Benhabib, è il solo modello che può mediare tra le norme universali e il potere decisionale proprio delle maggioranze democratiche. Ecco come la filosofa americana riassume questo punto in *Democratic Exclusions and Democratic Iterations* (2007):

> «The rights claims that frame democratic politics, on the one hand, must be viewed as transcending the specific enactments of democratic majorities under specific circumstances; on the other hand, such democratic majorities *reiterate* these principles and incorporate them into democratic will-formation processes through argument, contestation, revision, and rejection»[695].

Infatti, qualche anno prima, in *Reclaiming Universalism* (2004), Benhabib aveva affermato che:

---

[690] Robert Cover è stato docente di diritto presso la Yale Law School (Yale University - New Haven) dal 1972 fino alla sua prematura morte nel 1986 all'età di 42 anni. Ha frequentato la Princeton University e la Columbia Law School . Tra le sue opere più importanti: *Justice Accused: Antislavery and the Judicial Process* (1975); *Violence and the Word* (1986); e *Nomos and Narrative* (1983). Si è anche interessato alla storia sociale e giuridica ebraica tant'è che al momento della sua morte stava traducendo un testo di legge della giurisdizione ebraica. Seppur molto giovane Cover era già un docente affermato e un grande esperto di diritto e filosofia del diritto. Non è un caso che, proprio a causa di questa sua fama, molti suoi colleghi vedevano già in lui un possibile candidato per la Corte Suprema Americana.

[691] «La legge e la narrazione sono inseparabilmente connesse». (Mia la trad.) [Cover R. M., *The Supreme Court, 1982 Term - Foreword: Nomos and Narrative*, op. cit., p. 5].

[692] «Soddisfi, in modo esaustivo, sia il tema narrativo che la norma giuridica». (Mia la trad.) [Ivi, p. 25].

[693] «... The creation of legal meaning - "jurisgenesis" - takes place always through an essentially cultural medium». («... La creazione del significato giuridico - "giusgenerativo" - avviene sempre attraverso strumenti essenzialmente culturali»). (Mia la trad.) [Ivi, p. 11].

[694] Ivi, pp. 28-29.

[695] «Da un lato, la rivendicazione dei diritti che sono la struttura della politica democratica devono essere considerati come trascendenti rispetto a specifiche disposizioni e decisioni che le maggioranze democratiche prendono in particolari circostanze; dall'altro, le stesse maggioranze democratiche *ribadiscono* tali principi e li incorporano all'interno di processi di formazione della volontà (*will-formation*) democratica attraverso l'argomentazione, la contestazione, la revisione e il rifiuto». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations*, op. cit., p. 455].

> «the relationship between cosmopolitan norms and democratic will-formation can be conceptualized as a process of democratic iterations, often resulting in jurisgenerative politics»[696].

Qui entra in gioco il rapporto tra i diritti universali e l'autonomia democratica di un popolo. È possibile che le due prospettive di "politica jurisgenerative" e "iterazione democratica" possano contribuire a comprendere e gestire il "paradosso" creatosi tra la le rivendicazioni dei diritti universali valide per tutti e la consapevolezza dell'autonomia democratica di un popolo che implica libertà decisionale? A questa domanda tenta di rispondere Benhabib quando afferma che lei intende perseguire principalmente due obiettivi:

> «respect for universal human rights principles and a just, fair and open process of democratic iteration which mediates between the interests of all those affected and the democratic citizens»[697].

Le iterazioni democratiche non riguardano aspetti normativi solo da un punto di vista teoretico ma rivelano anche un risvolto decisamente empirico[698]. Sono, come sintetizza Ninni Wahlström, concrete "arene discorsive" (*discursive arena*) perché:

---

[696] «il rapporto tra le norme cosmopolitiche e la formazione della volontà democratica può essere concettualizzata come un processo di iterazioni democratiche, che spesso si traducono in politiche giusgenerative». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, The Tanner Lectures on Human Values, delivered at University of California at Berkeley, March 15-19, 2004, p. 118].

[697] «... Il rispetto dei principi universali dei diritti umani e un giusto, equo e leale processo di iterazione democratica che possa mediare tra l'attività di tutti gli interessati (stranieri compresi) e i cittadini appartenenti allo stato democratico». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations - Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism*, op. cit., p. 449].

[698] Un esempio sono i tre casi giuridico-politico-culturali trattati da Benhabib e che vedremo più avanti nei §§ 3.2.3.1 - 3.2.3.2 - 3.2.3.3. Un altro caso empirico ci è suggerito dalla studiosa svedese di Pedagogia e Scienze Sociali, Ninni Wahlström, cui fa riferimento in alcuni suoi lavori e conferenze pubblicati tra il 2008 e il 2012. In particolare in *Understanding the Universal Right to Education as Jurisgenerative Politics and Democratic Iterations* (2009) [European Educational Research Journal, Vol. 8, n. 4 (2009), (pp. 520-533)] la Wahlström analizza come il tema del diritto universale all'istruzione possa essere compreso all'interno di processi iterativi e di politica giusgenerativa. Quando la Svezia ha ratificato, nel 1953, la Convenzione europea dei Diritti dell'Uomo, (Protocollo 1, articolo 2), sul diritto all'istruzione, ha aggiunto una riserva per la seconda parte dell'articolo. Infatti secondo il disegno di legge di ratifica (Bill 1953, 32, pag. 3), appariva che al diritto allo studio fosse stato conferito un doppio contenuto. La prima parte - "A nessuno può essere negato il diritto all'istruzione" - non ha creato problemi che invece sono emersi per quanto riguarda la seconda parte: "Lo Stato deve rispettare il diritto del genitore a provvedere a tale educazione attraverso un insegnamento che rispetti le proprie convinzioni religiose e filosofiche". Per il Governo svedese questa formula non corrispondeva ai principi e alla legislazione della scuola svedese. All'epoca la legge svedese prevedeva che solo gli studenti con una fede diversa da quella praticata dalla Chiesa presente sul territorio svedese e, il cui insegnamento religioso fosse stato organizzato in maniera adeguata e alternativa e sottoposto al vaglio del Governo, potevano essere esentati dalla scuola dell'obbligo. Ecco il motivo della ratifica con riserva da parte del Governo in merito alla seconda parte dell'articolo 2». È sulla seconda parte di questo articolo che si apre il dibattito all'interno del Paese e che coinvolge pratiche di iterazione democratica e teoria dell'etica del discorso. [Cfr. Wahlström N., *Understanding the Universal Right to Education as Jurisgenerative Politics and Democratic Iterations*, in European Educational Research Journal, Vol. 8, n. 4 (2009), pp. 522-526]. Utili indicazioni sulle riflessioni di Ninni Wahlström in merito ai rapporti tra cosmopolitismo e iterazioni democratiche all'interno dei temi educativi, si possono acquisire dai seguenti lavori: a) Wahlström N., *Educational cosmopolitanism - Making meaning through reflective conversations*, Paper presented at the symposium Cosmopolitanism, *Communication and Citizenship Education*, The International Relations Committee, AERA, Vancouver, Canada, 13-17 april 2012; b) Wahlström N., *Creating cosmopolitan meaning through conversation*, Paper presented at the symposium Cosmopolitanism and Cultural Creativity, AERA,

> «They are empirical because they also aim to analyse how real processes within and across state boundaries can create, or fail to create, justification through deliberations»[699].

In *Understanding the Universal Right to Education as Jurisgenerative Politics and Democratic Iterations* (2009), Wahlström utilizza le iterazioni democratiche per analizzare i diversi argomenti e spazi di discussione che possono essere distinti all'interno del tema del diritto universale all'istruzione. Lo scopo non è quello di giudicare le condizioni democratiche in quanto tali, ma piuttosto per illustrare alcune delle arene in cui queste pratiche iterative si sviluppano e, allo stesso tempo, per esemplificare le diverse direzioni normative che prendono queste conversazioni pubbliche. Wahlström esamina l'articolo sul diritto universale all'istruzione in Europa, secondo la Convenzione sui diritti dell'uomo (Consiglio d'Europa, 1952), e scopre che non avendo un significato univoco, sin dal principio questa indicazione è stata oggetto di diverse interpretazioni e analisi. Ciò dimostra come l'integrazione del processo di trasformazione dei diritti universali all'interno del diritto e delle norme nazionali possano essere ri-definiti attraverso processi di iterazioni democratiche e di politica giusgenerativa.

La politica giusgenerativa è dunque, per Benhabib, una pratica empirica e un valido sostegno all'etica del discorso allargata a tutti, anche a coloro che cittadini non sono. Il risultato auspicato è l'*aumento* di *senso* e *significato* (riferito alla *rivendicazione culturale dei diritti*)[700] e la

Vancouver, Canada, 13-17 april 2012; c) Wahlström N., *A communicative understanding of educational cosmopolitanism*, Paper presented at the NERA conference, 8-10 March 2012; d) Wahlström N., *Educational cosmopolitanism as reflective conversations*, Colloquium: *Deliberation and Reflective Conversation in Educational Settings*, College of Columbia University, April, 2011; e) Wahlström N., *Will democratic iterations always end up 'right'?*, Symposium: *On Education from the Perspective of Children's Rights*, Paper presented at NERA Congress, Jyväskylä, Finland, 10-12 March, 2011; f) Wahlström N., *Understanding the Universal Right to Education as Democratic Iterations*, in European Educational Research Journal, Vol. 8, n. 4 (2009), pp. 520-533 (Paper presented at ECER, Göteborg, September 2008); g) Wahlström N., *The Struggle for the Right to Education in the European Convention on Human Rights*, in Journal of Human Rights, Vol. 8, n. 2 (2009), pp. 150-161; disponibile on-line all'indirizzo: http://dx.doi.org/10.1080/14754830902897254.

[699] «Le pratiche di iterazione democratica sono empiriche in quanto puntano ad analizzare come processi reali, all'interno e attraverso i confini statali, potrebbero generare, così come non riuscire in questo, una giustificazione mediante pratiche deliberative». Per un maggiore approfondimento del discorso di Benhabib sulle pratiche della democrazia deliberativa si veda il Cap. IV - *Democrazia deliberativa e dilemmi multiculturali*, in Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., pp. 145-192.

[700] Nel loro saggio *The Force of Meaning* (2013) Sara L. Knox (University of Western Sydney) e Cristyn Davies (University of Sydney) si domandano, nell'ambito dei Cultural Studies of Law, se il diritto, proprio per le sue pretese di neutralità e obiettività, potrebbe essere considerato come un "preminente oggetto di cultura" (*preeminent object of culture*). La norma e il diritto hanno infatti una: «dual capacity in the field of culture: it enables the formation of subjects and of cultural practices, and it constrains those very formations. The tensions created by that paradox are instrumental in constituting the political field. Cultural Studies of Law move beyond textual analysis by attending to the networks of social practices through which law is constitutive of culture just as culture and cultural analyses shape, resist and interrogate legal regulation, exception and norms. **Law is a cultural product**, but its operations, venues and discourses are unique, as is its coercive power». («Duplice capacità nell'ambito della cultura: se da un lato consentono l'inquadramento di temi e di pratiche culturali, dall'altro sono vincolati a questi. Le tensioni che nascono da tale paradosso sono strumentali alla costituzione del dibattito politico. L'indagine sulle tematiche del diritto svolta dai Cultural Studies va oltre l'analisi testuale e partecipa a reti di pratiche sociali dalle quali si evince che il diritto è costitutivo della cultura così come la cultura e il modello dell'analisi culturale si interrogano e si confrontano con la regolamentazione giuridica, le deroghe e le norme. **Il diritto è un prodotto culturale**, ma la sua operatività, le sue sedi e i suoi discorsi sono univoci e non ammettono il

consapevole crescita che tutti i soggetti politici (i comuni cittadini) oltre che consapevoli della loro "paternità politica" siano in grado di fare propri tali diritti al fine di svilupparli e implementarli democraticamente[701].

Talvolta questo tipo di politica potrebbe anche non portare ad uno sviluppo positivo della normativa presa in questione perché l'iterazione è il semplice frutto di una "negoziazione strategica tra le parti" (*strategic bargaining among the parties*) [Benhabib 2004, p. 140]; in altri casi invece questo processo politico potrebbe arrestarsi di fronte a un evanescente legalismo oppure al cospetto di una maggioranza del *demos* che impedisce alla minoranza di avanzare i suoi diritti in nome di un inverosimile rischio dispotico[702].

Benhabib sostiene che:

> «While the evolution of cosmopolitan norms of justice is a tremendous development, the relationship between democratic selfdetermination and cosmopolitan norms is fraught, both theoretically and politically. How can the will of democratic majorities be reconciled with norms of cosmopolitan justice?»[703].

Pur considerando i limiti legati ad aspetti che abbracciano il diritto, la cultura e l'economia non c'è alternativa ai processi iterativi se si vuole dare una concreta risposta politico-filosofica ai dilemmi interculturali anche di matrice politico-religiosa.

All'interno di un "*topos* normativo" è possibile creare una rinegoziazione, una ri-articolazione o anche un rifiuto delle stesse norme. L'esame del caso svedese ha messo in evidenza che per quanto riguarda la Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo, protocollo 1, articolo 2 sul diritto all'istruzione, entrambi questi "interspazi" sono stati portati alla ribalta. L'ambito politico-giuridico discorsivo ha richiesto il senso della norma alla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo e solo quando è stato compreso che tale significato potesse essere conforme con le norme locali l'articolo è stato incorporato nel complesso della legge nazionale senza riserve[704]. Il caso svedese

---

confronto, così come è coercitivo il suo potere»). (Mia la trad.) [Knox S. L., Davies C., *The Force of Meaning*, in Cultural Studies, Vol. 27, n. 1 (2013), p. 1 (pp. 1-10)].

[701] Cfr. Benhabib S., *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, op. cit., p. 140: «*The augmentation of the meaning of rights claims* and in *the growth of the political authorship of political actors*, who make these rights their own by democratically deploying them». (Mia la trad.).

[702] Cfr. Ibidem: «The political process may simply run into the sandbanks of legalism or the majority of the demos may trample upon the rights of the minority in the name of some totalizing discourse». (Mia la trad.). Si veda a tal proposito il problema delle minoranze così come viene esaminato da Charles Taylor in *The politics of recognition* (1992) e da Iris Marion Young in *Justice and the politics of difference* (1990) e *Inclusion and democracy* (2000).

[703] «Mentre l'evoluzione delle norme cosmopolite della giustizia è in costante e notevole sviluppo, il rapporto tra autodeterminazione democratica e norme cosmopolite è in crisi, sia a livello teorico che politico. Come conciliare la volontà di maggioranze democratiche con le norme della giustizia cosmopolita?». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 14].

[704] Cfr. Wahlström N., *Understanding the Universal Right to Education as Jurisgenerative Politics and Democratic Iterations*, op. cit., p. 531. «... It is in these interspaces, these tensions in between, that a productive space can be created for a renegotiating, rearticulating and even a rejection of norms. In the examination of the Swedish case regarding the European Convention on Human Rights, Protocol 1, Article 2 on the right to education, both these interspaces have been brought to the fore. The discursive political/legal arena sought the meaning of the law at the

è di rilevante interesse perché dimostra come, nell'ambito del diritto alla libera scelta della scuola e del contributo statale alle scuole private, lo "spazio" (l'intercapedine) tra il diritto universale e il diritto all'auto-determinazione nazionale è stato concretamente utilizzato per iterazioni e ri-negoziazioni normative. Lo stesso è avvenuto, sotto lo stimolo di una parte politica, per quanto riguarda le norme che consentono l'istituzione delle scuole confessionali. In *Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Times* (2007) Benhabib tiene a chiarire proprio questo aspetto:

> «Whereas natural right doctrines assume that the principles which underline democratic politics are impervious to transformative acts of will, and whereas legal positivism identifies democratic legitimacy with the correctly posited norms of a sovereign legislature, jurisgenerative politics signals a space of interpretation and intervention situated between transcendent norms and the will of democratic majorities»[705].

Pertanto da un lato, le rivendicazioni dei diritti, inquadrati all'interno di una politica democratica, devono essere considerate come trascendentali rispetto alle decisioni di maggioranze democratiche prese in particolari circostanze, dall'altro tali maggioranze democratiche hanno il dovere di reiterare continuamente tali principi e integrarli nell'esercizio democratico del popolo attraverso discussioni pubbliche.

Potrebbe, apparentemente, sembrare scontato che uno Stato ratifichi, senza problemi, una convenzione stabilita a livello internazionale inerente i diritti umani. Purtroppo tale normativa, seppur ritenuta di grado superiore e proposta da organismi sovranazionali, deve confrontarsi con la realtà del singolo paese che l'accoglie e con l'autodeterminazione del popolo sovrano. Premesso che se la normativa non riguardasse i diritti umani difficilmente potrebbe superare l'ostacolo dell'autonomia del sovrano democratico, conciliare, comunque, la norma relativa a diritti fondamentali con la storia, la tradizione, la cultura e la costituzione del paese che quella norma deve fare propria è un percorso non privo di insidie. Non è un caso che Benhabib, come accennato precedentemente, ritiene che **le iterazioni devono conciliare il rispetto dei principi universali dei diritti umani e il principio di autodeterminazione dello stato democratico** all'interno del quale devono essere ricompresi anche gli stranieri "non-cittadini". Tali sono state le pratiche messe in atto dal Governo svedese nel caso della ratifica della Convenzione europea dei Diritti dell'Uomo (1953) in merito al diritto all'istruzione.

European Court of Human Rights and only when this meaning was understood as being in accordance with the local norms was the Article incorporated as a whole in national law without reservation». (Mia la trad.).

[705] «Mentre le dottrine dei diritti naturali presuppongono che i principi sottesi ad una politica democratica sono immuni dalle trasformazioni legate ad atti volontari, e che il positivismo giuridico identifica la legittimità democratica con le norme correttamente affermate di un legislatore sovrano, **la politica giusgenerativa segnala uno spazio di interpretazione e di intervento, situato tra le norme trascendenti e la volontà della maggioranza democratica**». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Times*, in Citizenship Studies, Vol. 11, n. 1 (2007), p. 32].

3.1.3 - "Iterazioni democratiche" e loro implicazioni nella teoria del discorso

Attraverso l'**implementazione delle iterazioni democratiche** Benhabib dimostra come il suo approccio teorico del discorso (cui fa accenno sin da *La rivendicazione dell'identità culturale*, 2002) sia il più giusto e idoneo per **affrontare la questione dell'appartenenza politica e il passaggio dall'essere oggetto delle leggi ad autore delle stesse**[706]. Attraverso l'approccio teorico-discorsivo sul quale l'autrice americana intende sviluppare il tema dell'appartenenza politica e del diritto di cittadinanza vengono evidenziati i limiti del sistema dello stato-nazione che da solo non può più sostenere l'onere della rappresentanza democratica (Benhabib, 2007, p. 448). Secondo Benhabib è chiaro che non ci sono limiti ai processi di iterazione democratica siano essi legati ad aspetti culturali, economici o anche a quelli giuridico-legali. Ma se anche potessimo decidere il numero di migranti, rifugiati e richiedenti asilo ammessi al primo ingresso, al fine di decentrare la sovranità e riconfigurare, secondo diverse prospettive, i diritti legati al territorio, sarà possibile - come si domanda Angelia K. Means (Sarah Lawrence College - New York) - accettare il diritto umano all'appartenenza come valido anche per i nuovi membri della comunità?[707] La risposta, come sottolinea Benhabib, non può essere teorica in quanto il destinatario della domanda non è il filosofo politico ma gli stessi cittadini democratici[708]. Gli stessi sono sollecitati a rincorrere due obiettivi paralleli: a) il rispetto dei principi universali dei diritti umani e b) il giusto, equo e leale processo di iterazione democratica che medi costantemente tra *Noi* e gli *Altri*, tra tutti gli interessi della collettività (all'interno della quale sono compresi gli stranieri e i non-cittadini) e gli interessi dei cittadini democratici.

Possiamo affermare, con le parole di Ninni Wahlström, che uno dei principali obiettivi di Benhabib, è quello di sviluppare il concetto di "iterazione democratica" al fine di illustrare «... How supranational agreements can be in accordance with the free will of a democratic public»[709]. In secondo luogo è importante sottolineare come il concetto di "iterazione democratica" merita un'attenta valutazione in quanto è in stretta relazione con i nuovi sviluppi della teoria discorsiva (così come è intesa da Benhabib) e con il tema dell'appartenenza politica.

---

[706] Le iterazioni democratiche, intese da Benhabib come una forma di "politica giusgenerativa" (secondo la definizione di Cover, 1983 e Michelman, 1988), sono processi attraverso i quali «il popolo democratico mostra di essere non solo il *destinatario*, ma anche l'*artefice delle proprie leggi*. La politica dell'appartenenza, proprio perché trae fondamento dall'autodefinizione e dalla composizione del *demos*, diventa il luogo di una politica giusgenerativa attraverso la quale il *demos* può affrontare la discrasia tra il contenuto universalista delle proprie premesse costituzionali e i paradossi della chiusura democratica». [Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., pp. 15-16].

[707] Cfr. Means A., *The Rights of Others*, op. cit.

[708] Cfr. Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations*, op. cit., p. 449.

[709] «... Come gli accordi di ordine sovranazionale possono essere conformi con la libera volontà di una cultura democratica». (Mia la trad.) [Wahlström N., *Understanding the Universal Right to Education as Jurisgenerative Politics and Democratic Iterations*, in European Educational Research Journal, Vol. 8, n. 4 (2009), p. 522. (pp. 520-533)].

Se per sovranità popolare si intende che tutti coloro che, a pieno titolo, sono membri del *demos* hanno il diritto di poter intervenire nella definizione delle leggi (è qui che si realizza l'ideale della teoria del discorso) attraverso le quali lo stesso *demos* deve governare se stesso[710]. Ai processi di iterazione democratica Benhabib affida il compito di permettere a tutti coloro che costituiscono (stranieri compresi)[711] il popolo democratico, il passaggio da "oggetto" delle leggi ad "autori" delle stesse[712]. Il governo democratico (*democratic rule*) coinvolge all'interno della sua competenza giurisdizionale tutti coloro che possono dare vita a tale governo[713], generalmente coloro che godono del diritto di cittadinanza.

Ma, come spiega Benhabib, non c'è mai stata una perfetta sovrapposizione tra:

---

[710] Cfr. Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations : Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism*, op. cit., p. 449, [«Popular sovereignty means that all full members of the demos are entitled to have a voice in the articulation of the laws by which the demos governs itself»].

[711] «Nel pronunciamento della Corte costituzionale tedesca del 31 ottobre 1990 sulla questione di chi poteva essere considerato cittadino tedesco, sollevata dalla legge elettorale dello Schleswig-Holstein del 21 febbraio 1989, la Corte dichiara incostituzionale tale legge che modificava i requisiti per votare alle elezioni municipali (*Bezirik*) e distrettuali (*Kreis*) di quel *Land*. In base alla precedente legge del 31 maggio 1985, che si intendeva modificare, era riconosciuto il diritto di voto a tutti i maggiorenni residenti nel distretto elettorale dello Schleswig-Holstein da almeno tre mesi ai quali era riconosciuta la cittadinanza tedesca ai sensi dell'art. 116 della Legge Fondamentale dello Stato. Con l'approvazione della nuova legge del 21.2.1989 era riconosciuto il diritto di voto a votare nelle elezioni locali e distrettuali a tutti gli stranieri residenti nel Land da almeno cinque anni, a coloro che erano in possesso di un valido permesso di soggiorno e a cittadini irlandesi, norvegesi, svizzeri, svedesi, olandesi e danesi.) La ragione per la quale la Corte rifiuta la proposta di cambiamento della legge elettorale risiede nel fatto che tale norma avrebbe contraddetto il "principio della democrazia" (contemplato dagli articoli 20 e 28 della Legge Fondamentale tedesca) secondo il quale "tutto il potere dello Stato (*Staatsgewalt*) deriva dal popolo" (BverfGE - Sentenze del Tribunale costituzionale federale - vol. 83, II, n. 3, p. 39). Nell'analizzare questo ponunciamento Benhabib nota come la Corte tedesca abbia messo in evidenza tre aspetti fondamentali del rapporto Stato-individuo: a) una netta definizione del principio della "sovranità popolare" in quanto tutto il "potere" (*Gewalt*) è nelle mani del popolo (*Volk*); b) una chiara indicazione del significato di *appartenenza* allo Stato (*Staatsangehörigkeit*); c) una spiegazione epistemico-filosofica del vincolo che lega l'individuo allo Stato fondata sulla "comunità politica di destino" (*politische Schicksalsgemeinschaft*). Secondo Benhabib la motivazione principale che ha orientato la decisione della Corte risiede nel principio della sovranità popolare che, sul diritto di voto, deve essere "congruente" per tutti i livelli del potere statale. La concessione del voto agli stranieri residenti da lungo tempo nello Schleswig-Holstein avrebbe significato che a livello distrettuale e locale la sovranità avrebbe avuto una diversa applicazione rispetto a quella vigente a livello federale. Pertanto la Corte, nel rifiutare il principio sotteso alla *democrazia discorsiva*, ribadisce con forza che l'articolo 20 della Legge fondamentale tedesca implica che le decisioni degli organi dello Stato, a qualsiasi livello, devono discendere dal popolo inteso come gruppo legato da un vincolo di unità (*das Volk als eine zur Einheit verbundene Gruppe von Menschen* (BVerfG 83, 37, II, Nr. 3, p. 51). Per la Corte Costituzionale tedesca è inscindibile il legame del rapporto: appartenenza al popolo/diritto di cittadinanza. Se si possiede il requisito di appartenenza allo Stato (cioè si è cittadini) allora si è titolari del diritto di voto, altrimenti questo diritto deve essere negato». (Mia la trad.) [Cfr. Benhabib S., *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, op. cit., pp. 152-154].

[712] Cfr. Benhabib S., *Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Times*, op. cit., p. 32, [«Through such iterative acts a democratic people who considers itself bound by certain guiding norms and principles reappropriates and reinterprets these, thus showing itself to be not only the subject but also the author of the laws»].

[713] «The people [*das Volk*], which the Basic Law of the Federal Republic of Germany recognizes to be the bearer of the authority [*Gewalt*] from which issues the constitution, as well as the people that is the subject of the legitimation and creation of the state, is the German people. Foreigners do not belong to it. Membership in the community of the state [*Staatsverband*] is defined through the right of citizenship». («Il popolo (*das Volk*), che la legge fondamentale della Repubblica Federale di Germania riconosce come essere il depositario dell'autorità (*Gewalt*) da cui deriva la Costituzione, nonché il popolo che è il soggetto della legittimazione e della creazione dello stato, è il popolo tedesco. Gli stranieri non appartengono al popolo tedesco. L'appartenenza alla comunità dello stato (*Staatsverband*) è determinata e definita attraverso il diritto di cittadinanza») (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, op. cit., p. 153].

> «the circle of those who stand under the law's authority and those recognized as full members of the *demos*. Territorial sovereignty and democratic voice have never matched completely»[714].

È lo stesso *demos* che priva determinati individui dei diritti, gli stessi che vengono riconosciuti ad altri che possono farne parte a pieno titolo. L'approccio teoretico discorsivo alla questione dell'appartenenza politica richiede lo sviluppo di una nuova dimensione del diritto di cittadinanza che non terrà più conto dei criteri di tipo ascrittivo come il genere, la fede religiosa, il colore della pelle, la provenienza territoriale. Benhabib, a differenza dei comunitaristi e dei civici repubblicani (*communitarians and the civic republicans*) non crede assolutamente che il sistema dello stato-nazione da solo possa ancora identificare e simboleggiare la rappresentanza democratica, tutt'altro è molto decisa ad affermare che, fra non molto tempo, le diverse popolazioni del mondo potebbero decidere di riconfigurarsi (come risultato di una *iterazione*) seguendo direttrici diverse da come sono state impostate oggi[715].

La nuova politica dell'appartenenza cosmopolita deve confrontarsi con una complessa negoziazione tra diritti inerenti la piena appartenenza alla rappresentanza democratica (cui tutti hanno diritto di aderire secondo l'Etica del discorso posta a fondamento della sua legittimazione), espressione democratica e residenza territoriale. Così come il *demos*, la cui sovranità territoriale deve essere affermata su uno specifico dominio territoriale, potrebbe compiere "atti riflessivi di auto-costituzione" (*reflexive acts of self-constitution*) al fine di riadattare i confini territoriali e, soprattutto, rimodulare la sovranità democratica, anche le negoziazioni e le iterazioni democratiche devono coinvolgere non un singolo stato ma l'intera comunità degli stati[716].

È un errore considerare le politiche di accesso alla cittadinanza ancora una prerogativa unilaterale di un singolo paese secondo il principio di autodeterminazione[717]. In quanto decisioni che influenzano tutto il sistema della comunità mondiale, la sovranità deve diventare un concetto cui è sotteso il principio di correlazione e non di semplice autoreferenzialità.

Come afferma Braden Rico (National Chi Nan University - Taiwan) l'aspetto essenziale, sul quale diverge il pensiero di Benhabib rispetto ad altri studiosi, risiede sull'idea di programmare

---

[714] «La cerchia di coloro che si trovano sotto l'autorità della legge e quelli riconosciuti membri a pieno titolo del *demos*. La sovranità territoriale e l'espressione democratica non sono mai del tutto coincise». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations: Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism*, op. cit., p. 449].

[715] Cfr. Ivi, p. 448, [«Quite to the contrary: I am quite open to the suggestion that the peoples of the world may one day decide to reconfigure themselves along different lines than they do today»].

[716] In questo senso Benhabib parla di processi di iterazione democratica *transnazionale*. Si vedano i casi della lotta per l'uguaglianza delle donne musulmane tunisine e quello dei diritti dei lavoratori del legno in Cile. Entrambi questi casi sono stati brevemente analizzati da Benhabib nel corso della nostra intervista (Firenze, 28 giugno 2014 - Domanda n. 5).

[717] Così come ancora si verifica all'interno dell'Unione europea e il recente caso italiano nato sulla necessità di riconoscere la cittadinanza agli stranieri nati in Italia secondo il principipo dello *Jus soli*, ne è una testimonianza.

e progettare una piattaforma di nuove norme cosmopolite che possano delineare linee guida per un nuovo assetto della cittadinanza, infatti

> «her notion of citizenship constitutes an optimistic analysis that rationally outlines the processes of norm creation ongoing in various regions of the world. It is her unique argument that we create new norms by our constant engagement with the very human rights barriers that we might find otherwise quite limiting. This is a bold observation. She suggests that by our repeated contacts with these issues we create new norms and boundaries within established democracies. For example, she explains how "state sovereignty has been frayed and that the institution of national citizenship has been disaggregated or unbounded into diverse elements" (Benhabib 2004, p. 1). She sees new modalities of membership emerging, with the result that "the boundaries of the political community, as defined by the nation-state system, are no longer adequate to regulate membership»[718].

Se Benhabib auspica un riesame ed un'analisi approfondita dell'appartenenza politica è necessario anche mettere in discussione i sistemi politici esistenti e i confini degli stati ora che il sistema westfaliano della sovranità statale è in crisi. Tale modello presupponeva un'autorità politica che dominava all'interno di un territorio con confini ben delineati. L'affermarsi di un'economia di mercato libera e di una finanza priva di regole (che potremmo definire post-capitalista), di un rapido sviluppo delle tecnologie comunicative, informatiche e militari che hanno ridotto le distanze e i flussi migratori di individui che, sempre più consapevoli dei propri diritti, aspirano ad una vita più dignitosa e tentano di oltrepassare le frontiere, rendono le decisioni dei singoli stati, che si confrontano con questi problemi, sempre più ininfluenti. Lo stato-nazione

> «è troppo piccolo per affrontare i problemi economici, ecologici, immunologici e informativi creati dal nuovo ambiente; e tuttavia è troppo grande per accogliere le aspirazioni dei movimenti sociali identitari e regionalisti»[719].

Nel concludere si può affermare che le iterazioni democratiche incidono su un aspetto cruciale della riflessione di Benhabib: se l'appartenenza politica è fondata sul principio dell'autodefinizione del *demos*, che implicitamente, nell'atto di autodefinirsi, include pratiche di eslusione perché inevitabilmente chiuso in sé stesso, allora tutto il processo democratico e la democrazia stessa sarebbero un'illusione (se intendiamo la democrazia come opportunità per tutti - stranieri inclusi - all'accesso al *demos*). La stessa democrazia ammette pertanto una

---

[718] «Il suo concetto di cittadinanza costituisce un'analisi ottimistica che delinea razionalmente i processi da cui stanno nascendo le norme in diverse regioni del mondo. La sua tesi è che creiamo nuove norme grazie al nostro costante impegno per superare gli ostacoli che incontriamo al rispetto dei diritti umani e che senza l'impegno potrebbero essere insormontabili. [...]. Benhabib osserva che attraverso questi ripetuti contatti con tale tipo di problemi creiamo nuove norme e confini all'interno di democrazie già consolidate. Ad esempio, ha spiegato come la "sovranità statale si è sfilacciata, e l'istituto della cittadinanza nazionale è stato scomposto o frammentato in vari elementi"(Benhabib 2004, p. 1). Ella vede l'emergere di nuove modalità di appartenenza con la conseguenza che i confini della comunità politica, per come erano regolati all'interno del sistema dello stato-nazione, non sono più in grado di regolamentare l'appartenenza democratica». (Mia la trad.) [Rico B., *Between Tension and Hope - The Delineation of Cosmopolitanism's Universal Ambition for Global Justice in the Writings of Seyla Benhabib*, in International and Comparative Education Magazine, Vol. 1 (2011), p. 37 (pp. 31-42)].

[719] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 4.

chiusura moralmente giustificata che invece l'etica del discorso non può accettare. Insieme ai sostenitori dell'etica del discorso, Benhabib insiste sulla «necessary disjunction as well as the necessary mediation between the moral and the ethical, the moral and the political»[720]. Si tratta, continua la studiosa di Yale, di operare mediazioni e non riduzioni (*mediations, not reductions*). Se vogliamo che il popolo democratico diventi da *destinatario*, ad *artefice* delle proprie leggi urge affidarsi ad una politica giusgenerativa attraverso la quale il *demos* può affrontare la discrasia tra il contenuto universalista delle proprie premesse costituzionali e i paradossi propri della chiusura democratica. La sintesi di tale contrapposizione potrebbe essere riassunta attraverso queste due domande:

> «How can one mediate moral universalism with ethical particularism? How can one mediate legal and political norms with moral ones?»[721].

I problemi dell'appartenenza - spiega Benhabib - ci mettono continuamente di fronte alla difficile esigenza di trovare una mediazione tra *morale* ed *etica*, *moralità* e *legalità*, *moralità* e *funzionalità*: a) se non comprendiamo ciò che distingue l'aspetto morale da quello etico, non possiamo costruire una critica che indaghi le pratiche di esclusione della cittadinanza e dell'appartenenza di specifiche comunità etiche, religiose e culturali[722]; b) se non distinguiamo tra legalità e moralità non possiamo avviare un esame critico sulle norme deliberate dalle maggioranze democratiche (anche quelle che riguardano i limiti all'ingresso sul proprio territorio di immigrati, rifugiati e richiedenti asilo); c) se non definiamo il confine tra moralità e funzionalità non abbiamo gli strumenti per approcciare i temi e le norme che regolano l'immigrazione, la naturalizzazione e il controllo dei confini e comprendere dove tali norme hanno impedito la realizzazione dei diritti e trasgredito norme morali, costituzionali ed etiche[723]. Quella netta distinzione tra "cittadini" e "stranieri", "*Noi*" e "*Loro*", "dentro" e "fuori" potrebbe diventare più fluida e negoziabile grazie alle iterazioni democratiche che possono diventare la nuova frontiera di una concezione «postmetafisica e postnazionale della solidarietà cosmopolitica che porti progressivamente tutti gli esseri umani, in virtù della loro sola umanità, sotto la tutela dei diritti universali, sfuggendo ai privilegi esclusivi dell'appartenenza»[724].

[720] «Necessaria separazione nonché sulla necessaria mediazione tra il morale e l'etico, il morale e il politico». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations: Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism*, op. cit., p. 451].

[721] «Come è possibile raggiungere una mediazione tra universalismo morale e particolarismo etico? Com'è possibile mediare tra norme giuridiche e politiche e norme morali?». (Mia la trad.) [Ibidem].

[722] Sul tema dell'identità dei gruppi si vedano le analisi di Iris Marion Young: a) Young I. M., *Polity and Group Difference: a Critique of the Ideal of Universal Citizenship*, in Beiner R. (a cura di), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, Albany 1995, pp. 175-176 e pp. 181-184; b) Young I. M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990; trad. it., *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996.

[723] Cfr. Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations*, op. cit., p. 451.

[724] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 17.

3.2 - Cosmopolitismo, iterazioni democratiche e politica giusgenerativa

Il principio sotteso al concetto di cosmopolitismo è che tutti gli esseri umani, indipendentemente dalla loro appartenenza politica, sociale o statale, facciano parte di una singola comunità universale[725]. La filosofia del cosmopolitismo si può concretizzare attraverso istituzioni politiche, relazioni morali ed espressioni culturali che coinvolgono l'identità personale e individuale. Nel suo interessante *Justice without Borders* (2004) sul rapporto tra giustizia e cosmopolitismo, Kok-Chor Tan (University of Pennsylvania), ritiene che «there are several challenges that nationalism, self determination, or patriotism faces with cosmopolitanism worldwide»[726]. La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo adottata dalle Nazioni Unite pone al centro l'esigenza, sempre più crescente, che tutti gli individui debbano condividere gli

[725] In un'intervista del 1997 a Geoffrey Bennington, così si esprime Jacques Derrida a proposito del cosmopolitismo: «There is a tradition of cosmopolitanism [...] which comes to us from, on the one hand, Greek thought with the Stoics, who have a concept of the 'citizen of the world'. You also have St. Paul in the Christian tradition, also a certain call for a citizen of the world as, precisely, a brother. St. Paul says that we are all brothers, that is sons of God, so we are not foreigners, we belong to the world as citizens of the world; and it is this tradition that we could follow up until Kant for instance, in whose concept of cosmopolitanism we find the conditions for hospitality. But in the concept of the cosmopolitical in Kant there are a number of conditions: first of all you should of course welcome the stranger, the foreigner, to the extent that he is a citizen of another country, that you grant him the right to visit and not to stay, [...] this concept of the cosmopolitical which is very novel, very worthy of respect (and I think cosmopolitanism is a very good thing), is a very limited concept. Limited precisely by the reference to the political, to the state, to the authority of the state, to citizenship, and to strict control of residency and period of stay». («C'è una tradizione del cosmopolitismo [...] che da un lato, ci viene dal pensiero greco, con gli stoici che hanno diffuso il concetto di "cittadino del mondo", dall'altro da San Paolo che nella tradizione cristiana invita a ritenere e considerare un "cittadino del mondo" come un fratello. San Paolo dice infatti che siamo tutti fratelli, cioè figli di Dio, quindi non siamo stranieri ma apparteniamo al mondo come cittadini del mondo; ed è questa la tradizione che abbiamo potuto seguire fino a Kant nel cui concetto di cosmopolitismo, per esempio, si trovano le condizioni per l'ospitalità. Ma nel concetto di cosmopolitismo kantiano ci sono una serie di condizioni: prima di tutto, ovviamente, si dovrebbe accogliere lo straniero; questo, nella misura in cui si tratta di un cittadino di un altro paese, gli si deve concedere il diritto di visita e non di permanenza, [...] questo concetto di cosmopolitico che è completamente nuovo e degno di rispetto (e credo che il cosmopolitismo sia una cosa molto buona), è anche un concetto molto limitato. È limitato perchè deve fare riferimento alla politica, all'entità dello stato, alle autorità del singolo stato, al concetto di cittadinanza e ad uno stretto controllo della concessione della residenza e del permesso di soggiorno.») (Mia la trad.) [Bennington G., *Politics and Friendship: A Discussion with Jacques Derrida*, Centre for Modern French Thought, University of Sussex, (Intervista del 1° dicembre 1997). Ora disponibile on-line all'indirizzo: http://www.livingphilosophy.org/Derrida-politics-friendship.htm].

[726] «Diverse sono le sfide lanciate al cosmopolitismo dalle molteplici sfaccettature del nazionalismo, delle rivendicazioni di autodeterminazione o del patriottismo». (Mia la trad.) [Tan K. -C., *Justice Without Borders - Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*, Cambridge University Press, Cambridge 2004]. Una concezione di cittadinanza globale non deve essere separata da un orientamento morale cosmopolita, anzi, secondo Luis Cabrera, questo ne deve essere una componente primaria. Così come alla base di una ispirazione di cittadinanza globale devono esserci i requisiti morali di un cosmopolitismo individuale che, in assenza di istituzioni pienamente globali, devono suggerire linee guida di giustizia per una comunità umana globale che comprende anche i paesi in via di sviluppo dove è ancora arduo legiferare in materia di giustizia e diritti umani. [Cfr. Cabrera L., *Global Citizenship as the Completion of Cosmopolitanism*, in Journal of International Political Theory, Vol. 4, n. 1 (2008), pp. 84-104]. Su questi temi si vedano gli interessanti saggi di: a) Tan K. -C., *Toleration, Diversity and Global Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; b) Van den Anker C., *Transnationalism and Cosmopolitanism: Towards Global Citizenship?*, in Journal of International Political Theory, Vol. 6, n. 1 (2010), pp. 73-94; c) Van den Anker C., *Human Rights in Iran: The Ethnography of 'Others' and Global Political Theory*, in Journal of International Political Theory, Vol. 4, n. 2 (2008), pp. 265-282; d) De Jong S., *Intersectional Global Citizenship - Gendered and Racialized Renderings*. Disponibile on-line all'indirizzo: http://www.ecpg-barcelona.com/sites/default/files/Intersectional%20Global%20Citizenship%20ECPG.pdf; e) Cabrera L., *An Archaeology of Borders - Qualitative Political Theory as a Tool in Addressing Moral Distance*, in Journal of Global Ethics, Vol. 5, n. 2 (2009), pp. 109-123.

stessi diritti fondamentali in ciascuna parte del pianeta auspicando che il diritto internazionale sia superiore alle legislazioni nazionali. Purtroppo non poche volte il rispetto dei diritti umani riguardanti l'accoglienza e l'ospitalità di immigrati e richiedenti asilo è stata messa in discussione.

In un suo lavoro del 2006, esprimendosi sul concetto di cosmopolitismo, Ulf Hannerz (Stockholm University) ritiene che la globalizzazione non necessariamente implica una omogenizzazione culturale, anzi può essere un moltiplicatore di diversità nonché produrre nuove forme culturali emergenti che si affermano in una "mescolanza culturale" (*cultural blending*), pertanto in un mondo sempre più "fluido" (nota definizione di Zigmunt Bauman), il cosmopolitismo non è questione solo di semplice mobilità, ma

> «mobility in itself was hardly a sufficient condition for the development of what I thought of as the core of cosmopolitanism, an intellectual and esthetic openness toward divergent cultural experiences, and an ability to make one's way into other cultures»[727].

Già nel 1996 Hannerz poneva il problema del cosmopolitismo sul piano culturale prim'ancora che di quantità di informazioni che quotidianamente vengono movimentate nel pianeta e di individui che attraversano i propri confini. In *Cosmopolitans and locals in world culture* (1996) egli definisce il cosmopolitismo come un fenomeno che «entailing a greater involvement with a plurality of contrasting culteres to some degree on their own terms»[728]. Tale definizione, secondo Miriam Sobré-Denton (Arizona State University), implica che:

> «the cosmopolitanism is a state of identity without borders that is accessible to those able to engage in voluntary migration across multiple cultures and the subsequent intellectualization of such an experience. This could be specified as interest in or engagement with cultural diversity by straddling the global and the local spheres in terms of personal and social identity»[729].

---

[727] «Per ciò che ho ritenuto essere il nucleo del cosmopolitismo non è certo la mobilità una condizione sufficiente, come può essere, invece, un'apertura intellettuale ed estetica verso esperienze culturali divergenti e la capacità di intraprendere una propria strada verso altre culture». (Mia la trad.) [Hannerz U., *Two Faces of Cosmopolitanism: Culture and Politics*, in Dinámicas Interculturales, n. 7 (2006), p. 6].

[728] «Comporta un maggiore coinvolgimento di una pluralità di culture anche se, ciascuna con le proprie condizioni, sono in qualche maniera contrastanti tra loro». (Mia la trad.) [Hannerz U., *Cosmopolitans and locals in world culture*, in Idem, *Transnational connections: culture, people, places*, Routledge, London 1996, p. 103 (pp. 102-111)].

[729] «Il cosmopolitismo è uno stato di identità senza confini che è accessibile a chi è in grado, attraverso una migrazione volontaria e all'interno di più culture, di impegnarsi al fine di sperimentare, conseguentemente, un'esperienza interpretativa della propria identità. Questo coinvolgimento può essere inteso come un reale interesse e impegno nei confronti di quella diversità culturale (*che l'immigrato deve affrontare*) che si colloca sempre a cavallo tra sfera globale e sfera locale e che comunque coinvolge l'identità personale e sociale». (Mia la trad. e il corsivo) [Sobré-Denton M., *The emergence of cosmopolitan group cultures and its implications for cultural transition: A case study of an international student support group*, in International Journal of Intercultural Relations, Vol. 35, n. 1 (2011), p. 80]. Lo scopo del lavoro della Sobré-Denton in questo saggio è quello di scoprire come l'attuale cosmopolitismo si scontra con l'adattamento interculturale che (in questo caso) gruppi di studenti internazionali devono affrontare nei paesi ospitanti, attraverso la costruzione di reti di supporto sociale. Utilizzando un approccio epistemologico costruttivista sociale e metodi qualitativi come l'osservazione partecipante e le interviste, si è riusciti a descrivere come si evolve la formazione, le attività e l'impatto che il gruppo ha avuto sui processi di adattamento dei suoi membri. Il risultato del lavoro ha portato ad una riconcettualizzazione del

La "migrazione volontaria" di cui parla Sobré-Denton non è riferita solo al concreto attraversamento dei confini ma anche all'ideale trasmigrazione dalla propria cultura d'origine a quella del paese accogliente e al conseguente confronto. A tal proposito è interessante il suggerimento che Seyla Benhabib esprime nel commentare il caso dell'*affaire du foulard* in Francia:

> «The girls themselves and their supporters, in the Muslim community and elsewhere, have to learn to give a justification of their actions with "good reasons in the public sphere"»[730].

Infatti Walter R. Fisher (State University of New York) in un suo saggio del 2008, soffermandosi proprio su questo punto, ritiene che il concetto di cosmopolitismo debba essere inteso principalmente come obbligo morale verso gli *altri* (in una comprensione biunivoca: i cittadini verso gli stranieri e viceversa) e che va al di là dei legami di cittadinanza condivisa. In questa maniera c'è la possibilità che la vita umana acquisti valore sia a livello di identità individuale che, all'interno di una cultura di gruppo, di identità sociale. Così Fisher:

> «Given this conception of cosmopolitanism and [...] forms of communication that achieve identifications that transcend (but do not ignore) the self-understandings of particular people, the ultimate hope and aim of future theories and practices of rhetoric, dialogue, and conversation, could be a world-wide sense of "world citizenship"»[731].

Il processo di passaggio tra globale e locale per la creazione di un'identità cosmopolita incorpora un fenomeno profondamente comunicativo nel quale le identità cosmopolite, come nota Sobré-Denton, «sono socialmente costruite grazie all'interazione comunicativa con gli "altri

significato del cosmopolitismo, che indica come un tale quadro di ricerca fornisce una descrizione accurata di quella che può essere una rete di sostegno sociale, multiculturale e multinazionale per gli studenti (o immigrati) provenienti da diversi paesi.

[730] «... Le ragazze stesse e i loro sostenitori, all'interno delle comunità musulmane e atrove, dovrebbero imparare a dare una giustificazione delle loro azioni grazie alle "buone ragioni della sfera pubblica"». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism - Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, The Tanner Lectures on Human Values, delivered at University of California at Berkeley, March 15-19, 2004, p. 148]. Nell'analizzare il commento di Benhabib, sul caso del "velo" in Francia, approfondiremo nel § 3.2.3.1 come rivendicare la propria identità culturale e religiosa, da parte degli immigrati, richieda l'impegno degli stessi ad uno sforzo interpretativo al fine di penetrare la cultura del paese accogliente.

[731] «Data questa concezione di cosmopolitismo e [...] di forme di comunicazione attraverso le quali si conseguono traguardi di identificazione che trascendono (ma non ignorano) l'auto-coscienza di persone particolari, la definitiva speranza e la finalità primaria di future teorie e pratiche retoriche, conversazioni e dialoghi potrebbe essere che a livello universale fiorisca un senso di "cittadinanza mondiale"». (Mia la trad.) [Fisher W. R., *Glimpses of Hope - Rhetorical and Dialogical Discourse Promoting Cosmopolitanism*, in Roberts K. G., Arnett R. C. (a cura di), *Communication Ethics – Between Cosmopolitanism and Provinciality*, Peter Lang Publishing, New York 2008, p. 48]. Vogliamo mettere in evidenza anche i saggi dei due autori che hanno curato il volume: a) Arnett R. C., *Provinciality and the face of the other. Levinas on communication ethics, terrorism – Otherwise than originative agency*, in Roberts K. G., Arnett R. C. (a cura di), *Communication Ethics – Between Cosmopolitanism and Provinciality*, Peter Lang Publishing, New York 2008, pp. 69-88; b) Roberts K. G., *Dialogic ethics, cosmopolitanism, and intercultural communication: globalization matters*, in Roberts K. G., Arnett R. C. (a cura di), *Communication Ethics – Between Cosmopolitanism and Provinciality*, Peter Lang Publishing, New York 2008, pp. 89-104].

frontalieri" (tutti gli individui che attraversano i confini)»[732]. Ciò che appare necessario è un comune senso di umanità. Se questa è la speranza quali sono, si chiede Fisher, gli ostacoli da rimuovere per la sua realizzazione? E quale contributo può dare, a tal fine, il confronto e il dialogo tra culture diverse?[733].

Le riflessioni che investono le problematiche multiculturali che affliggono le nostre società influenzano alcune pratiche fondamentali della vita pubblica e politica come quelle che riguardano la partecipazione democratica, l'inclusione dell'*altro*, il riconoscimento di rivendicazioni culturali identitarie. All'orizzonte non ci sono problemi nuovi ma la necessità di riflettere, come ci suggerisce David Ragazzoni (Scuola Superiore Sant'Anna - Pisa), in modo nuovo su questioni che, ora più che mai, è necessario *ri-semantizzare*[734] o, per utilizzare un'espressione benhabibiana, *iterare*. Così come sostiene Anna Taglioli (Università di Firenze), sta emergendo un nuovo processo di *rispazializzazione* che obbliga alla scelta di

> «nuovi modelli di partecipazione, di rappresentanza politica, di azione e relazione sociale. In questo scenario di parcellizzazione della sfera pubblica in un pluralismo del discorso pubblico, la dimensione del rischio apre la riflessione sui problemi dell'indebolimento di interesse collettivo, in una costellazione di precarie aggregazioni, single iusses movements. Si progetta una sfera pubblica sovranazionale come istanza collettiva richiesta dai soggetti della società civile, verso un'apertura della politica chiamata a riflettere su se stessa e assumersi responsabilità nella gestione del rischio»[735].

La crisi del modello ottocentesco che teorizzava una cittadinanza culturalmente omogenea all'interno dei confini statali e il transito ad una condizione geo-politico post-westfaliana dove, come nota Benhabib, i confini sono sempre più *porosi* e dove si sta concretizzando una *migrations of law* se non addirittura una *law without State*, sono alcune delle maggiori preoccupazioni dei filosofi e dei giuristi di diritto internazionale. Questi intravedono, per usare un'espressione di Sabino Cassese, una dimensione proiettata sempre più *oltre lo Stato*[736] con il

[732] «Are socially constructed through communicative interaction with other border crossers». (Mia la trad.) [Sobré-Denton M., *The emergence of cosmopolitan group cultures and its implications for cultural transition: A case study of an international student support group*, op. cit., p. 80].

[733] Cfr. Fisher W. R., *Glimpses of Hope - Rhetorical and Dialogical Discourse Promoting Cosmopolitanism*, op. cit., p. 48.

[734] «Riflettere *oggi* intorno agli scenari multiculturali che dominano le nostre società, e al riverbero da essi prodotto su prassi decisive della vita politica quali quelle di inclusione, riconoscimento e partecipazione democratica, non significa, quindi, scoprire un problema nuovo, ma riflettere in modo nuovo su una questione che, ora più che mai, è necessario ri-semantizzare». [Ragazzoni D., *Tra culture e individui: liberalismi al bivio? Per una concezione multiculturale dei diritti umani attraverso Taylor, Kymlicka e Ignatieff*, p. 1. Saggio in versione PDF consultabile on-line all'indirizzo: http://www.formazionepolitica.org/vedit/15/immagini/CFP08_Modulo_I_-_Ragazzoni.pdf.

[735] Taglioli A., *La terra degli altri. Traiettorie sociologiche del cosmopolitismo*, Firenze University Press, Firenze 2010, p. 20. Cfr. anche Beck U., *La società del rischio*, Carocci, Roma 2000.

[736] Cassese S., *Oltre lo Stato. Verso una Costituzione globale?*, Laterza, Roma-Bari 2006. Il paradosso per Cassese è che mentre l'espansione globale dell'economia è ormai irreversibile, la globalizzazione del diritto parimenti non progredisce. Il peso del diritto universale aumenta (basti pensare alla normativa internazionale che si è sviluppata dopo la fine della seconda guerra mondiale) ma non si capisce a chi devono rispondere i legislatori internazionali. Come è possibile, per i singoli stati, le cui funzioni essenziali spesso vanno oltre il territorio nazionale, regolamentare un fenomeno che sfugge al loro controllo? Sono gli Stati che danno l'investitura iniziale agli organismi globali. Ma, successivamente, l'azione di questi va ben oltre l'ambito statale. La

rischio che sia le comunità che i gruppi subiscano ulteriori parcellizzazioni che, sintetizzando, il dibattito nord-americano ha definito con i termini: identità (*identities*), alleanze (*alligiances*), appartenenze (*affiliations*)[737].

Inoltre, riflette Benhabib,

> «Following the insights of Montesquieu, Kant and Arendt, each of whom rejected world-government, I argued that an unbounded global political entity could not be a democratic one»[738].

3.2.1 - Iterazioni democratiche e processi "giusgenerativi": possibili soluzioni per un nuovo cosmopolitismo

In *I diritti degli altri* (2004), Benhabib ha sviluppato la sua riflessione attraverso un approccio teorico-discorsivo sulle questioni di appartenenza politica nelle democrazie liberali. «Does the concept of 'democratic iterations' describe normative or empirical processes?». (Il concetto di "iterazioni democratiche" descrive un processo normativo o empirico?). Questa è una delle domande che si pone Benhabib in *Democratic Exclusions and Democratic Iterations* (2007) dove si concentra su cinque questioni in risposta a varie critiche pervenute dopo la pubblicazione de *I diritti degli altri*:

1. Come possiamo giustificare le esclusioni democratiche?
2. Esiste un "diritto di appartenenza" e come può essere inserito all'interno delle pratiche delle diverse democrazie costituzionali?
3. Esiste una distinzione tra restrizioni normativamente accettabili e normativamente problematiche sulla politica dell'appartenenza?
4. È plausibile il binarismo tra nazionale e globale?
5. Il concetto di "iterazioni democratiche" descrive un processo normativo o empirico?

Attraverso la risposta a tali quesiti tenteremo di riassumere, per grani linee, il pensiero di Seyla Benhabib così come si è andato sviluppando nel corso degli ultimi vent'anni.

globalizzazione giuridica deve far fronte a problemi diversi, quali il conflitto tra uniformità globale e differenze nazionali, la coesistenza di diversi regimi regolatori globali, la concorrenza di norme globali, nazionali e locali. Non ultima la complessità di nominare giudici competenti che risolvano conflitti che sono sia globali che nazionali.
Su questi argomenti si vedano anche: a) Cassese S., *Il diritto globale: giustizia e democrazia oltre lo Stato*, Einaudi, Torino 2009; b) Cassese S., *La crisi dello Stato*, Laterza, Roma-Bari 2002; c) Ferrarese M. R., *La governance tra politica e diritto*, Il Mulino, Bologna 2010.

[737] Tra gli ultimi e più qualificati risultati di questo indirizzo di studi si vedano: Benhabib S., *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; Benhabib S., Shapiro I., Petranovic D. (a cura di), *Identities, Affiliations and Allegiances*, Cambridge University Press, New York 2007.

[738] «Seguendo le intuizioni di Montesquieu, Kant e Arendt, ciascuno dei quali ha respinto un governo-mondiale, io sostengo che un'entità politica globale senza confini potrebbe non avere una sua entità democratica». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations*, op. ci., p. 448].

La filosofa americana sostiene che le esclusioni democratiche possono essere giustificate ma non certamente attraverso le discriminazioni di cittadini e immigrati sulla base di criteri ascrittivi. Sempre in *Democratic Exclusions* Benhabib aggiunge:

> «**Democratic iterations are empirical processes** which can be judged in the light of normative criteria deriving from discourse theory»[739], e più avanti chiarisce: «I named 'democratic iterations' those complex processes of public argument, deliberation and exchange through which universalist rights claims are contested and contextualized, invoked and revoked, posited and repositioned, throughout legal and political institutions, as well as in the associations of civil society»[740].

Alle critiche pervenute da più parti ed in particolare da Bauböck e Aleinikoff se il concetto di iterazione democratica sia un concetto empirico o semplicemente normativo, la filosofa americana risponde che le iterazioni democratiche ci forniscono un ideale resoconto di quella che è la legittimità politica, pertanto, come per tutti i concetti di "legittimità", tale aspetto ha chiaramente sia una componente normativa che empirica[741]:

> «The normative component derives from the constraints which a discourse ethic imposes on any deliberative process in order for it to be deemed justifiable, in the normative sense. Thus, if the conversations which contribute to democratic iterations are not carried out by the most inclusive participation of all those whose interests are affected - if these conversations and deliberations do not permit the questioning of the conversational agenda, do not guarantee equality of participation - then the 'iterative' process is unfair, exclusionary and illegitimate»[742].

[739] «Le iterazioni democratiche sono processi empirici che possono essere giudicati alla luce dei criteri normativi derivanti dalla teoria del discorso». (Mia la trad.) [Ivi, p. 445].

[740] «Ho chiamato "iterazioni democratiche" quei complessi processi di argomentazione pubblica, deliberazione e di scambio attraverso il quale le rivendicazioni di diritti universalistici sono oggetto di discussione e contestazione, sono contestualizzate, invocate e revocate, ipotizzate e riposizionate, in tutte le istituzioni giuridiche e politiche, così come nelle associazioni della società civile». (Mia la trad.) [Ivi, p. 447]. A tal proposito si veda il saggio di Maria Laura Lanzillo, *Strategie multiculturali. Aporie e contraddizioni di un'ideologia*, dove l'autrice sottolinea come, per esempio, nell'impostazione data alla corrente dei *Cultural Study* (si veda in particolare S. Hall e H. K. Bhabha) si evidenzia una discrasia tra la sfera pubblica delle istituzioni e quella che fa riferimento ai liberi cittadini e alle associazioni dove - così come osservato da Benhabib - si: «rifiuta l'*interazione* tra le sfere pubbliche ufficiali della legge e dell'amministrazione da un lato, e la sfera pubblica non ufficiale delle azioni dei cittadini e dei movimenti sociali dall'altro, che informano le iterazioni democratiche e la politica giusgenerativa». [Lanzillo M. L., *Strategie multiculturali. Aporie e contraddizioni di un'ideologia*, in Post Filosofie, (Numero monografico: *Multiculturalismo*), Anno 2 (2006), p. 163].

[741] Ai tre casi portati ad esempio da Benhabib per dimostrare la fondatezza del risvolto empirico delle sue analisi teoretiche sulle iterazioni democratiche, vogliamo aggiungere il caso svedese del 1953 allorquando il paese scandinavo aveva posto una riserva nell'atto di ratifica della seconda parte dell'articolo 2 relativo al diritto all'istruzione stabilita dalla Convenzione europea dei Diritti dell'Uomo (Vedi *infra* nota 59).

[742] «La componente normativa deriva dai vincoli che l'etica del discorso pone a ciascun processo deliberativo in modo che questo possa essere ritenuto giustificabile in senso normativo. In tal modo se le conversazioni che contribuiscono alle iterazioni democratiche non prevedono una partecipazione più inclusiva di tutti coloro i cui interessi sono coinvolti - vale a dire se queste conversazioni e deliberazioni non consentono la partecipazione alla discussione dell'ordine del giorno e non garantiscono la parità di partecipazione - il processo "iterativo" è ingiusto, esclude ed è illegittimo». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations*, op. ci., p. 455]. Già nel 1994 Benhabib aveva preso in considerazione il problema della legittimità democratica in un articolo poi rivisto e ampliato in una versione del 1996: a) Benhabib S., *Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy*, in Constellations - A Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 1, n. 1 (1994), pp. 25-53; b) Benhabib S., *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*, in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996.

La componente normativa delle iterazioni democratiche deriva dai condizionamenti che l'etica del discorso impone a qualsiasi processo deliberativo in modo tale che quest'ultimo possa essere giustificato in senso normativo. Tanto che, come argomenta Benhabib in *Democratic Exclusions and Democratic Iterations* (2007),

> «if the conversations which contribute to democratic iterations are not carried out by the most inclusive participation of all those whose interests are affected - if these conversations and deliberations do not permit the questioning of the conversational agenda, do not guarantee equality of participation - then the "iterative" process is unfair, exclusionary and illegitimate»[743].

Come già in *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (1992), anche dodici anni più tardi, in *The Rights of Others* (2004), la filosofa di Yale elabora i suoi saggi sulle premesse poste dall'etica del discorso che prevedono appunto vincoli e limiti procedurali che danno indicazioni sull'identità dei partecipanti, sull'impostazione dell'ordine del giorno e sulla regolamentazione degli atti linguistici. Le iterazioni democratiche si sviluppano all'interno di "comunità sovrapposte di conversazione" (*in overlapping communities of conversation*) che Benhabib definisce "demotic community" (*comunità demotica*) [dal greco δεμοτικός composto dal suffisso δέμος "popolo" quindi "popolare"] composta da tutti coloro che sono considerati cittadini a pieno titolo e residenti all'interno di un sistema giurisdizionale e da tutti coloro che appartengono a "comunità di conversazione non strutturate" (*unstructured communities of conversation*) che può anche coinvolgere organizzazioni internazionali e transnazionali dei diritti umani come Amnesty International, diverse rappresentanze delle Nazioni Unite, organismi di controllo, autorità di vigilanza o gruppi di attivisti a livello globale come Medici senza Frontiere o Greenpeace[744]. Ma il nocciolo della risposta di Benhabib alla domanda posta ci pare si possa rintracciare in questo passaggio:

> «Democratic iterations are not concerned with the question, 'Which norms are valid for human beings at all times and in all places?', but rather with questions such as: 'In view of our moral, political and constitutional commitments as a people, our international obligations to human rights treaties and documents, what collective decisions can we reach which would be deemed both just and legitimate?' Democratic iterations aim at democratic justice. They mediate between a collectivity's constitutional and institutional responsibilities and the context-transcending universal claims of human rights and justice to which such a collectivity is equally committed»[745].

---

[743] «... Se le conversazioni che contribuiscono alle iterazioni democratiche non sono frutto della partecipazione più possibile inclusiva di tutti coloro i cui interessi sono coinvolti - vale a dire che se queste discussioni e le deliberazioni che ne conseguono non permettono di porre interrogativi sull'ordine del giorno (agenda) della conversazione non garantendo la parità nella partecipazione - allora il processo "iterativo" è ingiusto, illegittimo e genera esclusione». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations*, op. ci., p. 455].

[744] Cfr. Ibidem.

[745] «Le iterazioni democratiche non riguardano la domanda: "Quali norme sono valide per gli esseri umani, in ogni momento e in ogni luogo?", ma piuttosto implica domande tipo: "Tenendo conto dei nostri impegni come popolo a livello morale, politico e costituzionale, e dei nostri obblighi internazionali ai trattati e ai documenti sui diritti umani, quali decisioni collettive possiamo raggiungere perché quella iterazione possa essere ritenuta sia giusta che legittima?" Le iterazioni democratiche hanno lo scopo di attuare la giustizia democratica. Queste mediano tra

Nel prendere le distanze sia da Derrida (a causa del suo eccessivo ermetismo) sia da Habermas (valgono solo quei discorsi a-conflittuali dove ciò che vale è l'intesa senza la possibilità di un confronto conflittuale, dove quindi l'unico valore principale è il consenso[746]), Benhabib per "iterazione" intende una procreazione attiva dei termini dei contributi attraverso la discussione pubblica e attraverso un linguaggio performativo[747].

Ciò che cattura l'interesse di Benhabib è l'interazione tra i processi formali finalizzati alla legiferazione e i processi informali di opinione che vanno a incidere sulla costituzione e sulla formazione della volontà comune. Così come ha notato Robert Cover[748], queste interazioni,

---

responsabilità costituzionali e istituzionali di una collettività e un contesto che trascende le rivendicazioni universali dei diritti umani e della giustizia verso cui tale collettività è altrettanto impegnata». (Mia la trad.). [Ibidem].

[746] Per Habermas si tratta del «discorso razionale»; è razionale il discorso nel quale, attraverso un'argomentazione libera dal circolo, viene provocato un consenso capace di fondare verità e giustizia. Egli non nega con ciò, che solamente un consenso fondato può essere il criterio della verità. Ma cosa legittima o fonda il consenso? Un consenso sul consenso porterebbe ad un regresso infinito. Habermas ritiene che solo «la forza della migliore argomentazione» potrebbe dare, «in ultima istanza», fondamento alla verità. Ma, che si tratti di un tale ultimo fondamento, dipende e può essere spiegato solamente con caratteristiche formali del discorso e non con qualcosa che sia alla base delle argomentazioni logicamente tra loro connesse, o che penetri dall'esterno. Una tale caratteristica formale del discorso sussiste nelle condizioni di una «situazione ideale del discorso»: uguali possibilità per tutti i partecipanti al discorso, nessun privilegio, veridicità, libertà da costrizione.

[747] È interessante la posizione di Judith Butler (Berkeley University) sul linguaggio performativo. Secondo la filosofa statunitense non serve cadere nella trappola di una limitazione della libertà di parola e di espressione. È importante invece rivendicare una diversa possibilità di intervento politico: è possibile citare e ripetere quelle parole fuori controllo (offese razziste, insulti a sfondo sessuale, ingiurie che feriscono le minoranze e i soggetti più deboli) al fine di rimetterle in circolo e farle *agire* contro gli scopi per cui erano state pronunciate in quel preciso contesto di violenza. Si può sempre far sì che, ripetendo quelle parole, esse circolino in ambiti diversi e finiscano per acquisire nuovi significati, arrivando ad agire contro la stessa violenza che le ha prodotte. [Cfr. Butler J., *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina, Milano 2010].

Il concetto di *performativo* nasce con la teoria degli "atti linguitici", introdotta da J. L. Austin. Successivamente è stato interpretato da diversi punti di vista, spesso contrastanti tra di loro. Nel dibattito sono intervenuti filosofi e pensatori come: John Rogers Searle (*Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969; trad. it., *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Boringhieri, Torino 1976); Jürgen Habermas (*Teoria dell'agire comunicativo*, 1981; *Etica del discorso*, 1983); Karl-Otto Apel (*Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften* - 1967); John Langshaw Austin (*How to do things with words*, 1962; trad. it., *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987); Pierre Bourdieu (*Langage et pouvoir symbolique*, 1982); Judith Butler (*Excitable speech, a politics of the performative*, 1997; trad. it., *Parole che provocano*, Cortina, Milano 2010); Jacques Derrida (*Signature Event Context*, in Idem - a cura di, - *Marges de la philosophie*, 1972; trad. it., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997); Bruno Latour (*Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, 2005). Il concetto di "performativo", oltre che in ambito epistemologico-filosofico è stato applicato ed esteso a diversi ambiti di ricerca: la storia della scienza e della tecnica (Krämer); gli studi di genere (Butler), la religione (Rappaport); la sociologia (Latour). Si vedano anche: a) Searle J. L., *How Performatives Work*, in Idem (a cura di), *Consciousness and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 156-179; b) Apel K.-O., *Discorso, verità, responsabilità*, Guerini e Associati, Milano 1997; c) Habermas J., *Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität*, in Idem (a cura di), *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1999, pp. 102-137; trad. it., *Verità e giustificazione*, Laterza, Roma-Bari 2001; d) Rappaport R., *Ritual and Religion in the Making of Humanitiy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; trad. it., *Rito e religione nella costruzione dell'umanità*, Edizioni Messaggero, Padova 2004; e) Apel K. -O., *Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache*, in Bosshardt H. -G. (a cura di), *Perspektiven auf Sprache*, De Gruyter, Berlin-New York 1986, pp. 45-87; trad. it., *Il logos distintivo della lingua umana. Rilevanza filosofica della teoria degli atti linguistici*, Guida, Napoli 1989.

[748] Nel suo famoso saggio *Violence and the Word* (1986) Cover scrive che: «Legal interpretation takes place in a field of pain and death. This is true in several senses. Legal interpretive acts signal and occasion the imposition of violence upon others: A judge articulates her understanding of a text, and as a result, somebody loses his freedom, his property, his children, even his life. Interpretations in law also constitute justifications for violence which has already occurred or which is about to occur. When interpreters have finished their work, they frequently leave behind victims whose lives have been torn apart by these organized, social practices of violence. Neither legal

anche se non sono gestibili all'interno di una legislatura formale, potrebbero diventare "giurispatiche" (*jurispathic*)[749], nel senso che «the sources of meaning-generation may dry up and the law may stifle rather than stimulate contentious dialogue and the circulation of meaning»[750]. Ma, si domanda Benhabib, le iterazioni democratiche possono altresì non essere "giurispatiche"? E inoltre potrebbero impedire la circolazione e la diffusione della norma escludendo in maniera netta la volontà e il diritto a poter formare un'opinione, limitando le iterazioni attraverso processi legislativi ufficiali? A queste domande si aggiunge una constatazione: le iterazioni democratiche potrebbero entrare in conflitto con le politiche giusgenerative quando non reggono il confronto con le restrizioni normative imposte da processi di legittimità deliberativa. Un primo tentativo di risposta alle domande poste lo rintracciamo alla nota 19 di *Democratic Exclusions and Democratic Iterations* (2007), qui la filosofa di Yale tenta una sua definizione di "*giurispatico*" a partire dalla definizione che ne dà Robert Cover in *The Supreme Court, 1982 Term - Foreword: Nomos and Narrative* (1983)[751]:

---

interpretation nor the violence it occasions may be properly understood apart from one another» («L'interpretazione giuridica si svolge sul terreno del dolore e della morte. Ciò è vero in molti sensi. Gli atti interpretativi del diritto sono un segnale e un modo per imporre agli altri un atto di violenza: un giudice articola la sua comprensione di un testo, e come risultato, qualcuno perde la sua libertà, i suoi beni, i suoi figli e anche la sua vita. Le diverse interpretazioni della legge costituiscono anche una giustificazione sia della violenza che si è già verificata sia di quella che si compirà. Spesso quando i giudici (coloro che interpretano) terminano il proprio lavoro lasciano dietro di sé vittime le cui vite sono state lacerate da queste pratiche di violenza organizzate. Né l'interpretazione giuridica, né l'atto di violenza si possono vicendevolmente comprendere l'un l'altro») (Mia la trad.) [Cover R. M., *Violence and the Word*, in Yale Law Journal, vol. 95, n. 8 (1986), p. 1601]. Non è un caso che questo saggio ha ispirato molti dibattiti sul rapporto tra il diritto, la lingua e la violenza.

[749] «*Giurispatico*, letteralmente: la sofferenza e la morte del diritto. Composto da *iuris* (lat. *ius iuris* "diritto") e *pathos* (gr. πάτος "sofferenza" e anche "affezione, malattia" deriv. da πάsko "soffro")». [Battaglia S., *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, UTET, Torino 1984, Vol XII, p. 820].

[750] «Le fonti che generano il significato potrebbero inaridirsi e soffocare la legge di riferimento invece che promuovere il dialogo nelle controversie e permettere la divulgazione delle norme». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations*, op. cit., p. 456].

[751] Il termine "Giurispatico" (*Jurispathic*) è stato introdotto da Robert M. Cover in *The Supreme Court, 1982 Term - Foreword: Nomos and Narrative* (1983) ed è stato ripreso da Benhabib in *Democratic Exclusions and Democratic Iterations* (2007). John Valery White in *Reactions to Opression: Jurisgenesis in the Jurispathic State* (1991) ne ha dato una buona definizione: «Professor Robert Cover proposed that every insular community has its own normative universe in which it develops its own, insular legal tradition; this he called *jurisgenesis*. Jurisgenesis exists independently of states and takes place through an essentially cultural medium? Cover described a world in which states arise not to impose law where none existed but to suppress a plethora of competing legal traditions; he termed this the state's *jurispathic tendency*. Cover's state, while it establishes law, simultaneously destroys it. In establishing law, Cover's state destroys legal traditions that aid daily functioning within our diverse communities. Jurisgenesis drives the development of jurisprudential perspectives in our hypothetical community». («Il prof. Robert Cover ha proposto che ogni comunità ristretta ha un proprio universo normativo in cui si sviluppa la propria, ristretta tradizione giuridica; tale contesto normativo è stato da lui definito "jurisgenesis". Ma il concetto della "giusgenesi" esiste indipendentemente dagli stati e si realizza attraverso mezzi e strumenti essenzialmente culturali? Cover ha descritto un mondo in cui gli stati nascono non per imporre la legge dove non esisteva, ma per sopprimere una miriade di concorrenti tradizioni giuridiche; quest'ultima è stata da lui definita come una *tendenza giurispatica* dello stato. Lo stato, così come è inteso da Cover, definisce il diritto ma, allo stesso tempo, lo distrugge. Nello stabilire la legge, lo stato inteso da Cover distrugge tradizioni giuridiche che hanno contribuito al funzionamento delle attività quotidiane all'interno delle nostre diverse comunità. L'attività di "giusgenesi" promuove lo sviluppo di prospettive giurisprudenziali nella nostra ipotetica comunità»). (Mia la trad.) [White J. V., *Reactions to Opression: Jurisgenesis in the Jurispathic State*, in Scholarly Works, Paper 301, (1991), p. 2730. Disponibile on-line all'indirizzo: http://scholars.law.unlv.edu/facpub/301]. In *Democratic Exclusions and*

> «I have played out a fantasy to some extent in suggesting that we can see the underlying reality of the jurisgenerative process in the way in which real communities do create law and do give meaning to law through their narratives and precepts, their somewhat distinct *nomos*. But the jurisgenerative principle by which legal meaning proliferates in all communities never exits in isolation from violence. Interpretation always takes place in the shadow of coercion. And from this fact we may come to recognize a special role for courts. Courts, at least the courts of the state, are characteristically "jurispathic"»[752].

Benhabib, in disaccordo con la radicale affermazione di Cover, secondo il quale "courts are characteristically jurispathic" (*i tribunali sono tipicamente giurispatici*), osserva che:

> «While the state and the courts seek to control "the circulation of meaning" through democratic iterations, the courts' relationship to processes of norm interpretation and meaning-generation can be more creative and fluid [...]. For Cover 'redemptive constitutionalism' (Cover 1983, p. 33) originates with "nomoi communities" and social movements but rarely with formal institutions. The politics of human rights in the last three decades across the globe belies this I think»[753].

Quello giusgenerativo (*jurisgenesis*) è un processo che avviene in comunità che già hanno una loro identità[754], infatti la proposta di Cover è fondata sul presupposto che ciascuna "comunità ristretta" (*insular community*) abbia il suo universo normativo nel quale sviluppa la propria tradizione giuridica. In un simile contesto si può sviluppare una procedura "giusgenerativa" che va al di là degli Stati e si realizza esclusivamente attraverso strumenti e procedimenti culturali. Per Cover l'autonomia radicale del significato giuridico è data dal fatto che gli Stati non impongono leggi laddove non ci sono ma tendono a sopprimere una sovrabbondanza di

---

Democratic Iterations, inoltre, Benhabib trasformerà il termine *jurisgenesis* utilizzato da Cover in *jurisgenerativity* (giusgenerativo) indispensabile per introdurre e interpretare il suo concetto di politica giusgenerativa. Il lavoro di Cover si innesta all'interno del dibattito sulla dottrina giuridica contemporanea tra l'idea del "monismo giuridico" e l'idea di "pluralismo giuridico". Il primo si riferisce alla pervasiva comprensione positivista del diritto come una struttura unitaria di regole e principi validi contenuti all'interno di un quadro istituzionale unico; il secondo "pluralismo giuridico" riconosce la molteplicità all'interno della pratica legale e della teoria del diritto. Il riferimento di Benhabib al pluralismo giuridico così come è inteso da Cover, nasce dall'esigenza di conciliare la costruzione di una nuova comprensione del diritto con le rivendicazioni della rinnovata condizione contemporanea della diversità culturale e politica.

[752] «In qualche maniera ho giocato di fantasia nel proporre che possiamo vedere alla base della realtà del processo giusgenerativo la maniera in cui le comunità reali generano leggi e vogliono dare un senso a tali norme mediante le loro narrazioni, precetti, i loro *nomos* alquanto diversi. **Ma il principio giusgenerativo, grazie al quale il significato e la definizione giuridica si diffonde in ciascuna comunità, non si realizza mai separato dalla violenza che gli è propria**. L'interpretazione normativa è sempre frutto di una costrizione. Per tale motivo possiamo arrivare a riconoscere il ruolo speciale che hanno i giudici (*giudicare interpretando la legge*). I giudici, almeno i giudici dello Stato, sono tipicamente "giurispatici"». (Mia la trad.; mio il corsivo) [Cover R., *The Supreme Court, 1982 Term - Foreword: Nomos and Narrative*, p. 40].

[753] «Da un lato lo Stato e i tribunali cercano di controllare "la circolazione del significato" attraverso le iterazioni democratiche, dall'altro la relazione dei tribunali in merito ai processi di interpretazione normativa e di generazione del significato potrebbe essere più creativa e fluida [...]. Per Cover il "costituzionalismo redentivo" (Cover 1983, p. 33) ha origine dalle "comunità normative" e dai movimenti sociali, ma raramente dalle istituzioni formali. La politica dei diritti umani nel corso degli ultimi tre decenni in tutto il mondo smentisce questo credo». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations*, op. cit., nota 19, p. 461]. In *I diritti degli altri* (V Cap.) Benhabib discute delle più complesse interazione tra tribunali, movimenti sociali e sfera pubblica.

[754] Cfr. Cover R., *The Supreme Court, 1982 Term - Foreword: Nomos and Narrative*, op. cit., p. 50.

singole tradizioni giuridiche e competenze normative che fa dello Stato e dei tribunali luoghi giurispatici[755].

Lo Stato, secondo Cover, contemporaneamente stabilisce e distrugge la legge stessa perché nel momento stesso in cui la determina distrugge tradizioni giuridiche che contribuiscono al funzionamento quotidiano di intere comunità. Il processo giusgenerativo «destroys legal meaning in the interest of social control»[756].

Cosa è stato in fondo nella storia dell'umanità il progresso normativo legato all'acquisizione dei diritti umani se non una continua interpretazione e re-interpretazione del significato normativo che, partendo dalla base popolare (quella che Cover definisce "comunità normative"), passa per i tribunali e approda alla sfera pubblica in tutte le sue componenti (vale a dire le istituzioni formali che sono deputate e legittimate a proporre, discutere ed emanare leggi)?

3.2.1.1 - La politica giusgenerativa (Jurisgenerative politics)

Il processo *giusgenerativo* ("Jurisgenesis", letteralmente "la creazione, o meglio, ri-creazione del significato giuridico") è un processo che "avviene sempre attraverso **strumenti essenzialmente culturali**" (*takes place always through an **essentially cultural medium***) [Cover 1983, p. 11][757]. Tale processo non è affidato allo stato, né è una sua prerogativa, vale a dire che non è compito dello stato permettere la nascita di una norma e indagarne il suo significato. Come mette bene in evidenza la studiosa australiana Margaret Davies (Flinders University of Adelaide - Suoth Australia), il **mondo normativo** (o *nomos*) è il risultato di molteplici fattori sociali e culturali incluso le mitologie e le ideologie, inoltre

> «in relation to state law, the pronouncements of judges and legislatures constitute a particular *nomos*. But that is only one, very narrow, understanding of legal meaning and it is an error to think that this *nomos* is the only one or even the central or superior source of legal meaning»[758].

[755] Cfr. Ivi, pp. 40-44.

[756] «Distrugge il significato giuridico nell'interesse di un controllo sociale». (Mia la trad.) [Ivi, p. 11]. Nel suo saggio Robert Cover fornisce anche alcuni esempi di diverse comunità religiose attraverso cui dimostra come di fronte alla legge dello stato ciascuno vive un suo distinto *nomos* ma contribuisce alla costruzione della legge statale pur rimanendo nella propria appartenenza religiosa. [Cfr. Ivi, p. 33].

[757] È interessante notare come sia ricorrente, nella riflessione di Benhabib, il tema culturale. Le culture intese "come narrazioni essenzialmente controverse" [Benhabib 2005, p. 11] sono inserite all'interno di complessi dialoghi con altre culture e favoriscono processi di significazione e ri-significazione che sono alla base del modello deliberativo benhabibiano (Cfr. *supra* §§ 2.4.2 - 2.4.3). Anche all'interno dei processi giusgenerativi **la creazione o ri-creazione del significato giuridico** è data da "strumenti" esclusivamente culturali. La norma non muta e non si rigenera a causa dell'intervento formale dello Stato o di una Corte ma a causa di movimenti che hanno origine all'interno delle intercapedini di ogni cultura. È qui che la norma muta e si rigenera diventando "altro" rispetto a ciò per cui era stata formulata, mettendone in evidenza una nuova interpretazione adattata ad un nuovo e diverso contesto socio-culturale.

[758] «In relazione alla legge statale, i pronunciamenti dei giudici e dei legislatori costituiscono un particolare *nomos*. Ma questo è solo uno degli aspetti, e anche molto ristretto, della comprensione del significato giuridico ed è un errore pensare che questo *nomos*, sia l'unico o, addirittura, la fonte principale o superiore del significato

L'intuizione importante di Cover è stata quella di comprendere come l'origine del significato giuridico - e quindi l'origine del diritto - è presente e nasce all'interno di una molteplicità di associazioni e gruppi sociali, a dispetto del monismo giuridico e della centralità della legge e, allo stesso tempo, degli stessi giudici che, come afferma Davies «act on a daily basis as if the law were singular and derived solely from the state»[759].

Secondo Robert Cover i processi giusgenerativi portano con sé una violenza dirompente in quanto ogni atto normativo che si genera deve necessariamente essere *violento* dato che uccide una norma e ne crea un'altra. **La nuova norma non è altro che una rinascita dalle ceneri** che la precedente ha lasciato sul campo e, come scrive Cover,

> «**The uncontrolled character of meaning exercises a destabilizing influence upon power.** Precepts must "have meaning", but they necessarily borrow it from materials created by social activity that is not subject to the strictures of provenance that characterize what we call formal lawmaking»[760].

Se ogni "*nomos*" (mondo normativo) è costituito solo in parte dalla "legislazione formale" e attinge le sue norme da altre fonti, che Davies definisce "distinct sites of jurisgenesis" (diversi e distinti siti di giusgenerativtà), necessariamente, seguendo l'analisi di Cover, lo stato deve assumere la funzione "giurispatica" cioè quella, paradossalmente, di sopprimere o uccidere la legge:

> «judges are people of violence. Because of the violence they command, judges characteristically do not create law, but kill it. Theirs is the jurispathic office»[761].

Tradizionalmente nella sua attività il giudice deve sopprimere la pluralità delle interpretazioni che di una legge ci possono essere e sceglierne una sola che diventi quella ufficiale. Ma spesso l'orientamento della magistratura, che tende a proteggere un modo di fare giurisprudenza

---

giuridico». (Mia la trad.) [Davies M., *The Ethos of Pluralism*, in The Sydney Law Review, Vol. 27, n. 1 (2005), p. 108 (pp. 87-112).
Il saggio è consultabile on-line all'indirizzo: http://worldlii.austlii.edu.au/au/journals/SydLRev/2005/4.html e, in versione PDF, all'indirizzo: http://sydney.edu.au/law/slr/docs_pdfs/editions/slr_v27_n1.pdf]. Su questo tema si vedano altri due lavori dell'autrice molto interessanti: a) Davies M., *The Law Becomes Us - Rediscovering Judgment*, in Feminist Legal Studies, Vol. 20, n. 2 (2012), pp. 167-181; b) Davies M., *Pluralism and Legal Philosophy*, in Northern Ireland Legal Quarterly, Vol. 57, (2006), pp. 577-596.

[759] «Operano quotidianamente come se la legge fosse singolare e avesse origine esclusivamente dallo Stato». (Mia la trad.) [Ivi, p. 94, nota 27].

[760] «**Il carattere incontrollato del significato esercita un'influenza destabilizzante sul potere**. I precetti e le prescrizioni devono "avere un significato" ma necessariamente lo devono prendere in prestito da situazioni concrete presenti nella vita sociale e che non dipendono da quello che generalmente definiamo come un processo legislativo convenzionale». (Mia la trad.) [Cover R., *The Supreme Court, 1982 Term - Foreword: Nomos and Narrative*, op. cit., p. 18]. Si veda l'evoluzione normativa che si è verificata successivamente al caso delle elezioni municipali tedesche dello Schleswig-Holstein riportato da Benhabib. Qui, grazie anche alla Corte che ha messo in evidenza come debba essere il legislatore democratico ad avere la prerogativa di modificare il significato da dare all'appartenenza democratica e al principio di cittadinanza, è stato avviato, successivamente alla riunificazione tedesca, un processo di «iterazione democratica nel corso del quale la sfida posta dalla Corte costituzionale alla legislatura democratica, e cioè il riallineamento della cittadinanza con la nuova composizione democratica, è stata colta, riarticolata e riacquisita». [Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 165].

[761] «I giudici sono persone di violenza. A causa della violenza insita nel loro ruolo di comando, è tipico dei giudici non creare il diritto ma ucciderlo. Il loro è un compito giurispatico». (Mia la trad.) [Ivi, p. 53].

tradizionale, rischia di "uccidere la legge" (*killing the law*)[762]. Come ha acutamente osservato Cover,

> «the jurisgenerative impulse that compels the creation of law by forcing the court to grapple with substantive issues, is silenced»[763].

E, secondo Davies, anche se

> «the judicial choice is not always better, wiser or more insightful than another's understanding of law, but it is conclusive (and therefore invested with the violence of finality and its associated responsibilities)»[764].

Ma l'espressione dei giudici e dei legislatori, in relazione alla legge dello stato, è solo uno dei possibili mondi normativi e costituiscono un particolare "nomos". Da qui scaturisce una particolare comprensione del significato giuridico ed è un errore pensare che tale "nomos" è la principale fonte interpretativa del significato giuridico. Nel suo lavoro Cover fornisce diversi esempi di comunità religiose per dimostrare che, nella loro relazione con la legge statale, ognuna di queste comunità pur vivendo all'interno di un particolare "nomos" sono impegnati a costruire la stessa legge dello stato ed impegnarsi al suo rispetto nel quadro della loro appartenenza religiosa[765].

Per altri aspetti ogni "comunità interpretativa" (*community of interpretation*) che riesce ad ottenere e a fondare le sue norme ha un suo specifico "nomos" costituito di racconti, esperienze e precetti rispetto al quale la norma articolata è la giusta risposta.

Il salto di qualità, precisa Cover, consiste nel

---

[762] In particolare Cover si riferisce alle norme delle comunità minoritarie che rischiano di scomparire se non c'è sufficiente tolleranza: «to avoid killing the law of the insular communities that dot our normative landscape ». («La sola che può evitare di uccidere la legge delle comunità minoritarie che costellano il nostro paesaggio normativo»). (Mia la trad.) [Cover R., *The Supreme Court, 1982 Term - Foreword: Nomos and Narrative*, op. cit., p. 60].

[763] «**L'impulso giusgenerativo, che è uno stimolo alla creazione del diritto, è messo a tacere dall'imposizione dei tribunali che chiudono la porta a qualsiasi confronto su queste tematiche**». (Mia la trad.) [Ivi, p. 56].

[764] «La scelta fatta dal giudice non è sempre la migliore, la più saggia o la più perspicace rispetto ad un'altra interpretazione della stessa norma, è certamente quella conclusiva e determinante (è pertanto investita di una violenta finalità e delle sue connesse responsabilità)». (Mia la trad.) Davies M., *The Ethos of Pluralism*, op. cit., p. 109.

[765] «Sectarian communities differ from most - but not all - other communities in the degree to which they establish a *nomos* of their own. They characteristically construct their own myths, lay down their own precepts, and presume to establish their own hierarchies of norms. More importantly, they identify their own paradigms for lawful behavior and reduce the state to just one element, albeit an important one, in the normative environment. Even an accommodationist sectarian position - one that goes to great lengths to avoid confrontation or the imposition upon adherents of demands that will in practice conflict with those imposed by the state - establishes its own meaning for the norms to which it and its members conform» («Le comunità settarie - anche se non tutte - si differenziano dalla maggior parte delle altre comunità del loro grado al fine di stabilire un proprio *nomos*. La loro caratteristica è quella di costruire i loro miti, stabilire i propri precetti, e presuppongono la definizione di proprie gerarchie di norme. Un altro aspetto ancora più importante è quello di identificare i propri paradigmi (di comportamento) come legittimi e ridurli ad un solo modello, il più importante nel contesto normativo. Anche le posizioni settarie più accomodanti - che fanno di tutto per evitare lo scontro o l'imposizione sui seguaci di richieste che potrebbero causare un conflitto con quelle imposte dallo Stato - stabiliscono un loro proprio significato per le norme cui i membri e la comunità stessa devono conformarsi»). (Mia la trad.) [Cover R., *The Supreme Court, 1982 Term - Foreword: Nomos and Narrative*, op. cit., p. 33].

> «recognize that different interpretive communities will almost certainly exist and will generate distinctive responses to any normative problem of substantial complexity»[766].

Se, come nota Davies, la legge secondo Cover è essenzialmente un'espressione culturale, allora i fondamenti della sua legittimità vanno ricercati all'interno di una società radicalmente plurale (*radically plural society*). Infatti il pluralism:

> «can also be identified in law's textuality: as with any text, meaning is not determined in advance, but is the product of the engagement of active minds, subjects "other" to law, with the text of law»[767].

Vale a dire che proprio coloro che dalla legge sono considerati "estranei" ad essa e quindi fuori dalla legge, sono gli stessi che nel rispettarla e metterla in atto, la interpretano, la comprendono e ne reinterpretano il significato finale. Concludendo si può affermare che colui che riesce a definire il vero significato di una legge è il suo vero artefice, anche se è ritenuto "altro". In questo ed in altri modi (vedi i casi presentati da Benhabib) si dimostra quella caratteristica della pluralità, propria della legge, e del suo «inevitable reliance on an other»[768].

I casi empirici sui quali si è soffermata Benhabib testimoniano una reale ri-creazione del significato giuridico (cioè di un processo giusgenerativo). Questa è la nuova frontiera del *cosmopolitismo* che si potrà attuare solo se la moltitudine delle identità riuscirà a convivere con le sue rivendicazioni e solo se da questa convivenza si potranno creare e rigenerare nuovi significati normativi[769].

3.2.2 - Diritti umani e processi giusgenerativi

È stato ampiamente riconosciuto che con la Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, siamo entrati in una fase di profonda evoluzione della società civile globale che si caratterizza, in particolar modo, per la transizione delle norme di giustizia, da una fase di internazionalità ad una, più complessa, di cosmopolitismo. Per Benhabib il cambiamento non è "meramente

---

[766] «Riconoscere che quasi certamente esistono diverse comunità interpretative, ciascuna di esse darà vita a risposte distinte e peculiari a qualsiasi problema normativo che si presenterà di notevole complessità». (Mia la trad.) [Ivi, p. 42].

[767] «... può anche essere identificato nella testualità della legge: come per ogni testo, il significato non è determinato in anticipo, ma è il prodotto dell'impegno di menti attive, di soggetti che per la legge sono ritenuti "altri" (diversi) ma che ne seguono le prescrizioni». (Mia la trad.) [Davies M., *The Ethos of Pluralism*, op. cit., p. 110].

[768] «Inevitabile ricorso all'"altro"». (Mia la trad) [Ibidem].

[769] Cfr. la nostra intervista a Seyla Benhabib del 28 giugno 2014 a Firenze nell'ambito della Conferenza Inaugurale ICON-S (International Society of Public Law) - Florence, June 26-28, 2014. In particolare le domande n. 5 e 6. Qui Benhabib dichiara che il processo di iterazione democratica sia ormai diventato transnazionale: «Si tratta realmente di un aspetto che attraversa e coinvolge nazioni diverse che, apparentemente, hanno poco in comune. È questo il tema principale del mio prossimo libro che molto probabilmente sarà pubblicato nel 2015. Il mio lavoro si sta concentrando sempre più sulla trasnazionalità: la transnazionalità di un processo democratico iterato (... *this is what my next book, this is what my work is focusing on the transnationality: the transnationality of the democratic iterated process*). Già nel mio ultimo *Dignity in adversity* (Polity, 2011) c'è un Capitolo su questo argomento: *Claiming rights across borders - International human rights and democratic sovereignty*».

semantico" ma implica che «cosmopolitan norms accrue to individuals considered as moral and legal persons in a worldwide civil society»[770]. È vero che le norme del diritto internazionale nascono e vengono elaborate all'interno di trattati tra Stati, che ne sono i firmatari, ma è altrettanto vero che tali principi giuridici, come la Carta delle Nazioni Unite, hanno il compito di limitare la sovranità del singolo paese membro e dei loro rappresentanti, in materia di diritti umani, anche nei confronti dei propri cittadini e residenti[771]. Benhabib sostiene che:

> «states have now engaged in a process of "self-limiting" or "self-binding" their sovereignty, as the large number that have signed the various human rights covenants that have come into existence since the Universal Declaration of Human Rights of 1948 shows»[772].

Il dibattito successivo si è focalizzato su questa domanda: questa Dichiarazione è una legge vincolante per gli stati firmatari (e in caso affermativo c'è un problema di come deve essere applicata), oppure è una mera dichiarazione che ha avuto, sin dal principio, un morale intento esortativo? Mark Mazower (Columbia University - New York) ritiene che le superpotenze

[770] «Le norme cosmopolitiche contribuiranno a far maturare il concetto che gli individui devono essere considerati come persone morali e legali inseriti in una società civile mondiale». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Claiming Rights across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty*, in American Political Science Review, Vol. 103, n. 4 (2009), p. 695].

[771] A proposito della crisi siriana, scoppiata nell'estate 2013, (ancora prima dell'attacco armato degli U.S.A.), il 4 settembre 2013 il Governo russo ribadiva che senza un mandato internazionale autorizzato dall'ONU non è possibile che un singolo paese intervenga sulla Siria perché non si può colpire e delegittimare uno stato sovrano (la sovranità dello Stato non può essere messa in discussione) anche se quel paese ha commesso un crimine contro una parte del suo stesso popolo senza andare a intervenire su popolazioni di altri stati. Ma, a questo punto ci chiediamo: che differenza c'è tra il crimine compiuto con il gas sarin in Siria autorizzato da Assad e i crimini contro l'umanità imputati al regime nazista? È sufficiente il fatto che siano atti compiuti contro parte del proprio popolo, e non contro un popolo terzo a non farli classificare come crimini contro l'umanità? Cosa ne è stato della "Responsabilità di proteggere", un dovere che compete agli stati nei confronti dei loro cittadini, elaborata nel 2001 dalla "Commission on Intervention and State Sovereignty" delle Nazioni Unite? [Cfr. Lenzi G., *Dopo la Libia, il Mali! I dilemmi dell'intervento umanitario*, in Rivista di Studi Politici, Anno XXV, n. 1 (2013), p. 112 (pp. 109-117)].

A queste domande la comunità internazionale deve delle risposte perché atti così efferati non passino sotto silenzio e non si ripetano. Allo stesso tempo però l'uso della forza, perpetrato generalmente in questi casi (vedi i casi dell'Iraq, Afganistan, Libia, Mali), crea nuova violenza e aumenta le atrocità sui civili inermi, piuttosto che fermarle.

Successivamente alla seconda guerra mondiale le decisioni della Corte permanente di giustizia internazionale e le norme della Carta delle Nazioni Unite hanno contribuito a fare in modo che l'individuo diventasse il "soggetto" del diritto internazionale. Ma è realmente così? O, almeno, possiamo auspicarci che in un futuro molto prossimo le norme siano recepite concretamente dai singoli stati? A tal proposito già nel 1973 il giurista Hersch Lauterpacht scriveva: «Moreover, irrespective of the question of enforcement, there ought to be no doubt that the provisions of the Charter in the matter of fundamental human rights impose upon the Members of the United Nations a *legal* duty to respect them» («Inoltre, a prescindere dalla questione della messa in atto delle norme, non ci dovrebbe essere alcun dubbio che le disposizioni della Carta in materia di diritti umani fondamentali impongano ai membri delle Nazioni Unite il dovere *legale* di rispettarle»). (Mia la trad.) [Lauterpacht H., *International Law and Human Rights*, - The Garland Library of War and Peace - Garland, New York 1973, p. 34].

[772] «Gli stati membri delle Nazioni Unite sono ora impegnati in un processo di "auto-limitazione" o "auto-costrizione" della loro sovranità, come dimostra il gran numero di convenzioni sui diritti umani che hanno firmato e che sono entrate in vigore a partire dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Claiming Rights across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty*, in American Political Science Review, Vol. 103, n. 4 (2009), p. 695]. Il saggio è ora inserito anche in Benhabib S., *Dignity in adversity. Human rights in troubled times*, Polity, Cambridge-Malden 2011, pp. 117-137. Nel presente lavoro sarà consultata la versione originale del 2009.

vincitrici della seconda guerra mondiale, Stati Uniti e Gran Bretagna in testa, hanno votato la Dichiarazione dei Diritti Umani perché era una "Dichiarazione" e non un "Patto" e quindi le disposizioni ivi contenute non sarebbero state applicate automaticamente in patria[773]. Così come giuristi internazionali come Hersch Lauterpacht e Hans Kelsen, non hanno compreso perché né la Dichiarazione Universale né le clausole sui diritti dell'uomo, contenute all'interno della Carta delle Nazioni Unite, possono essere messe a disposizione e utilizzate da un tribunale che abbia l'autorità di potersi pronunciare sulle violazioni dei diritti oppure consentire il diritto di petizione[774].

Eppure la Carta dei Diritti delle Nazioni Unite, la Dichiarazione Universale e la Convenzione sul Genocidio (1948), hanno avuto, nel loro insieme, l'effetto di porre, all'attenzione dell'opinione pubblica e della comunità internazionale, il problema della violazione dei diritti umani e le discriminazioni razziali e di genere[775]. Per la stessa Benhabib il risultato maggiore di queste dichiarazioni è stato in definitiva il loro *effetto giusgenerativo*:

> «the "jurisgenerative effect" of these declarations, charters, and covenants far exceeds their legal intentions, unleashing a moral surge toward their legalization in various domestic jurisdictions»[776].

Anche secondo Mazower questi documenti non sono affatto neutrali perché alimentano la speranza che «(the) moral aspirations might come themselves to be regarded as the source of law»[777].

In *Claiming Rights across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty* (2009) Benhabib chiarisce che con l'aggettivo "giusgenerativo" (introdotto, come abbiamo già visto, da Robert Cover nel 1983) intende evidenziare la capacità che ha il diritto di creare un

---

[773] Cfr. Mazower M., *The Strange Triumph of Human Rights*, in The Historical Journal, Vol. 47, n. 2 (2004), p. 393.

[774] Cfr. Lauterpacht H., *International Law and Human Rights,* (The Garland Library of War and Peace), Garland, New York 1973, p. 286 e ss.; Kelsen H., *The Preamble of the Charter - A Critical Analysis*, in Journal of Politics, Vol. 8, n. 2 (1946), pp. 134-159.

[775] Infatti a partire dalla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani (1948) sono state firmate e ratificate da moltissimi paesi, nei tre decenni successivi, diverse Convenzioni e Dichiarazioni per la tutela dei diritti umani: a) 9 dicembre 1948: Convenzione delle Nazioni Unite sulla prevenzione e la repressione del crimine di genocidio (adottato dalla risoluzione 260 - III A - dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite - Capitolo II); b) 1951: Convenzione sui rifugiati (entrato in vigore nel 1954); c) 1966: Patto internazionale sui diritti civili e diritti politici (entrato in vigore nel 1976 e ratificato inizialmente da 163 paesi, arrivati a 195 paesi nel 2009); d) 1966: Convenzione internazionale sui Diritti economici, sociali e culturali (entrata in vigore lo stesso anno con 160 paesi che l'hanno firmata entro il giugno del 2009); e) 1979: Convenzione per l'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne (CEDAW)[775] firmata nel 1979 ed entrata in vigore nel 1981, con 186 Stati che ne fanno parte. [Cfr. Benhabib S., *Claiming Rights across Borders* , op. cit., p. 696. (Mia la trad.)].

[776] «L'"effetto giusgenerativo" di queste dichiarazioni, carte e convenzioni ha superato di gran lunga le loro intenzioni giuridiche e ha finito per scatenare un impulso morale per una loro regolamentazione ufficiale all'interno delle diverse giurisdizioni nazionali». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Claiming Rights across Borders*, op. cit., p. 696].

[777] «**Le aspirazioni morali potrebbero finire per essere considerate come la fonte del diritto**» (Mia la trad.) [Mazower M., *The Strange Triumph of Human Rights*, op. cit., p. 397].

"universo normativo di significato" (*normative universe of meaning*) che certamente sfugge a quella che Cover definisce una "legislazione formale o convenzionale" (*formal lawmaking*)[778]. Focalizzando la sua attenzione sulle norme globali che implicano i diritti umani e appoggiando una posizione giuridica cosmopolita (a *legal cosmopolitan position*) che mette al centro l'essere umano come titolare dei diritti umani, Benhabib si contrappone a due estremismi: da un lato prende le distanze da alcune istituzioni, come la Corte Penale Internazionale, che intende contrastare in maniera netta la sovranità democratica, dall'altro è critica nei confronti di coloro che ritengono che con l'affermazione del cosmopolitismo si rischia l'instaurazione di un nuovo ordine giuridico internazionale. Questo nuovo apparato potrebbe ruotare attorno ad una nuova "struttura di comando" (*command structure*) che finirebbe per ignorare l'enorme potere "giusgenerativo" delle norme cosmopolite. In un recentissimo saggio *Human Rights, International Law and the Transatlantic Rift* (2013) Benhabib afferma che:

> «In the last three decades, disagreements over the status of international law and of transnational legal treaties with respect to the sovereignty claims of liberal democracies have led to acrimonious theoretical and political debates. Deep divergences have emerged among democracies normally considered allies. While Europe - under the impact of the cumulative jurisprudence of the European Court of Justice, the European Court of Human Rights, and strong constitutional courts such as the German Bundesverfassungsgericht (the German Constitutional Court) - has moved toward a cosmopolitan order of strong rightsprotection and harmonization of domestic laws with the UDHR and other international treaties, a strong isolationist current has become visible in the U.S. Supreme Court»[779].

Il nuovo compito delle democrazie liberali contemporanee deve essere proprio quello di incoraggiare processi di iterazione attraverso le frontiere e moltiplicare il riconoscimento di diritti umani, in particolari aree del mondo, attraverso pratiche e politiche giusgenerative.

---

[778] Cover R. M., *The Supreme Court, 1982 Term - Foreword: Nomos and Narrative*, op. cit., p. 18.

[779] «Negli ultimi tre decenni, i disaccordi sullo stato di diritto internazionale e della transnazionalità dei trattati giuridici nei confronti delle rivendicazioni di sovranità delle democrazie liberali hanno portato ad inasprire i dibattiti teorici e politici. Divergenze profonde sono emerse tra le democrazie ritenute da sempre alleate. Mentre l'Europa - sotto l'impatto della giurisprudenza che accomuna la Corte di Giustizia Europea, la Corte Europea Diritti umani, e le potenti Corti Costituzionali come ad esempio il *Bundesverfassungsgericht* tedesco (la Corte Costituzionale Tedesca) - si è avviata verso un ordine cosmopolita che difende con forza e tutela i diritti e promuove l'armonizzazione delle leggi nazionali con la Dichiarazione dei Diritti Umani e altri trattati internazionali, una forte corrente isolazionista si è ormai delineata nella Corte Suprema degli Stati Uniti». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Human Rights, International Law and the Transatlantic Rift*, in Benhabib S., Cameron D., Dolidze A., Halmai G., Hellmann G., Pishchikova K., Youngs R., *The Democratic Disconnect - Citizenship and Accountability in the Transatlantic Community*, Transatlantic Academy, Washington 2013, p. 92 (pp. 89-100)].

3.2.3 - I processi di iterazione democratica e la "riappropriazione" dell'origine del significato: la politica giusgenerativa in alcuni casi empirici

Attraverso i processi di iterazione democratica Benhabib dimostra come il suo modello di teoria del discorso (cui fa cenno sin da *La rivendicazione dell'identità culturale*, 2002) sia il più giusto e idoneo per affrontare la questione dell'appartenenza politica.

Nel porre i principi dell'etica del discorso a fondamento del suo modello di democrazia deliberativa, Benhabib mette in rilievo il principio della *reciprocità comunicativa* secondo il quale le ragioni dell'esclusione di un individuo dall'appartenere ad una comunità devono essere valide, reciprocamente accettabili e applicabili per entrambe le parti. Pertanto i presupposti secondo i quali vengono definite le ragioni dell'esclusione di individui (*altri*) dall'appartenere ad una comunità, già definita, non possono essere di tipo ascrittivo perché la capacità di esercitare la libertà comunicativa non può essere ridotta a caratteristiche date dal caso, ma devono essere dettati da principi di tipo elettivo[780] che la politologa di Yale riassume nei seguenti principi normativi: a) reciprocità egualitaria; b) autoascrizione volontaria; c) libertà di uscita e associazione[781].

Associando a tali principi l'implementazione delle pratiche iterative sarà quindi possibile avviare una rivoluzione copernicana politica dell'individuo: non più solo "oggetto" delle leggi ma soprattutto "autore"[782]. Attraverso l'approccio teorico-discorsivo nel quale si inserisce il tema dell'appartenenza politica e del diritto di cittadinanza vengono evidenziati i limiti del sistema dello stato-nazione che da solo non può più sostenere l'onere della rappresentanza democratica (Benhabib 2007, p. 448).

La politica giusgenerativa, come precisa Benhabib, non è una sorta di "politica teleologica", al contrario,

> «ci permette di immaginare i momenti nei quali nella sfera pubblica si apre uno spazio in cui i princìpi e le **norme** che stanno alla **base della democrazia diventano fluidi e**

[780] «Naturalmente, le ragioni che ti dovessero precludere l'appartenenza in virtù del *tipo* di essere che tu sei - le tue caratteristiche ascrittive e non elettive quali la razza, il genere, la religione, l'etnia, la comunità linguistica o la sessualità - non sarebbero accettabili, poiché altrimenti io ridurrei la tua capacità di esercitare la libertà comunicativa a quelle caratteristiche che ti sono state attribuite dal caso, e che tu non hai scelto». [Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., pp. 110-111]. Su questo punto si fonda un motivo ulteriore di distacco tra Benhabib e Habermas secondo il quale l'inclusione può, e deve essere concepita, solo all'interno di una cornice costituzionale ben definita.

[781] Cfr. Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., pp. 147-149 e pp. 174-176. Si veda anche il nostro § 2.4.5.

[782] Secondo la definizione di Cover (1983) e Michelman (1988) le iterazioni democratiche sono una forma di "politica giusgenerativa" e processi attraverso i quali «il popolo democratico mostra di essere non solo il *destinatario*, ma anche l'*artefice delle proprie leggi*. La politica dell'appartenenza, proprio perché trae fondamento dall'autodefinizione e dalla composizione del *demos*, diventa il luogo di una politica giusgenerativa attraverso la quale il *demos* può affrontare la discrasia tra il contenuto universalista delle proprie premesse costituzionali e i paradossi della chiusura democratica». [Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., pp. 15-16].

> **permeabili** a nuovi **contesti semantici**, che rendono possibili la crescita dell'importanza dei diritti»[783].

Se, come afferma Robert Cover, «**The uncontrolled character of meaning exercises a destabilizing influence upon power**»[784] è importante, per la politologa di Yale, che il significato che acquisiscono **le norme sia il risultato di un processo interpretativo che si muove all'interno di un contesto di significati e che le stesse non possono controllare. Non c'è nessuna regola che possa controllare la molteplicità di interpretazioni cui questa può essere soggetta all'interno di tutti i diversi contesti ermeneutici**. Tant'è che:

> «it is in the nature of rules in general and law in particular that the horizon of interpretation transcends the fixity of meaning. Law's normativity does not consist in its grounds of formal validity, that is its legality alone, although this is crucial»[785].

La *normatività del diritto* è per Benhabib un processo più complesso che chiama in causa la prassi della politica giusgenerativa che, attraverso gli spunti che offre la vita sociale (i casi delle violazioni dei diritti umani sono da questo punto di vista una fonte inesauribile), non si ferma alle restrizioni che caratterizzano la legislazione formale. Il processo "giusgenerativo" (*jurisgenerativity*) non è un processo di fabbricazione del diritto, bensì un processo nel quale la legge è interpretata sulla base di esigenze concrete che emergono dalla vita sociale e che vanno al di là di ciò che impone o interpreta il diritto formale[786]. Mentre per Cover i giudici, in quanto "giurispatici" (*jurispathic*), seppur "costretti" quotidianamente nell'interpretazione del significato della norma, sono protagonisti del processo giusgenerativo, per Benhabib il controllo della "circolazione del significato" (*the circulation of meaning*) da parte dei tribunali può portare a processi di interpretazione normativa e alla generazione di significati molto più creativi e fluidi di quanto abbia inteso il suo collega di diritto della Yale Law School[787]. Nel riprendere l'esortazione di Frank Michelman (Harvard Law School) espressa nel noto saggio *Law's*

[783] Benhabib S., *Cittadini globali - Cosmopolitismo e democrazia*, op. cit., p. 69.

[784] «L'incontrollabilità, caratteristica del **significato, esercita un'influenza destabilizzante sul potere**» (Mia la trad.) [Ibidem]. Sul rapporto tra il diritto come risultato di un'ermeneutica culturale e l'interpretazione della norma si veda l'interessante saggio di Sara L. Knox (University of Western Sydney) e Cristyn Davies (University of Sydney): Knox S. L., Davies C., *The force of meaning: cultural studies of law*, in Cultural Studies, Vol. 27, n. 1 (2013), pp. 1-10.

[785] «**È nella natura delle regole in generale e del diritto in particolare che l'orizzonte interpretativo debba trascendere l'invariabilità del significato normativo.** La normatività del diritto non si costituisce solo sul terreno della regolarità formale che, anche se di fondamentale importanza, ne controlla solo la sua legittimità». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Claiming Rights across Borders*, op. cit., p. 696].

[786] Cfr. Ibidem, nota n. 25: «Jurisgenerativity is not a process of *law making but one of law interpreting*». (Mia la trad.).

[787] Si veda l'evoluzione che ha subito la normativa tedesca sui diritti degli stranieri residenti dopo il caso sollevato nel Länder dello Schleswig-Holstein e messo bene in evidenza da Benhabib in *Who Can Be a German Citizen? Redefining the Nation* in Benhabib S., *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, op. cit., pp. 152-159.

Republic (1988): «dobbiamo dimostrare di essere non solo *oggetto* (*subject*) ma anche *autori delle leggi* (*author of the laws*)»[788], la nostra autrice suggerisce che:

> «la separazione tra diritto in quanto potere e diritto in quanto significato può diventare feconda e creativa in politica attraverso "processi giusgenerativi". Nel corso di tali processi, un popolo democratico, che si considera vincolato a certe norme e princìpi guida, intraprende azioni iterative riappropriandosene e reinterpretandole»[789].

L'istituto della sovranità democratica non permette ai cittadini di interagire con le norme internazionali sui diritti umani per creare un nuovo lessico e inaugurare un processo rivendicativo attraverso i quali, gli attori della società civile, cercano nuovi canali di mobilitazione e nuove reti di attivismo. Al contrario nel nuovo universo giuridico globale, relativo ai diritti, è possibile, da parte dei popoli democratici, avviare una mediazione e una interpretazione anche delle norme internazionali[790].

Anche le norme sui diritti umani necessitano di una

> «interpretation, saturation, and vernacularization; they cannot just be imposed by legal elites and judges on recalcitrant peoples. Rather, they must become elements in the

[788] Cfr. Michelman F., *Law's Republic*, in Yale Law Journal, Vol. 97, n. 8 (1988), pp. 1493-1537.

[789] Benhabib S., *Cittadini globali - Cosmopolitismo e democrazia*, op. cit., p. 67.

[790] In un suo recentissimo paper: ***Democratic Sovereignty and Transnational Law - On Legal Utopianism and Democratic Skepticism*** **(2014)** Benhabib afferma che «I will argue that transnational human rights norms strengthen rather than weaken democratic sovereignty. *My thesis is that this is a false juxtaposition and that even though there will be inevitable conflict and tension between the application of and compliance with human rights norms in domestic contexts and international treaties and covenants, we need to develop a conceptual and empirical model for understanding these tensions not as a zero-sum game but rather as a process of dialectical norm-enhancement and interpretation. I am less interested in cases of blatant violations of human rights norms, but more focused on the interpretation and evocation of these norms through democratic legislatures as well as non-governmental actors and social movements in quotidian politics as they lead to further norm articulation and interpretation. Distinguishing between a 'concept' and a 'conception' of human rights, I will claim that self-government in a free public sphere and free civil society is essential to the concretization and iteration of the necessarily abstract norms of human rights. I will further argue that without the right to self-government, which is exercised through proper legal and political channels, we cannot justify the range of variation in the content of basic human rights across constitutional democracies as being legitimate. I name such processes 'democratic iterations'*». («Sosterrò che le norme transnazionali per i diritti umani vanno a rafforzare, piuttosto che a indebolire la sovranità democratica. *La mia tesi è che si tratta di una falsa contrapposizione e che, anche se ci saranno inevitabili conflitti e tensioni tra l'applicazione e il rispetto delle norme sui diritti umani in contesti nazionali, trattati e convenzioni internazionali, abbiamo bisogno di sviluppare un modello concettuale ed empirico che aiuti la comprensione di queste tensioni non come una sfida persa in partenza ma, piuttosto, come un processo dialettico di interpretazione e valorizzazione della norma. Il mio lavoro si sta focalizzando non sulle palesi violazioni delle norme sui diritti umani ma sull'interpretazione e l'evocazione di tali norme mediante sia le legislature democratiche che attori e movimenti non-governativi che nella politica quotidiana consentono di trovare ulteriori articolazioni e interpretazioni della norma. Nel distinguere tra il "concetto" e la "concezione" dei diritti umani, io sostengo che l'auto-governo all'interno di una sfera pubblica libera e di una società civile libera è essenziale perché si concretizzino e si possano iterare le norme dei diritti umani che sono necessariamente astratte. Inoltre voglio affermare che, senza il diritto all'auto-governo, che si esercita attraverso propri canali giuridici e politiche adeguate, non è possibile giustificare perché, all'interno di tutte le democrazie costituzionali, possono essere considerate legittime la vasta gamma di variazioni dei contenuti che riguardano i diritti umani fondamentali. Definisco tali processi "iterazioni democratiche"*». (Mia la trad., il corsivo è dell'autrice) [Benhabib S., *Democratic Sovereignty and Transnational Law - On Legal Utopianism and Democratic Skepticism*, (Presented at the APSA Convention - August 30, 2014 - Washington, D.C. - *Not for Circulation or Publication without Permission of the Author*), pp. 6-7]. Il saggio, inedito e di prossima pubblicazione, ci è stato gentilmente inviato dall'autrice (in formato PDF in una mail del 25 Novembre 2014) per una maggiore completezza scientifico-bibliografica della ricerca. La citazione è stata autorizzata dall'autrice.

> public culture of democratic peoples through their own processes of interpretation, articulation, and iteration»[791].

Nonostante i limiti posti dalla nazionalità e dal principio della territorialità i diritti associati alla cittadinanza sono più ampi e il modello cosmopolitico può avere il potere di includere, nel processo decisionale, anche le più piccole comunità democratiche locali. Ciò, come vedremo nel caso del velo in Francia, apre alla sfida dell'identità nazionale: omogeneità culturale, politica e religiosa o rivendicazione del principio di eterogeneità e dell'identità culturale del proprio gruppo di appartenenza?

Non è un caso che proprio l'evoluzione delle norme cosmopolitiche sia nella tutela dei crimini contro l'umanità, dei diritti dei rifugiati e richiedenti asilo e in generale per quanto riguarda i problemi dell'immigrazione, ha "intrappolato" (*caught*) le democrazie liberali occidentali «within a network of obligations to recognize certain rights claims»[792].

Il paradosso consiste nel fatto che proprio all'interno di quell'ambito territoriale dove: il *demos* e l'*ethnos* si contrappongono (vedi il caso dello Schleswig-Holstein) il significato di "cittadinanza" sta radicalmente cambiando. All'interno dello stesso spazio pubblico individui e gruppi fanno riferimento a culture, religioni, norme diverse tra loro e spesso contraddittorie; la distinzione tra cittadino e residente straniero non è più così netta e il confine tra la sfera pubblica (tutelata dallo Stato) e la rivendicazione ad affermare la propria identità privata (culturale e religiosa)[793] è decisamente sfumato. Ebbene, proprio all'interno di questi confini, ancora giuridicamente validi, le democrazie liberali

> «must learn to negotiate these paradoxes between the spread of cosmopolitan norms and the boundedness of democratic communities»[794].

[791] «Interpretazione, saturazione, volgarizzazione; **tali norme non possono semplicemente essere imposte, alle riluttanti popolazioni, dalle élites legali e dai giudici. Al contrario queste devono diventare principi sostanziali della cultura pubblica di un popolo democratico attraverso propri processi di interpretazione, articolazione e iterazione**». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Claiming Rights across Borders*, op. cit., p. 696].

[792] «All'interno di una rete che le obbliga a dover riconoscere le rivendicazioni di determinati diritti». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 135].

[793] L'*affaire du foulard* con tutte le sue contraddizioni e paradossi ne è una prova.

[794] «Devono imparare a negoziare questi paradossi tra l'apertura e la diffusione che hanno le norme cosmopolite e la limitatezza tipica delle comunità democratiche». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 135].

3.2.3.1 - "L'affaire du foulard" e la sfida alla tradizione francese di "laïcité" e "neutralité" dello Stato

3.2.3.1.1 - Premessa

Nel prendere in esame il noto caso che, nell'ultimo decennio del secolo scorso, ha interessato la Francia sulla questione del "velo", Seyla Benhabib intende riflettere sul rapporto tra uno Stato rigorosamente laico e il bisogno di alcuni gruppi di suoi cittadini di poter manifestare ed "esibire" i segni della propria appartenenza religiosa[795]. Le norme che sono scaturite da questo scontro è la prova di come l'immigrazione mette a dura prova anche i principi fondamentali della cultura laica che sono a loro volta fondamento delle costituzioni liberal-democatiche dei

[795] I capi di abbigliamento indossati dalle donne islamiche appartenenti a comunità diverse sono indicati generalmente con termini quali: ***ḥijāb, niqāb, burqa, chador*** e ***foulard***. Il primo (*ḥijāb*), potremmo dire, è il capo di abbigliamento femminile ritenuto per eccellenza il "velo islamico". Con questo termine infatti i giuristi musulmani indicano il capo che copre il corpo delle donne al fine di preservarne il pudore e copre capelli, fronte, orecchie e nuca lasciando scoperto il volto. La prescrizione di indossare il velo è inserita nel Corano in particolare nella *Sura* XXIV (al-Nūr, "La luce"), *āya* 31: «E di' alle credenti che abbassino gli sguardi e custodiscano le loro vergogne e non mostrino troppo le loro parti belle, eccetto quel che di fuori appare, e si coprano i seni d'un *velo* (*wal-yaḍribna bi*-khumūr*ihinna ʿalā juyūbihinna*) e non mostrino le loro parti belle ad altri che ai loro mariti o ai loro padri o ai loro suoceri o ai loro figli, o ai figli dei loro mariti, o ai loro fratelli, o ai figli dei loro fratelli, o ai figli delle loro sorelle, o alle loro donne, o alle loro schiave, o ai loro servi maschi privi di genitali, o ai fanciulli che non notano le nudità delle donne, e non battano assieme i piedi sì da mostrare le loro bellezze nascoste [...]». Il *niqāb* è un velo che copre l'intero corpo della donna, compreso il volto, lasciando scoperti solo gli occhi e il naso. Il termine *burqa* fa riferimento a due tipi di abiti: il primo (*bandar burqa*) è un velo che copre l'intera testa. È possibile vedere solo attraverso un'apertura posta all'altezza degli occhi che rimangono scoperti. La bocca è invece coperta il più delle volte da una mascherina protettiva; il secondo tipo è il *burqa afghano* o anche detto *burqa completo*. È un abito lungo che copre tutto il corpo e la testa ed è di colore blu o nero. All'altezza degli occhi è posta una retina che ha lo scopo di coprire gli occhi della donna permettendole allo stesso tempo di vedere seppur parzialmente. Il *chador* è un lungo abito nero tipicamente iraniano che si indossa con un fazzoletto rettangolare intorno al volto. Il *foulard* ha la funzione di coprire il capo ed è indossato insieme a lunghi soprabiti che sono simili al *chador*. La maggioranza delle donne islamiche di origine turca indossa questo tipo di abbigliamento. Questi capi di abbigliamento, sostiene Benhabib, «rivestono una funzione simbolica all'interno della stessa comunità islamica: attraverso l'abbigliamento, donne provenienti da diversi paesi segnalano reciprocamente la propria origine etnica o nazionale, indicando anche la propria prossimità o lontananza dalla tradizione. [...]. Osservata dall'esterno, tuttavia, questa complessa semiotica del vestiario tende a ridursi a uno o due articoli di abbigliamento, che a quel punto assumono **la funzione di simboli fondamentali nelle complesse negoziazioni che riguardano le comunità musulmane e le culture occidentali**». [Benhabib S., *I diritti degli altri*, op., cit., p. 148, nota 4].

Fig. 1 - Foto, generate al computer, della stessa immagine di donna che indossa diversi tipi di abbigliamento.

[La foto è stata ripresa dal saggio di Shaha El-Geledi e Richard Y. Bourhis (Université du Québec à Montréal - Canada), *Testing the impact of the Islamic veil on intergroup attitudes and host community acculturation orientations toward Arab Muslims*, in International Journal of Intercultural Relations, Vol. 36, n. 5 (2012), p. 696 (pp. 694-706)].

paesi occidentali. Può questa tensione, si domanda Benhabib, contribuire ad una re-interpretazione di alcune norme fondative dei principi liberal-democratici e ad una ri-significazione dei simboli e segni religiosi per gli stessi credenti che li utilizzano e indossano? Può diventare il Preside di una scuola il garante del corretto funzionamento del principio di laicità della Nazione e prendere misure disciplinari in merito? Una delle conseguenze delle trasformazioni della cittadinanza è la coesistenza all'interno dello stesso spazio pubblico di individui e gruppi che, avendo come riferimento culture, norme e costumi diversi, implicano movimenti sempre più rapidi di persone, informazioni, mode e opinioni che attraversano i confini degli Stati in modo multidirezionale.

Il rapporto tra cittadinanza e Islam, uno dei problemi posti dal caso del "Velo" in Francia, ci pare sia mirabilmente sintetizzato da Alessandro Ferrara (Università di "Tor Vergata" - Roma) in un passaggio del suo ultimo lavoro *The Democratic Horizon - Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism* (2014):

> «In what sense does faith in Islam create a tension between the civic duties of a liberal citizen and the religious duties of a believer? Indeed, fierce tensions may prima facie arise when the duties of citizenship clash with long-standing prohibitions [...]. To begin with, the strictest interpretations of the Qur'ân even forbid residence in a non-Muslim country, except when it is physically impossible, not just inconvenient, for the believer to leave - on the understanding that willfully residing in a country ruled by infidels inevitably means that the believer will be exposed and unable to react to the public debasing or active scorn of the one true religion»[796].

3.2.3.1.2 - Breve analisi del caso e alcune considerazioni

La questione del "velo" coinvolge la sfera pubblica francese (e privata delle ragazze) e le istituzioni giuridico-governative che solo apparentemente sembrano difendere

[796] «In che senso la fede nell'Islam può creare una tensione tra i doveri civici di un cittadino (che risiede in un paese liberale) e i doveri religiosi di un credente? Infatti, feroci tensioni possono a prima vista sorgere quando i doveri di cittadinanza si scontrano con i divieti della tradizione religiosa [...]. In prima istanza, le più severe interpretazioni del Corano, proibiscono persino il soggiorno in un paese non musulmano, eccetto quando è materialmente impossibile, e non solo inopportuno, per il fedele che lascia il paese di origine - a condizione che volontariamente il residente in un paese governato da infedeli comprenda che sarà inevitabilmente esposto e incapace di reagire alla pubblica derisione o attivo disprezzo di quella che è la vera religione». (Mia la trad.) [Ferrara A., *The Democratic Horizon - Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2014, p. 82]. Per "Orizzonte democratico" Alessandro Ferrara intende che la democrazia non è semplicemente una forma di governo, tra i tanti, ma l'unica forma legittima di governo. Un orizzonte cui la maggior parte dei popoli deve guardare. Le sfide che le democrazie oggi devono affrontare sono in special modo legate all'*hyperpluralism*. In *How Can the People Ever Make the Laws? A Critique of Deliberative Democracy* (1997) Frank Michelman (Harvard Law School) precisa che: «"Democracy" in our time certainly signifies something beyond the rule of the many or the crowd as opposed to the few, the best, or "the one"». («La "democrazia" del nostro tempo è certamente qualcosa che va oltre la regola dei "molti" o la ragione della "folla" rispetto ai "pochi", del "migliore" o dell'"uno" rispetto ai "tanti"»). (Mia la trad.) [Michelman F. I., *How Can the People Ever Make the Laws? A Critique of Deliberative Democracy*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, MIT Press, Cambridge 1997, p. 146 (pp. 145-171)].

l'emancipazione delle donne dal forte vincolo che le lega alle loro comunità di appartenenza[797].

Il nodo del problema che Benhabib vuole mettere in evidenza è il seguente: l'opposizione di queste ragazze allo Stato non è data per

> «ribadire la propria subordinazione religiosa e sessuale, quanto per rivendicare l'indipendenza di un'identità pressoché personale dalla cultura francese dominante»[798].

Ma un interrogativo, che sintetizza alcune riflessioni che giungono da diverse parti della sfera pubblica, non può essere tralasciato: è da prendere in considerazione la riflessione secondo cui è giusto che le ragazze, non vedendosi riconosciuta la propria identità di donne all'interno del gruppo di appartenenza (che per gran parte dell'opinione pubblica le tiene "sottomesse"), **avanzino le loro richieste proprio contro quello Stato liberale che, nell'accoglierle, ha offerto loro la possibilità di mettere in atto quelle stesse rivendicazioni?**

Interpretando la riflessione di Benhabib possiamo evidenziare come l'ostinazione a voler indossare il velo è in realtà anche una "protesta" contro la stessa religione che se da un lato impone alle ragazze questa pratica, dall'altro non permette loro di esprimere la propria identità. Il *paradosso* sembrerebbe consistere nel fatto che le rivendicazioni non sono (come può sembrare a prima vista o come i capi islamici vogliono far credere) contro lo stato liberale ma contro la stessa religione islamica che lo stato liberale concede di esprimere sul proprio territorio nazionale:

> «Ironicamente, le ragazze hanno utilizzato la libertà riconosciuta loro dalla società e dalle tradizioni politiche francesi - non ultima, la disponibilità di un'istruzione pubblica gratuita [...] - per proiettare nella sfera pubblica un aspetto della loro identità privata»[799].

---

[797] La vicenda ha inizio nel lontano 1989 quando, nonostante un precedente accordo con il Preside dell'Istituto Gabriel-Havez di Creil (Dipartimento dell'Oise) che non aveva dato parere favorevole a che potessero essere indossati segni che manifestassero la religione di appartenenza, tre ragazze musulmane (Fatima, Leila e Samira) entrarono a scuola indossando il velo sul capo. Il caso del "velo" prosegue nel novembre 1996 quando 23 ragazze musulmane vengono espulse dalle loro scuole. Lo Stato che si dichiara "neutro" verso tutti i diversi simboli e segni religiosi ed è attento alla rimozione di questi dallo "spazio pubblico" intende ribadire il principio giuridico della laicità estendendo, come scrive Stéphanie Hennette-Vauchez (Université Paris Ouest Nanterre - La Défense), «la portata dell'obbligo di neutralità religiosa, contenuto nel principio di laicità, dalle autorità e dai pubblici ufficiali agli utenti (privati) del servizio pubblico» [Hennette-Vauchez S., *L'Altra: la straniera - Figura retorica centrale delle "guerre giuridiche" nel dibattito francese sulla laicità (2004-2013)*, in Ragion Pratica, n. 41 (2013), pp. 471-472 (pp. 471-490)]. Il dibattito che ne è seguito ha investito l'identità e la laicità della Repubblica francese, la parità e l'uguaglianza sessuale, il problema della diversità e del multiculturalismo e ha prodotto due fondamentali testi normativi di riferimento: 1) la Legge n. 228 del 15 marzo 2004 vieta, in applicazione del principio di laicità, di indossare ed esibire simboli ed abiti che manifestino la propria appartenenza religiosa all'interno di scuole pubbliche di ogni ordine e grado. In particolare l'art. 1 inserisce, nel "Code de l'Education", il nuovo art. L. 141-5-1 dopo l'art. L. 141-5, che vieta nelle scuole pubbliche di primo e secondo grado (collèges e licei) di portare segni o abiti attraverso cui gli studenti possano chiaramente manifestare la propria appartenenza religiosa»; 2) la Legge n. 1192 dell'11 ottobre 2010 che vieta di nascondere il volto all'interno dei luoghi pubblici per ragioni di sicurezza pubblica e sanziona anche penalmente coloro che costringono altri a coprirsi il volto.

[798] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., 132.

[799] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 149.

Potremmo così affermare che la libertà sia stata doppiamente tradita? Nel primo caso perché permette questo tipo di rivendicazioni, nel secondo perché "negare la libertà di ..." sembra essere l'oggetto della protesta. Forse che il vero bersaglio era la stessa religione e i suoi precetti?

Benhabib sottolinea che:

> «Esse facevano uso di un simbolo domestico nella sfera pubblica, mantenendo attraverso la copertura del capo il pudore loro imposto dall'islam; e tuttavia, al tempo stesso, prendevano le distanze dall'ambito domestico per farsi attori pubblici entro uno spazio pubblico civile, in cui tenevano testa allo stato»[800].

Per Fatima, Leila e Samira indossare il velo è stato un «atto politico consapevole, un gesto complesso di identificazione e sfida» [Benhabib 2005, p. 134]. In quanto cittadine francesi se da un lato il loro scopo, era quello di poter esercitare la propria libertà religiosa, dall'altro l'intento di mostrare i simboli delle proprie origini musulmane era dettato dalla volontà di volersi affrancare da un contesto che le inseriva "forzatamente" all'interno di un medesimo ideale *laicista* ed *egualitario* quale era quello della cittadinanza repubblicana francese.

Le tre ragazze, in quanto cittadine francesi, rivendicano la propria libertà religiosa e, nella loro azione a voler indossare il velo, seppur studentesse inserite all'interno di un paese occidentale repubblicano, si legge l'ostentazione (***caractère ostentatoire***) delle proprie origini nordafricane e islamiche.

Nella vicenda entra successivamente il *Conseil d'Etat* (Corte Suprema francese) che fa emergere due problemi latenti:

a) la crisi dei confini tra sfera pubblica e sfera privata (un capo di abbigliamento, privato, diventa il simbolo e l'oggetto di discussione della sfera pubblica). Sono state sufficienti infatti le azioni di "un manipolo di adolescenti" (*handful of teenagers*), osserva Benhabib, per mettere in evidenza quanto fragile sia l'equilibrio tra

> «respecting the individual's rights to freedom of conscience and religion, on the one hand, and maintaining a public sphere devoid of all religious symbolisms, on the other»[801].

b) Paradossalmente attraverso quella libertà di espressione, frutto della tradizione liberale della società e della politica francese (compreso il libero accesso all'istruzione pubblica), un

---

[800] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., 134.

[801] «Il rispetto dei diritti della persona alla libertà di coscienza e di religione, da un lato, e il mantenimento di una sfera pubblica priva di tutti i simbolismi religiosi, dall'altra» (Mia la trad.) [Benhabib S., *The Return of Political Theology - The Scarf Affair in Comparative Constitutional Perspective in France, Germany and Turkey*, in Philosophy & Social Criticism, Vol. 36, n. 3-4 (2010), p. 458 (pp. 451-471). Disponibile on-line nella versione PDF all'indirizzo: http://psc.sagepub.com/content/36/3-4/451 e http://www.yale.edu/polisci/sbenhabib/papers/The Return of Political Theology.pdf. Il saggio è stato successivamente inserito in: Benhabib S., *Dignity in adversity. Human rights in troubled times*, Polity, Cambridge-Malden 2011, p. 173].

bisogno della propria identità culturale (e privata) è stato elevato alla sfera pubblica. È stato così messo in crisi sia il contesto pubblico (funzionamento dell'istituzione scolastica) sia quello privato (la possibilità di indossare segni di appartenenza ad una comunità religiosa). Da ciò ne deriva un doppio interrogativo: 1) se all'interno di uno spazio pubblico come la scuola sono emerse differenze religiose e culturali così forti, la scuola pubblica può ancora essere considerata uno spazio neutrale di acculturazione francese? 2) in base ai principi della Costituzione repubblicana e alle leggi della scuola pubblica francese questi segni sono compatibili con il principio di laicità?

Per Benhabib non hanno condotto una buona analisi né coloro che hanno visto nelle azioni delle ragazze una loro personale maniera per uscire dalla sottomissione a precetti troppo severi, né coloro che semplicemente hanno difeso il loro diritto a manifestare la propria fede sulla base della libertà di religione.

Ciò che vogliamo indagare in questa sede è: in questo caso[802], che ha coinvolto la comunità francese (e non solo) da un punto di vista politico, etico e religioso e **messo in crisi il principio della laicità e della neutralità dello Stato, cosa ha prevalso a) il diritto individuale a poter esprimere liberamente il proprio credo attraverso anche l'ostentazione di segni ben definiti** (nel rispetto della propria libertà di coscienza) **o il principio della laicità e della neutralità dello Stato che permette quella libertà di espressione** e che, nell'offrire un servizio pubblico, non deve prendere posizioni su credenze e convincimenti degli studenti?

Il parere del Consiglio di Stato del 27 novembre 1989 ha il suo fulcro proprio nel principio di laicità dell'istruzione pubblica, che è uno degli elementi fondanti della laicità (*laïcité*) dello stato e della (*neutralité*) neutralità di tutti i servizi pubblici compreso l'insegnamento nelle scuole statali. Infatti nel rispetto del principio di laicità:

> «de l'enseignement public, qui est l'un des éléments de la laïcité de l'Etat et de la neutralité de l'ensemble des services publics [...] Est interdite, conformément aux principes rappelés par les mêmes textes et les engagements internationaux de la France, toute discrimination dans l'accés à l'enseignement qui serait fondée sur les convictions ou croyance religieuses des élèves»[803].

---

[802] Come riportato da Benhabib i due famosi sociologi francesi, Gaspard e Khosrokhavar, hanno definito il caso "national drama" [Gaspard F., Khosrokhavar F., *Le Foulard et la République*, Découverte, Paris 1995, p. 11] mentre Brun-Rovet ha parlato di "national trauma" [Brun-Rovet M., *A Perspective on the Multiculturalism Debate: «L'affaire foulard» and «laicité» in France, 1989-1999*. Saggio presentato in occasione del seminario "Nations, States, and Citizens", tenuto da Seyla Benhabib presso il Department of Government della Harvard University nel 2000, p. 2].

[803] «Dell'insegnamento pubblico, che è uno degli elementi della laicità dello stato e la neutralità di tutti i servizi pubblici [...] È vietata, in conformità dei principi delineati nei testi e negli ordinamenti internazionali della Francia, qualsiasi discriminazione, inerente l'accesso all'istruzione, che sia fondata sulle convinzione o sulle credenze religiose degli studenti». (Mia la trad.) [Estratto della decisione del Consiglio di Stato francese in Annexes: *Les principaux passages de l'avis du Conseil d'Etat du 27 novembre 1989*, p. 1. Disponibile on-line nella versione PDF all'indirizzo: http://www.unc.edu/depts/europe/conferences/Veil2000/Annexes.pdf].

Allo stesso tempo, visto che la libertà può essere limitata solo nella misura in cui attraverso di essa si finisca per ostacolare lo svolgimento delle funzioni assegnate al servizio pubblico dell'istruzione, la Corte non ammette che la libertà concessa venga utilizzata per "ostentare" determinati simboli dell'appartenenza religiosa che, per la loro "natura antagonistica" (***caractère revendicatif***), potrebbero rappresentare un atto provocatorio e offensivo[804].

Fermo restando che la personale adesione ad una religione **non** è di per sé stessa incompatibile con il principio di laicità in quanto la credenza religiosa è la piena manifestazione dell'esercizio della libertà stessa di espressione e coscienza, il Consiglio di Stato rimanda all'autorità scolastica l'interpretazione normativa corretta di questi simboli:

> «Le port par les élèves de signes par lesquels ils entendent manifester leur appartenance à une religion **n'est pas par lui même incompatible avec le principe de laïcité**, dans le mesure où il constitue l'exercice de la liberté d'expression et de manifestaion de croyances religieuses, **mais que cette liberté ne saurait** permettre aux élèves **d'arborer** les signes d'appartenance religieuses, qui par nature, par les conditions dans lesquelles ils seraient portés individuellement ou collectivement, ou par **leur caractère ostentatoire ou revendicatif**, constitueraient un acte **de pression, de provocation, de prosélytisme ou de propagande**, porteraient atteinte à la dignité ou à la liberté de l'élève ou d'autres membres de la communauté éducative, compromettraient le déroulement des activités d'enseignement et le rôle éducatif des enseignants, enfin troubleraient l'ordre dans l'établissement ou le fonctionnement normal du service public»[805].

La motivazione sottesa alla decisione della Corte, così come quella delle autorità scolastiche, di limitare le studentesse nella manifestazione del proprio credo religioso **non** era mirata a colpire le credenze sul significato religioso che ciascuna dava dell'oggetto in questione (in questo caso il

[804] È questa la ragione per la quale Benhabib ritiene che la decisione della Corte sia il tentativo di trovare un equilibrio tra i principi della laicità dello stato e il diritto di esprimere e manifestare la propria religione di appartenenza.

[805] «L'utilizzo di segni da parte degli studenti attraverso i quali essi intendono manifestare la loro appartenenza a una religione non è di per sé incompatibile con il principio di laicità, dal momento che questo costituisce l'esercizio di una libertà di espressione ed è la manifestazione del proprio credo religioso; ma tale libertà non può e non deve consentire agli studenti di **esibire con ostentazione i segni dell'appartenenza religiosa, che per loro natura, sia per le condizioni in cui potrebbero essere indossati individualmente o collettivamente, sia per il loro essere oggetto di ostentazione** o di protesta finiscono per costituire un atto di pressione, provocazione, proselitismo o anche di propaganda e per compromettere la stessa dignità o libertà degli studenti e degli altri membri della comunità educativa. Sarebbero così compromessi il normale svolgimento delle attività didattiche e il ruolo educativo degli stessi insegnanti. Si finirebbe, in definitiva, per turbare l'ordine del sistema educativo e il normale funzionamento del servizio pubblico». (Mia la trad.) [Conseil d'Etat, Section de l'intérieur, 27 novembre 1989, n° 346893, Avis "Port du foulard islamique", p. 4. Il testo integrale della sentenza (*Avis du Conseil d'Etat du 27 novembre 1989, sur le port du voile à l'école*), dal quale citiamo, è disponibile, nella versione PDF, all'indirizzo: http://mafr.fr/IMG/pdf/CE_27_11_1989.pdf]. Significativa è l'introduzione alla Pronuncia della Corte: «La liberté ainsi reconnue aux élèves comporte pour eux le droit d'exprimer et de manifester leurs croyances religieuses à l'intérieur des établissements scolaires, dans le respect du pluralisme et de la liberté d'autrui, et sans qu'il soit porté atteinte aux activités d'enseignement, au contenu des programmes et à l'obligation d'assiduité». («La libertà accordata agli studenti perché abbiano il diritto di esprimere e manifestare le proprie convinzioni religiose all'interno delle scuole, è data nel rispetto del pluralismo e della libertà degli altri e senza mettere a rischio la libertà di insegnamento, i contenuti dei programmi didattici e il regolare svolgimento delle attività lavorative») (Mia la trad.) [Ivi, p. 1]. Il testo del parere del Consiglio di Stato è disponibile anche sul sito della Rivista di studi giuridici francesi: *Revue de l'Actualité Juridique Française* - RAJF.org - disponibile all'indirizzo: http://www.rajf.org/spip.php?article1065).

velo) ma sul valore e l'interpretazione che veniva attribuita al velo inteso come strumento provocatorio e, per certi versi, sovversivo.

Seppur nelle intenzioni della Corte l'obiettivo era quello di conciliare i principi di "laicità" con quelli di libertà religiosa e di coscienza, restava aperto il problema dell'interpretazione. Pertanto:

> «a giocare un ruolo decisivo nella possibile restrizione della libertà religiosa non sarebbero state le credenze del singolo studente circa il significato del velo (o della Kippah), bensì l'interpretazione che dei simboli e della loro capacità di costituire veicoli di provocazione, scontro o rivendicazione avrebbero offerto le autorità scolastiche»[806].

Apparve ancora più netto il disagio della comunità francese di fronte a questi eventi quando, il 20 settembre 1994, il Ministro dell'Istruzione francese François Bayrou, che aveva evidenziato la poca fermezza del Consiglio di Stato nei confronti delle pratiche islamiche, emana una Circolare ("Linee guida Bayrou") che ribadisce come il velo (*hijab*) non era tra i simboli religiosi che gli studenti potevano esibire all'interno di un'istituzione scolastica pubblica[807]. Il divieto includeva il *kippah* e le croci di grandi dimensioni. Seppur non vincolante la Circolare del Ministro metteva in evidenza come l'*affaire du foulard* era divenuto il caso che riassumeva e simboleggiava tutte le contraddizioni dell'identità nazionale francese in un tempo nel quale il multiculturalismo non era più un tema di discussione socio-culturale ma una realtà quotidiana e che coinvolgeva tutti i livelli della società. Se da un lato si intendeva preservare la tradizionale *laïcité* della nazione, nel rispetto del principio di uguaglianza e democrazia repubblicana, dall'altro, la presenza sul territorio di un gran numero di immigrati anche di seconda e terza generazione di religione islamica obbligava l'agenda politica ad affrontare il tema delle differenze multiculturali all'interno del criterio di uguaglianza.

I problemi in campo sollevati dal caso potrebbero così essere riassunti: **a)** crisi dei fondamenti del sistema educativo francese; **b)** crisi del principio filosofico della laicità; **c)** crisi dell'equilibrio tra il rispetto del diritto individuale a godere della libertà di coscienza e religione e la tutela di una sfera pubblica necessariamente (se si vuole essere coerenti con il principio di laicità) scevra da qualsiasi simbolo religioso. L'analisi di Benhabib (su cui la stessa opinione pubblica francese si è interrogata) prende in esame principalmente tre aspetti:

1) un capo (e un simbolo) di abbigliamento privato è riuscito a mettere in crisi i confini tra pubblico e privato. Ma ancora più straordinario è il fatto che questo simbolo (elemento di una identità privata), grazie alla stessa libertà riconosciuta alle ragazze dalla Repubblica, sia stato

---

[806] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 151.

[807] Come riportato dall'edizione di "la Repubblica" del 26 novembre 1994 «... Secondo la Pubblica istruzione, la "Circolare Bayrou" funziona nella direzione prevista, essendo ora 600 le ragazze che si presentano a scuola con il velo rispetto alle 2.000 dei primi giorni di apertura delle scuole». [Cfr. l'articolo: *Non si tolgono il chador sospese in Francia 16 alunne*; disponibile on-line all'indirizzo: http://repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1994/11/26/non-si-tolgono-il-chador-sospese-in.html].

"proiettato all'interno della sfera pubblica". Questo processo di *iterazione democratica*, così come è interpretato da Benhabib, è stato avviato da un simbolo privato (introdotto a oggetto della sfera pubblica) e dalla libertà (di cui lo stesso Stato è garante) che viene utilizzata per accusare lo stesso di imparzialità e discriminazione:

> «Ironically, it was the very egalitarian norms of the French public educational system which brought these girls out of the patriarchal structures of the home and into the French public sphere, and gave them the confi dence and the ability to *resignify the wearing of the scarf*»[808].

2) Le manifestazioni di rivendicazione della propria identità religiosa e culturale si sono compiute all'interno dello "spazio scolastico" neutrale per eccellenza in quanto sede educativa pubblica e aperto alle differenze culturali più di ogni altro. Le ragazze coinvolte, come osserva Benhabib, hanno utilizzato «un simbolo della domesticità per guadagnare accesso alla sfera pubblica, mantenendo la modestia richiesta loro dall'Islam nel coprirsi la testa; ma al contempo hanno abbandonato la sfera domestica per diventare attori pubblici di uno spazio pubblico civile nel quale sfidavano lo stato»[809]. Secondo la filosofa di Yale un doppio errore è stato commesso nell'interpretazione del significato simbolico del comportamento delle ragazze sia da coloro che lo hanno letto come un semplice gesto di chi si ribella ad una situazione oppressiva, sia da parte di coloro che hanno riconosciuto una semplice rivendicazione della libertà religiosa.

3) Un altro paradosso appare il fatto che lo Stato francese abbia quasi finito per imporre un'uguaglianza, all'interno della sfera pubblica, superiore di quella richiesta dalle stesse ragazze le quali non sono "ascoltate" in questo acceso dibattito (*The girls' voices are not heard in this heated debate*)[810]. Infatti, si domanda Benhabib,

> «What exactly is the meaning of the girls' actions? Is this an act of religious observance and subversion, or one of cultural defiance, or of adolescent acting out to gain attention and prominence? Are the girls acting out of fear, out of conviction, or out of narcissism?»[811].

Ciascuna di queste motivazioni potrebbe essere alla base del loro agire ma, invece di incoraggiare una giustificazione delle proprie azioni attraverso "buone ragioni nella sfera

---

[808] «Ironia della sorte, sono state **le norme realmente egualitarie** in vigore all'interno del sistema scolastico pubblico francese che hanno portato queste ragazze fuori dalle strutture patriarcali della propria famiglia e le hanno spinte all'interno della sfera pubblica francese e, allo stesso tempo, **hanno dato loro sia la fiducia che l'opportunità di *dare un nuovo significato all'utilizzo del foulard***». (Mia la trad.) [Benhabib S., *The Return of Political Theology - The Scarf Affair in Comparative Constitutional Perspective in France, Germany and Turkey*, op. cit., p. 459].

[809] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 150.

[810] Benhabib S., *Reclaiming Universalism - Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, op. cit., p. 147.

[811] «Qual è stato esattamente il significato che le ragazze hanno dato alle loro azioni? È stato un atto di osservanza religiosa, di ribellione o un gesto di sfida culturale, oppure una provocazione adolescenziale al fine di ottenere attenzione e notorietà? Sono azioni che hanno origine dalla paura, dalla convinzione o da un sentimento di narcisismo?». (Mia la trad.) [Ivi, p. 146].

pubblica" (*good reasons in the public sphere*) al fine di comprenderne le più profonde motivazioni e favorire un dibattito più profondo, soprattutto tra le nuove generazioni, sul reale significato dell'essere cittadini musulmani all'interno di una Repubblica *laica* (*what it means to be a Muslim citizen in a laic French Republic?*) i loro comportamenti sono stati più semplicemente criminalizzati e penalizzati (... *penalizing and criminalizing their activities*) [Benhabib 2004, p. 147].

Il senso più profondo della riflessione di Benhabib è incentrato proprio su questo punto: la reale comprensione del gesto delle ragazze e il suo significato. Se ci fosse stata l'intenzione da parte delle istituzioni statali, dei critici e dell'opinione pubblica di andare ad analizzare questo aspetto probabilmente anche il parere del Consiglio di Stato, così come le disposizioni della Circolare Bayrou, di proibire agli studenti di *esibire* **segni di appartenenza religiosa** (*aux élèves* ***d'arborer*** *les signes d'appartenance religieuses*) che abbiano un carattere ostentatorio (***caractère revendicatif***), avrebbero avuto la possibilità di essere ri-considerate e ri-definite.

Anche se, per la filosofa di Yale, le norme devono avere origine da processi discorsivi pubblici, inseriti all'interno di procedure istituzionali politico-giuridiche, in questa vicenda francese del "velo"

> «the legitimacy of the law is not at stake in this example; rather it is the *democratic legitimacy* of a lawful but, in my view, unwise and unfair decision that is at stake»[812].

I nuovi strumenti del paradigma democratico, che hanno nei processi di *iterazione democratica* e nella politica *giusgenerativa* un nuovo orizzonte, puntano attraverso il riconoscimento di un sistema dei "diritti", all'interno di tutte le democrazie costituzionali, a dar voce agli "esclusi" (donne, immigrati, minori e richiedenti asilo) e contribuiscono all'inclusione di questi ultimi all'interno della sfera pubblica. Per un universalismo che Benhabib, a differenza di Hegel, definisce "concreto" (*concrete universalism*) e carico di "tensione dinamica" (*dynamic tension*) e "dinamicità relazionale" (*dynamic relationship*).

In una recente intervista, apparsa sul sito della Rivista on-line Reset-DOC (Dialogues on Civilizations) il 29 maggio 2013, Seyla Benhabib così si esprime su questo tema:

> «Rights require interpretation or what I call iteration in a specific context [...] "I am also a human being and claim rights for myself", this is a process of democratic iteration [...]. The voices of those excluded get re-encluded in into the public sphere. First point is questioning the boundaries of the public sphere via invoking these Rights claims. Second point is that the subjectivity of the one who invokes a right for oneself, immediately also changes the hermeneutic of this right. When a woman becomes a subject of rights or a person legally political meets and enters into the public sphere [...]. So sexual violence, rape, abortion, sexual violence in marriage, all these issues are considered part of private life and do not consider fundamental as they are "subjects of rights" that come into the

[812] «Non è in gioco la legittimità della legge, in questo esempio empirico (the French 'scarf affair', N.d.T.), piuttosto è in discussione la *legittimità democratica* di una decisione che dovrebbe essere coerente alla norma ma, che in realtà, a mio avviso, è avventata e ingiusta». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 147].

> public sphere. So what changes is not only who is speaking but also what is been spoken about»[813].

Nel dibattito democratico, osserva Seyla Benhabib, il dialogo e l'ermeneutica giuridica (*legal hermeneutic*)

> «are enhanced through the repositioning and rearticulation of rights in the public spheres of liberal democracies. The law sometimes can guide this process, in that legal reform may run ahead of popular consciousness and may raise popular consciousness to the level of the constitution; the law may also lag behind popular consciousness and may need to be prodded along to adjust itself to it. In a vibrant liberal multicultural democracy, cultural-political conflict and learning through conflict should not be stifled through legal maneuvers. The democratic citizens themselves have to learn **the art of separation** by testing the limits of their overlapping consensus»[814].

L'arte della separazione non si riferisce qui solo alla distinzione tra il significato originale dei principi costituzionali (insieme ai fondamenti sottesi ad una norma) e le conseguenze della iterabilità ma anche alla separazione tra il Sé (inteso come soggetto con capacità morali e narrative) e gli effetti iterativi che questo subisce. Ai principi universali è affidato il compito di garantire anche l'integrità del Sé.

In *The Politics of Iterability: Benhabib, the Hijab, and Democratic Iterations* (2011) Lasse Thomassen (Queen Mary University of London), soffermandosi sul concetto di "separazione", osserva che:

> «Shielding the universals from the effects of iterability happens by separating the universals from the iterations, thereby doing away with the mutual articulation between

[813] «I diritti richiedono sempre un'interpretazione o, più precisamente, ciò che io definisco "iterazione" all'interno di un contesto specifico. [...] . "Anche io sono un essere umano e rivendico per me stesso i diritti umani", questo è un processo di iterazione democratica [...]. Le voci di quelli esclusi ottengono una re-inclusione nella sfera pubblica. Il primo punto in discussione sono i confini della sfera pubblica e l'esigenza di poter affermare i diritti. Il secondo punto è che la soggettività di chi invoca un diritto per se, cambia immediatamente anche l'ermeneutica di questo diritto. Quando una donna diventa un soggetto di diritti o un soggetto politico legalmente riconosciuto il suo diritto è riconosciuto ed entra a far parte della sfera pubblica [...]. Così le violenze sessuali, lo stupro, l'aborto, la violenza sessuale nel matrimonio, tutte queste tematiche sono considerate come parte della vita privata e non ritengono fondamentale come, anche in questi casi, gli individui coinvolti siano "soggetti di diritti" che entrano all'interno della sfera pubblica. **Ciò che cambia non è solo chi sta parlando (immigrati, richiedenti asilo, stranieri, N.d.T.) ma anche cosa è stato detto in merito, di cosa si sta parlando**». (Mia la trascrizione da video e la trad.). [Benhabib S., *Interactive universalism and the rights of others* , (Part 1/2); Reset-DOC (Dialogues on Civilizations) - Seyla Benhabib at Istanbul Seminars 2011 - Bilgi University, Santralistanbul; intervista di Nina zu Fürstenberg pubblicata on-line il 29 maggio 2013. Il video è disponibile on-line ai seguenti indirizzi: http://www.resetdoc.org/story/00000022249/ e https://www.youtube.com/watch?v=prS1In2Z8WU]. Su questo tema si veda anche la domanda n. 10 della nostra intervista inserita in Appendice.

[814] «... Si potenziano attraverso il ri-posizionamento e la ri-articolazione dei diritti all'interno della sfera pubblica delle democrazie liberali. A volte la giurisprudenza può essere una guida per questo processo, dal momento che una riforma giuridica potrebbe precedere la volontà della coscienza popolare ed innalzarla a livello della costituzione. Al contrario, la legge potrebbe anche seguire la coscienza popolare e avere bisogno di essere da questa pungolata affinchè la prima si adegui alle sue prerogative. In una vivace democrazia liberale multiculturale, il conflitto politico-culturale e i processi di apprendimento che ne derivano non devono essere soffocati per mezzo di manovre giuridiche. Gli stessi cittadini democratici devono acquisire consapevolezza e imparare **l'arte della separazione**, scandagliando i limiti del proprio consenso per intersezione». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 151]. Benhabib riprende il concetto di "separazione" da: Walzer M., *Liberalism and the Art of Separation* di [Political Theory, Vol. 12, n. 3 (1984), pp. 315-330].

> universality and diversity. This separation also marks Benhabib's view of the place of culture in constitutional democracies, where she talks of "the art of separation"»[815].

La separazione qui si riferisce alla separazione tra i diritti e i beni, tra elementi essenziali costituzionali e le particolarità culturali e, indirettamente, tra Stato e Chiesa (Cfr. Benhabib 2004, p. 160; Benhabib 2010, pp. 452-453)[816]. L'affermazione di Benhabib, continua Thomassen, suggerisce che dovremmo pensare alla separazione, "non come un dato di fatto, ma come qualcosa da fondare e stabilire attraverso processi iterativi aperti" (*not as a given, but as something to be established through open-ended iterative processes*) [Thomassen 2011, p. 136]. La distinzione tra diritti e beni infatti deve essere inquadrata all'interno della cornice della lotta politica, ed è per questo che i temi che toccano l'inclusione sono demandati a processi iterativi.

Il soggetto, inserito all'interno di un mondo concreto, si forma attraverso le relazioni sociali e, come scrive Benhabib,

> «autonomy is not autarchy but rather the ability to distance oneself from one's social roles, traditions, history, and even deepest commitments and to take a universalistic attitude of hypothetical questioning toward them»[817].

L'unità del sé consiste nella sua capacità di raccontare una storia:

> «In the language of narration it is not what the story is about that matters but, rather one's ability to keep telling a story about who one is that makes sense to oneself and to others»[818].

[815] «La protezione degli universali dagli effetti della iterabilità si realizza attraverso la separazione degli universali dalle iterazioni, in tal modo viene abolita l'articolazione reciproca tra universalità e diversità. Tale separazione rappresenta anche il punto di vista di Benhabib secondo la quale **nella separazione vi si può vedere quel luogo culturale all'interno delle democrazie costituzionali**, che lei definisce appunto "arte della separazione"». (Mia la trad.) [Thomassen L., *The Politics of Iterability: Benhabib, the Hijab, and Democratic Iterations*, in Polity, Vol. 43, n. 1 (2011), p. 136 (pp. 128-149)].

[816] «Today we are witnessing the worldwide growth of religious fundamentalisms and the intense challenge to one crucial aspect of the modernization process in particular: the separation between religion and politics, between theological truths and political certitudes. The everfragile walls of demarcation between religion and the public square have become increasingly porous. Certainly, this phenomenon is most strikingly observed with the rise of political Islam, which not only challenges the separation of religion from politics but which threatens the very boundaries of Muslim nation-states altogether, in the name of the call to '*Dar-ul-Islam*' (the domain of Islam) to prevail over '*Dar-ul-Harb*' (the domain of the infidels)». («Oggi stiamo assistendo alla crescita, in tutto il mondo, di fondamentalismi religiosi intesi come un aspetto cruciale della sfida al processo di modernizzazione, in particolare la riflessione si sta spostando sulla separazione tra religione e politica, tra verità teologiche e certezze politiche. Il muro di demarcazione, sempre fragile, tra religione e sfera pubblica è diventato sempre più poroso. Certamente, questo fenomeno è osservato, in maniera sconvolgente, con l'ascesa dell'Islam politico, che mette alla prova non solo la separazione della religione dalla politica, ma che minaccia gli stessi confini di quegli stati-nazione completamente musulmani in nome di quell'invito "Dar-ul-Islam" (il dominio dell'Islam) che ha come obiettivo finale quello di prevalere sul "Dar-ul-Harb" (il dominio degli infedeli)»). (Mia la trad.) [Benhabib S., *The Return of Political Theology*, op. cit., pp. 452-453].

[817] «L'autonomia non è autarchia, ma piuttosto è la capacità di prendere le distanze dai propri ruoli sociali, dalle proprie tradizioni, storia, e anche dai vincoli più profondi per assumere un atteggiamento universalistico che ci pone verso gli altri con un ipotetico interrogativo». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Sexual Difference and Collective Identities - The New Global Constellation*, in Signs, Vol. 24, n. 2 (1999), pp. 353-354 (pp. 335-361)]. Già in *Critique, Norm and Utopia - A Study of the Foundations of Critical Theory* (Columbia University Press, New York 1986) Benhabib aveva affrontato il tema dell'autonomia identitaria.

Sulla dimensione comunicativo-relazionale dei soggetti *narranti* Giacomo Marramao (Università degli Studi di Roma "Tre") osserva acutamente che una

> «ragazza islamica della banlieu parigina - per fare l'esempio più ovvio, ma anche più drammaticamente ravvicinato - non sarà magari capace di argomentare la propria scelta (più o meno libera) di indossare il velo, ma non per questo non sarà in grado di raccontare l'esperienza emotivo-razionale del valore che quella decisione comporta e le sue implicazioni esistenziali»[819].

3.2.3.1.3 - Le "buone ragioni" per affrontare la "minaccia" identitaria

Le tre ragazze coinvolte nella questione del "velo" (1989), Karima Debza (donna algerina e madre di tre figli) che non riesce a trovare lavoro a causa del "velo" che indossa (2003) e le "Marianne" (tredici donne islamiche di origine nordafricana e immigrate e figlie di immigrati) che nel 2003, all'interno di quel rinnovato spirito del "changing face of France", sono state scelte per rappresentare "Marianne" divenuta l'icona della Rivoluzione Francese con il quadro di Eugène Delacroix del 1830, cosa sono se non il simbolo di un processo di iterazione democratica e di ri-significazione culturale? La cultura è così importante che condiziona anche la priorità e la prospettiva dei bisogni di ciascuno. Diventa necessario, all'interno delle comunità liberaldemocratiche e multiculturali, imparare "l'arte della separazione"[820] ed in particolare: «We have to learn to live with the otherness of others whose ways of being may be deeply threatening to our own»[821]. Se apparentemente vietare l'utilizzo del velo, da parte delle autorità francesi[822], è

[818] «Nel linguaggio della narrazione ciò che conta non è la storia raccontata ma piuttosto **la propria capacità** di continuare a poter raccontare la storia di **chi si è** [su chi uno è (trad. letterale)] e che abbia un senso **per se stessi** e per gli altri». (Mia la trad.) [Ivi, p. 34].

[819] Marramao G., *La passione del presente - Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 83.

[820] Cfr. Walzer M., *Liberalism and the Art of Separation*, in Political Theory, Vol. 12, n. 3 (1984), pp. 315-330. Secondo Walzer l'arte della separazione resta una caratteristica importante del liberalismo contemporaneo. Il suo scopo è indagare come ciascun individuo: «... Within his or her own circle - is literally unattainable. The individual who stands wholly outside institutions and relationships and enters into them only when he or she chooses and as he or she chooses». («... all'interno del proprio ambiente, sia letteralmente inaccessibile. L'individuo si trova completamente al di fuori di istituzioni e relazioni e vi entra solo quando e come lui (o lei) lo sceglie»). (Mia la trad.) [Ivi, p. 324].

[821] «Dobbiamo imparare a convivere con l'alterità degli altri i cui modi di essere potrebbero essere una grave minaccia per noi». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 150].

[822] In ordine di tempo si vedano a) La Legge 2004-228 del 15 marzo 2004 che impone, agli studenti di tutte le scuole pubbliche, il divieto di esibire segni che possano far risalire all'appartenenza religiosa. È questa una legge di svolta perché con questa decisione il legislatore estende il principio di laicità anche agli "utenti del servizio pubblico" che rimangono privati cittadini. Infatti sin a quel momento tale principio riguardava edifici e dipendenti pubblici; b) La Circolare *Charte de la laïcté dans les services publics* (2007) che disciplina i diritti e i doveri tra la pubblica amministrazione, i servizi pubblici e gli utenti in merito alla laicità; c) Legge 2010-1192 (11 Ottobre 2010) che vieta di nascondere il volto all'interno di luoghi pubblici (un fenomeno sino ad allora eccezionale e non oggetto di una normativa specifica). È interessante notare come questa legge, prima di essere emanata, sia stata giudicata legittima dal Conseil Constitutionnel. L'intervento del legislatore, come evidenziato dall'Organo costituzionale, era motivato da una duplice ragione: a) la pratica di nascondere il volto da parte delle donne islamiche potrebbe diventare un concreto pericolo per la sicurezza pubblica; b) tale consuetudine non rispetta i principi costituzionali di eguaglianza e libertà della nazione francese rischiando, pertanto, di escludere tutte queste donne dalla vita sociale e di tenerle in una condizione di subordinazione. Così recita la Decisione

sembrato essere inizialmente il tentativo, da parte dello Stato, di "modernizzare i costumi arretrati" (*to modernize the "backward-looking" customs*) di un gruppo minoritario, questo atto normativo (paradossalmente) ha innescato un tale dibattito all'interno della sfera pubblica (significato del "velo"; autodifesa delle protagoniste che, allo stesso tempo, hanno dovuto ri-definire il significato delle proprie scelte; la scelta di indossare il "velo" nei luoghi di lavoro) e, come lo definisce Benhabib, un "movimento a cascata di iterazioni democratiche" (*intervention cascaded into a series of democratic iterations*) che quella stessa norma (al di là dei suoi principi) ha inevitabilmente subito una radicale ri-articolazione tanto che il voler rappresentare il volto di "Marianne" attraverso donne arabe immigrate e di religione islamica è stato un pubblico atto di "ri-significazione".

Le "iterazioni democratiche" rendono, per Benhabib, la democrazia e la cittadinanza più dinamica e sensibile alla condizione di coloro che inevitabilmente rimarrebbero esclusi. Ma Benhabib limita anche gli effetti della iterabilità: da un lato i **contenuti dei principi costituzionali universali** devono rimanere immutati, dall'altro il soggetto non ha più esclusivamente capacità argomentativo-razionali ma deve «altresì includere in sé la stessa dimensione narrativa» (Marramao 2008, p. 82) che implica capacità morali. Non è raro, come ci ricorda Marramao, che:

> «una narrazione o una messinscena si rivelino straordinariamente efficaci a trasmettere quella dimensione emotivo-razionale che sta in ultima analisi alla base di ogni norma o divieto, di ogni imperativo etico o assunto di valore»[823].

n° 2010-613 DC al punto V: «Le Conseil constitutionnel a ensuite recherché quelle était l'intention du législateur. Il a alors constaté qu'en adoptant les articles 1er et 2 de la loi, le législateur avait voulu répondre à l'apparition de pratiques, jusqu'alors exceptionnelles, consistant à dissimuler son visage dans l'espace public. De telles pratiques, selon le législateur, sont susceptibles de constituer dans certaines circonstances un danger pour la sécurité publique et méconnaissent les exigences minimales de la vie en société. Toujours selon le législateur, de telles pratiques placent les femmes dissimulant leur visage, volontairement ou non, dans **une situation d'exclusion et d'infériorité manifestement incompatible avec les principes constitutionnels de liberté et d'égalité**. Le législateur a ainsi complété et généralisé les règles interdisant de dissimuler son visage qui ont été mentionnées ci-dessus et qui étaient jusque là réservées à des situations ponctuelles à des fins de protection de l'ordre public». («Il Consiglio costituzionale, nell'esaminare quella che è stata la volontà del legislatore, ha rilevato che, adottando gli articoli 1 e 2 della legge, il legislatore avesse voluto rispondere alla comparsa di pratiche finora eccezionali come quella di nascondere il viso nello spazio pubblico. Tali pratiche, secondo il legislatore, possono costituire in alcuni casi un pericolo per la sicurezza pubblica e ignorare i requisiti minimi della vita nella società. Sempre secondo il legislatore, tali pratiche mettono le donne che nascondono il loro volto, intenzionalmente o no, **in una situazione di esclusione e di manifesta inferiorità incompatibile con i principi costituzionali di libertà e di uguaglianza**. Il legislatore ha in tal modo completato le norme, menzionate precedentemente, che in generale vietano di nascondere il proprio volto e che in passato erano riservate a situazioni specifiche come quella di tutelare l'ordine pubblico»). (Mia la trad.) [Décision du Conseil Constitutionnel n° 2010-613 DC - 7 octobre 2010, *Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public* (*Legge che vieta l'occultamento del viso all'interno dello spazio pubblico*), in Les Cahiers du Conseil Constitutionnel, Cahier n° 30, p. 5 (pp. 1-6). Il testo della Decisione è disponibile on-line all'indirizzo: http://www.conseil-constitutionnel.fr/decision/2010/2010-613-dc/decision-n-2010-613-dc-du-07-octobre-2010.49711.html e, nella versione PDF, all'indirizzo: http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/root/bank/download/2010613DCccc_613dc.pdf].

[823] Marramao G., *La passione del presente*, op. cit., p. 41.

Non sarebbe stato meglio - si domanda Benhabib -, anziché creare un clima di colpevolezza, permettere alle ragazze la pubblica esposizione delle motivazioni delle loro azioni, almeno all'interno della comunità scolastica e non solo all'interno delle comunità musulmane (se questo è avvenuto)? In tal modo si sarebbe promosso un pubblico dibattito nel quale le stesse studentesse sarebbero state "costrette" a dare giustificazioni delle prorpie azioni attraverso "**buone ragioni** nella sfera pubblica" (*have to learn to give a justification of their actions with "good reasons in the public sphere"*) [Benhabib 2004, p. 148].

Permettere la pubblica esposizione delle loro ragioni avrebbe inoltre consentito una più completa interpretazione dei loro gesti (*the interpretation of their own actions*) e, in merito all'*ostentazione* di determinati simboli religiosi, un diverso esito della decisione del Consiglio di Stato favorendo così una **"ri-articolazione" della norma.** Ma anche nel caso in cui tali soggetti non avessero avuto la possibilità, come ci ricorda Marramao, di "produrre" giustificazioni argomentative delle proprie azioni e della "propria cultura" avrebbero comunque avuto la capacità di:

> «*narrare* l'esperienza che di quegli stessi valori essi quotidianamente fanno: un'esperienza, con ogni evidenza, non solo razionale ma anche emotiva»[824].

Dare "buone ragioni nella sfera pubblica" e pretendere rispetto ed eguale trattamento per le proprie convinzioni religiose vuol dire anche assicurare pari rispetto per le credenze degli altri che hanno fedi diverse e, allo stesso tempo, porre le basi per iniziare una riflessione sull'istituzione, all'interno della cultura islamica, di una separazione fra Stato e religione (oggi più che mai auspicabile).

Come osserva Benhabib, l'ipotesi che il senso ultimo delle azioni delle studentesse sia stato quello di lanciare una "sfida religiosa" (*religious defiance*) allo stato laico,

> «constrains these women's own capacity to write the meaning of their own actions and, ironically, reimprisons them within the walls of patriarchal meaning from which they are trying to escape»[825].

Nell'ostinazione di Debza di indossare il "suo" velo c'è la richiesta di un reciproco riconoscimento dal momento che questo atto non viola (*infringe upon*) i diritti degli altri. Come riporta Benhabib:

> «"Because wearing the scarf [...] is so fundamental to who I am" (her own words are "it is a part of me"), "you should respect it as long as it does not infringe on your rights and

[824] Ivi, p. 83.

[825] «Vincola forzatamente la stessa capacità di queste donne di scrivere il significato delle proprie azioni e, per ironia della sorte, le re-imprigiona all'interno delle mura di quell'ideale patriarcale da cui stanno tentando di sottrarsi». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 148].

liberties." The wearing of the scarf is resignified as expressing an act of conscience and moral freedom»[826].

Il pensiero di questa donna di origine algerina sfida il principio del laicismo francese nella misura in cui il diritto alla libertà religiosa, di cui godono tutti i cittadini in egual misura, deve essere superiore al principio che regola la separazione tra religione e stato laico.

«"We have to educate the state not to fear us"»[827] è questa la conclusione di Debza che mette a nudo tutte le contraddizioni di un apparato repubblicano prigioniero di un laicismo ancora troppo ancorato alla contrapposizione tra apparati dello stato (laico) e istituzioni della chiesa cattolica.

Pare proprio che il voler agire all'interno dello spazio pubblico, da parte di persone con una cultura, una identità e una religione diversa dalla maggioranza, per affermare i simboli di questa diversità, abbia decisamente messo in crisi le tradizioni e la sfera pubblica repubblicana francese.

Non sarà, in definitiva, che il vero problema (e pericolo), al di là del principio di laicità sul quale si sono concentrate tutte le riflessioni di questo caso, compreso il parere del Consiglio di Stato, non sia legato alla concezione francese della cittadinanza che si sente minacciata dal fatto che gruppi minoritari esibiscano i segni delle loro identità particolari al fine di affermare la diversità del proprio Sé?

3.2.3.2 - L'apparente sentenza rivoluzionaria del caso giudiziario Shah Bano tra prescrizioni islamiche e diritto di famiglia

La signora Shah Bano Begum, una donna indiana madre di cinque figli, era sposata dal 1932 con il potente avvocato musulmano Mohammad Ahmed Khan e viveva a Indore, nel Madya Pradesh, India centrale. Nel 1975, dopo 43 anni di matrimonio, suo marito l'allontana di casa ripudiandola secondo la pratica islamica del cosiddetto "triplo *talaq*" (divorzio): è sufficiente che l'uomo dica per tre volte a sua moglie la parola *talaq*, perché questo diventi effettivo anche davanti alla legge, senza che alla donna venga garantito alcun diritto di replica e soprattutto alcuna garanzia di mantenimento economico. In quel momento, come accadeva a quasi tutte le donne musulmane indiane nella medesima situazione, Shah Bano rimaneva sola con i suoi cinque figli e senza un sostegno economico duraturo nel tempo. Nell'aprile del 1978,

[826] «"Dal momento che indossare il velo è così fondamentale per la mia persona" [le sue parole sono: "(il velo) è parte di me"], "voi lo dovreste rispettare nel miglior modo possibile dal momento che non limita i vostri diritti e le vostre libertà". L'utilizzo del velo è ri-significato come un atto espressivo della propria coscienza e della propria libertà morale». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 149].

[827] «Dobbiamo educare lo Stato a non avere paura di noi». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 149].

ribellandosi a questa prassi, Shah Bano, in base all'articolo 125 del Codice di Procedura Penale indiano, presenta al Pretore di Indore un'istanza contro il marito per richiedere gli alimenti per un ammontare di cinquecento rupie[828]. Dopo sette anni (1985) ottiene il riconoscimento al diritto di mantenimento da parte del suo ex-marito, ai sensi della sezione 125 del Codice di Procedura Penale (con il limite massimo di 500 rupie al mese) come qualsiasi altra donna indiana. Seppur tale sentenza non sia stata la prima a permettere che venisse concesso l'assegno di mantenimento ad una donna divorziata musulmana, il verdetto è interpretato dai media, dall'opinione pubblica e dalla comunità musulmana come un attacco all'ortodossia dell'Islam[829]. Il suo caso inizia a quel punto a fare scalpore in particolare all'interno della comunità musulmana.

Intanto nel novembre del 1978 Khan divorzia formalmente dalla moglie. Appena l'Alta Corte si pronuncia a favore di Shah Bano, l'ex marito, Ahmed Khan, provvede a fare ricorso contro Shah Bano ricorrendo alla Corte Suprema indiana sostenendo che Shah Bano ha cessato di essere sua moglie dal momento in cui si è risposato, di aver corrisposto (secondo il diritto musulmano) un assegno di sostentamento a partire da due anni prima (1976) della data in cui la ex-moglie aveva inoltrato la sua richiesta e che aveva versato tre mila rupie come controdote. Inoltre, ai sensi dell'articolo 127, comma 3, del codice di procedura penale Khan sostiene di non essere obbligato a pagare il mantenimento dell'ex moglie per un periodo superiore ai

[828] Nella sua istanza Shah Bano Begum si era appellate all'Art. 125 del Codice di Procedura Penale indiano in base al quale una donna musulmana divorziata può presentare domanda di mantenimento contro suo marito. Ai sensi di tale articolo, infatti, l'ex marito di una donna divorziata, qualora ella sia priva di risorse e non abbia i mezzi economici per garantire la propria sussistenza, deve provvedere al suo mantenimento finché la donna è in vita o fino a quando questa non si risposi. [«... If any person having sufficient means neglects or refuses to maintain - (a) his wife, unable to maintain herself ..., a Magistrate of the first class may, upon proof of such neglecter refusal, order such person to make a monthly allowance for the maintenance of his wife». («... Se chiunque abbia i mezzi sufficienti e trascura o rifiuta di mantenere - (a) la propria moglie, incapace di mantenere se stessa ..., un Magistrato di primo grado può, previa dimostrazione della negligenza di tale rifiuto, ordinare a tale persona di pagare un assegno mensile per il mantenimento di sua moglie»). (Mia la trad.) [Lo stralcio dell'art. 125 del Codice di Procedura Penale indiano è stato ripreso da: Ajani G., Pasa B., *Diritto comparato - Casi e materiali*, Giappichelli Editore, Torino 2013, p. 559].

«Lo stesso articolo dispone che in caso di inadempimento è prevista la sanzione del carcere fino a un mese o fino al momento dell'effettuato pagamento, se precedente. La materia del mantenimento è una materia appartenente al diritto civile. Come osservato da Saxena, questa disposizione del Codice di Procedura Penale è giustificata dal fatto che si è inteso trovare un rimedio a situazioni di indigenza che, potendo mettere a rischio la vita delle persone, richiedono una tutela più rapida di quella che potrebbe essere garantita da un costoso processo civile diretto ad accertare il diritto al mantenimento. L'art. 125 chiarisce anche che ai fini della sua applicazione il termine "wife" deve essere inteso come riferito anche a una donna divorziata». [Ibidem].

[829] Shah Bano per le donne musulmane indiane divenne un'eroina. La sua vittoria venne vissuta come un precedente che avrebbe rivoluzionato l'antica applicazione del "triplo *talaq*". Abolita da diverso tempo in Pakistan, Tunisia, Indonesia e Turchia, questa usanza era rimasta in vigore in India dove per ragioni di opportunità politica i Governi di Nuova Delhi, che si succedevano, non hanno mai voluto entrare in conflitto con i leader conservatori delle comunità islamiche per non perdere il loro prezioso appoggio elettorale. Fu questa la ragione, anche in questo caso, dell'intervento del governo di Rajiv Gandhi che propose il Muslim Women Bill (Protection of Rights on Divorce) che di fatto toglieva alle donne musulmane, la possibilità di ottenere protezione dall'articolo 125 del Codice di Procedura Penale contraddicendo la decisione della Corte Suprema indiana che consentiva l'applicazione dell'art. 125 anche alle donne musulmane indiane.

tradizionali tre mesi (*iddat*)[830]. Il contraddittorio verteva principalmente sulla possibilità di applicare l'art. 125 del Codice di Procedura Penale alle donne musulmane indiane. La Corte Suprema indiana non solo esprime parere favorevole sull'effettiva legittimità dell'applicazione del Codice all'interno delle comunità musulmane ma condanna l'ex marito di Shah Bano all'aumento dell'assegno di mantenimento da settanta a centotrenta rupie.

Il caso è emblematico perché la decisione della Corte va ben oltre questa decisione e mette in evidenza due problemi su cui riflettere: il primo è dato dal conflitto tra il diritto islamico (che si applica *ad personam*) e che finisce per limitare il diritto di mantenimento, e una "legge territoriale" che come tale è applicabile a tutti i cittadini presenti sul territorio. La Corte Suprema pronunciandosi a favore del "diritto territoriale" sul "diritto personale" affermava un principio e un diritto egualitario *universale* in quanto le donne di religione *musulmana* così come quelle appartenenti alle religioni *parsi*, *hindu*, *jainiste* o *cristiane* avevano diritto ad appellarsi all'art. 125 in quanto donne e non potevano esserne escluse perché appartenenti ad una religione: in quanto norma del Codice di Procedura penale, quindi generale, era preminente rispetto alle singole norme delle diverse comunità religiose che riguardavano i diritti personali.

A conferma di questo principio l'art. 125 si applica ad una moglie (compresa la donna divorziata) senza far nessun riferimento all'appartenenza religiosa. È interessante notare come uno dei principali motivi per il quale il Codice di Procedura Penale fu sottoposto a riforma, nel 1898, è stata la volontà politica di voler aumentare i diritti e le tutele per le donne musulmane che subivano passivamente il *divorzio unilaterale* previsto dal diritto islamico. La Corte, pur non volendo entrare nel merito di un diretto conflitto tra il diritto musulmano e la "norma territoriale", ha voluto distinguere tra la donna capace di mantenersi da sola e la condizione di colei che sarebbe andata incontro ad una situazione di indigenza[831].

[830] Tale articolo afferma che, se all'epoca del matrimonio era stata concordata una dazione in denaro alla moglie in forma di controdote (*mehei*), tale somma e il mantenimento della donna per tre mesi (*iddat*) sciolgono il marito da ulteriori obblighi, se ciò è quanto previsto dal diritto di famiglia (*personal law*) di una data comunità.

[831] L'art. 125 del Codice di Procedura Penale scaturiva dall'esperienza maturata all'interno dei tribunali coloniali che dovevano controllare l'indigenza e il vagabondaggio. La necessità di quella situazione storica, così come quella più recente della metà degli anni ottanta, era rimasta immutata: l'obiettivo prioritario era preservare l'ordine pubblico e non concedere il riconoscimento di qualsiasi diritto. Un primo Codice di procedura civile viene promulgato in India nel 1859 e nel 1882 viene sostituito da un nuovo testo che rimane in vigore sino al 1908. Nel 1860 viene approvato il Codice penale e l'anno successivo il Codice di procedura penale. Pur tenendo conto della particolarità della società e del territorio indiano le nuove norme «introdussero, dunque, grossi nuclei di diritto inglese. Tuttavia, nel processo di codificazione, i riformatori britannici non si limitarono unicamente a questa fonte di ispirazione, ma guardarono anche ad altre esperienze giuridiche che, nel continente europeo e quello americano, si erano sviluppate o si stavano sviluppando. Gli autori del codice penale dichiararono espressamente di essere stati influenzati, nella loro opera, dal codice penale francese e dal codice penale della Louisiana. [...] Questo considerevole lavoro di codificazione realizzato in India fu apprezzato anche all'estero. I codici indiani servirono da modello per altre parti dell'impero inglese ed anche la stessa Inghilterra prese a prestito talune disposizioni dello Indian General Clauses Act del 1868 per incorporarle nel suo Interpretation Act del 1889; l'arte di legiferare in lingua inglese beneficiò considerevolmente dello sforzo compiuto in India, aprendo, così, la strada a

Il **secondo** aspetto che va messo in evidenza è relativo alle premesse giuridico-sociali della decisione della Corte: a prescindere «dall'appartenenza a una maggioranza o a una minoranza, la cosa evidente è che esiste una grande disparità tra uomini e donne per quanto riguarda la disponibilità di risorse economiche. La società indiana è "male dominated" e alle donne è assegnato un ruolo subalterno, indipendentemente dalla classe sociale alla quale appartengono. La Corte osserva anche che il matrimonio, indipendentemente dal livello di istruzione della donna, comporta molto spesso che la donna rinunci alle proprie ambizioni per dedicarsi al benessere della famiglia, con ulteriore accentuarsi della posizione di debolezza economica e di dipendenza. Di conseguenza, sempre secondo la Corte, il diritto al mantenimento delle donne in situazione di debolezza economica sembra una questione di mera giustizia di genere e di diritti umani:

> «"recognised by persons belonging to all religions and it is difficult to perceive that Muslim law intends to provide a different kind of responsibility"»[832].

La Corte inoltre è convinta che, nel caso specifico, la Legge si sia discostata dal diritto personale musulmano per tutelare un diritto (evitare l'indigenza) superiore ad una prescrizione normativa di origine religiosa:

> «La *ratio* della norma individuata nel caso *Shah Bano* attraverso l'interpretazione dell'art. 125 è che il mantenimento serve a evitare situazioni di indigenza e mendicità. Le organizzazioni di donne musulmane che sono intervenute hanno contestato il fatto che in realtà questo fine viene perseguito non punendo il marito ma provvedendo per il mantenimento a carico di altri»[833].

Secondo Amartya Kumar Sen (economista e filosofo indiano, premio Nobel per l'economia nel 1998 - Harvard University) intervenuto sul caso Shah Bano, infatti, la Corte, oltre ad affermare la priorità dell'art. 125 sulla legge islamica sul divorzio[834], mette in evidenza la condizione di svantaggio delle donne in India appartenenti a tutte le comunità religiose e chiede una maggiore giustizia in questo ambito. A proposito delle differenze giuridiche tra le diverse comunità indiane acutamente Sen osserva che: mentre un musulmano può avere sino a quattro mogli, un indù è perseguibile per poligamia; le donne musulmane, secondo la legge islamica, in caso di divorzio, hanno meno garanzie rispetto a tutte le donne appartenenti ad altre comunità.

---

quel processo di "statutorification" che si è verificato in Inghilterra nel corso del XIX secolo». [Varano V., Barsotti V., *La tradizione giuridica occidentale - Testo e materiali per un confronto civil law common law*, Giappichelli Editore, Torino 2014 (5^ Ed.), pp. 533-534]. Sui codici e il sistema giuridico dell'India contemporanea si veda anche: Acquarone L., Annunziata F., Cavalieri R., Colombo G. F., Mazza M., Negri A., Passanante L., Rossolillo G., Sempi L., *Sistemi giuridici nel mondo*, Giappichelli Editore, Torino 2010.

[832] «Riconosciuto da persone appartenenti a tutte le religioni ed è difficile pensare che la legge musulmana possa fornire un diverso tipo di risposta». (Mia la trad.) [Ajani G., Pasa B., *Diritto comparato - Casi e materiali*, op. cit., p. 561].

[833] Ivi, p. 562.

[834] L'art. 125 del Codice di Procedura penale stabilisce che **una persona (in questo caso un marito) con mezzi economici adeguati deve preservare dalla miseria e dal vagabondaggio la propria moglie, i propri parenti, i figli minorenni, i figli adulti handicappati o i genitori anziani.**

La sentenza della Corte suprema indiana sul caso Shah Bano ha riportato alla ribalta il tema del "favoritismo", delle "leggi relative alla persona" e dei "privilegi speciali".

> «In primo luogo, - osserva Amartya Sen - se di favoritismo e di privilegi si tratta, va detto che difficilmente riguardano i musulmani in generale. L'ingiustizia semmai è compiuta contro le *donne musulmane*, più che contro gli *uomini indù*. Il punto di vista maschile e addirittura sessista di tali rivendicazioni politiche mi pare evidente»[835].

Secondo la Costituzione indiana le leggi fondamentali dello Stato devono seguire il principio dell'*uniformità*. Ma tale "uniformità" non è stata poi, osserva ancora Sen,

> «incorporata nella Costituzione e l'opzione dell'uniformità è rimasta soltanto un "principio direttivo della politica dello stato", *senza* che se ne preveda l'applicazione. Il principio chiedeva che "lo stato si sforzasse di garantire ai cittadini un Codice civile uniforme su tutto il territorio indiano". Come tutti i "principi direttivi" enunciati dalla Costituzione indiana, era ritenuto "fondamentale per governare il paese", si specificava che era "dovere dello stato applicarlo", ma non era "nel potere di alcun tribunale" farlo rispettare [*Costituzione dell'India*, art. 37]»[836].

È stato proprio grazie al processo Shah Bano (il diritto di una donna musulmana a godere di un trattamento economico migliore dopo il divorzio) che la Corte suprema ha inteso riaffermare il principio dell'*uniformità* e «ha anche lasciato trapelare il proprio disappunto per il fatto che il governo non si sia orientato verso un codice civile uniforme in linea con "l'ideale costituzionale" ("rimasto lettera morta")»[837]. Sarebbe assolutamente importante che le leggi civili siano uniformemente applicabili in maniera imparziale ai soggetti di tutte le comunità, i quali, secondo i principi di laicità riferiti alla persona, possono essere trattati in modo paritario all'interno delle stesse comunità religiose.

La Corte Suprema, in realtà, doveva pronunciarsi, da un lato, sul rapporto esistente tra articolo 125 e 127, comma 3, del codice di procedura penale e, dall'altro, su quello tra tale codice e il *personal law*. Il 23 aprile 1985, una sezione della Corte Suprema presieduta dal Chief Justice Chandrachud ha confermato la sentenza emessa dall'Alta Corte ed ha stabilito che l'articolo 125 del Codice di procedura penale prevale sul *personal law* ed è uniformemente applicabile a tutte le donne (comprese quelle musulmane). In questo modo la Corte subordinava non solo l'articolo 127, comma 3, del codice di procedura penale all'art. 125 dello stesso codice, ma anche il *personal law* al codice di procedura penale. Il giudice, inoltre, esortava il governo indiano ad applicare un Codice Civile uniforme in conformità all'articolo 44 della Costituzione[838].

---

[835] Sen A. K., *Laicismo indiano* (a cura di Armando Massarenti), Feltrinelli, Milano 1998, p. 34.
[836] Ivi, pp. 34-35.
[837] Ivi, p. 35.
[838] È interessante leggere la conclusione dei Giudici: «Before we conclude, we would like to draw attention to the Report of the Commission on marriage and Family Laws, which was appointed by the Government of Pakistan by a Resolution dated August 4, 1955. The answer of the Commission to Question No. 5 (page 1215 of the Report) is that "a large number of middle-aged women who are being divorced without rhyme or reason should not be

Nella sua decisione la Corte Suprema indiana non si limita solo a ribadire l'effettiva applicabilità dell'art. 125 del Codice di Procedura Penale per tutti i musulmani (mogli comprese) e a condannare Khan ad aumentare gli alimenti da settanta a centotrenta rupie ma, come osserva Benhabib, il senso della pronuncia va oltre, infatti:

> «il Presidente della corte, Chandrachud, avanza commenti sull'ingiustizia nei confronti delle donne di tutte le religioni, sull'importanza di approntare un codice civile comune, così come previsto del paragrafo 44 della Costituzione Federale Indiana, e sulle disposizioni del Shariat (il diritto ecclesiastico musulmano) riguardo agli obblighi di un marito verso sua moglie. Secondo la maggioranza degli interpreti, la Corte Suprema indiana avviò, così facendo, una serie di dibattiti tra le comunità musulmana e indiana, nonché tra "progressisti" e "fondamentalisti" all'interno della stessa comunità musulmana, gruppi di donne e leaders musulmani, e via dicendo»[839].

Come prevedibile i leaders della comunità musulmana (in particolare gli Ulama) contestarono la sentenza, affermando che essa rappresentava un atto di disprezzo nei confronti del diritto di famiglia della comunità musulmana, fondato sulla *Sharia*. La motivazione era, da un punto di vista religioso, semplice: dal momento che la *Sharia* deriva direttamente da Dio, la Corte (l'azione umana) non può né contrapporsi ad essa né tantomeno interpretarla. Le polemiche intorno a questa vicenda chiaramente andarono oltre il caso specifico del processo Shah Bano. Esse finirono per coinvolgere le problematiche legate alla convivenza e alla tolleranza religiosa, all'identità e all'unità della nazione indiana, al **pluralismo giuridico**[840] (in relazione ai diversi gruppi culturali e religiosi) e alle "gerarchie di potere" (*power hierarchies*) che, come ritiene

---

thrown on the streets without a roof over their heads and without any means of sustaining themselves and their children". The Report concludes thus: "In the words of Allama Iqbal, the question which is likely to confront Muslim countries in the near future, is whether the law of Islam is capable of evolution-a question which will require great intellectual effort...". For these reasons, we dismiss the appeal and confirm the judgment of the High Court. The appellant will pay the costs of the appeal to respondent, which we quantify at rupees ten thousand [...]. Appeal dismissed». («Prima di concludere, vorremmo richiamare l'attenzione sulla relazione della Commissione sul Matrimonio e il Diritto di Famiglia, che è stato nominato dal Governo del Pakistan con delibera del 4 agosto 1955. La risposta della Commissione all'interrogazione Numero 5 (p. 1215 del Rapporto) è che "un gran numero di donne di mezza età stanno per essere abbandonate dai mariti con un divorziare che non ha ragioni fondate e stanno per essere **gettate** per la strada senza un tetto sopra la propria testa e senza alcun mezzo di sostentamento per se stesse e per i loro figli". La relazione si conclude: nelle parole di Allama Iqbal, "La questione che rischia di confrontarsi con i paesi musulmani in un prossimo futuro, è se la legge dell'Islam è in grado di evolvere, una questione che richiederà un grande sforzo intellettuale...". Per queste ragioni, abbiamo respinto il ricorso e confermiamo la sentenza della High Court. Il ricorrente pagherà le spese del ricorso al convenuto, che si quantifica in rupie diecimila [...]. L'Appello è respinto»). (Mia la trad.) [Le motivazioni della Sentenza (Mohd. Ahmed Khan vs Shah Bano Begum and Others on 23 April, 1985) sono disponibili on-line all'indirizzo: http://indiankanoon.org/doc/823221/].

[839] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., pp. 128-129.

[840] Nell'ambito del diritto transnazionale che ha l'obiettivo di superare il diritto locale il *pluralismo giuridico* o *pluralismo normativo* fa riferimento a norme «provenienti da ordinamenti diversi e norme con fonti spesso difficilmente qualificabili come giuridiche; non più inteso come convivenza di ordinamenti con diverse strutture e tradizioni ma piuttosto di norme di fonti diversificate che originano situazioni particolarmente fluide e instabili». [Facchi A., *Pratica dei diritti umani e pluralismo giuridico nella ricerca antropologica*, in Ragion Pratica, n. 43 (2014), p. 563 (pp. 557-569]. Della stessa autrice si vedano: a) Facchi A., *I diritti nell'Europa multiculturale. Pluralismo normativo e immigrazione*, Laterza, Roma-Bari 2001; b) Facchi A., *I diritti umani di fronte al pluralismo normativo: riconoscimento ed effettività*, in Mancuso F., Preterossi G., Tucci A. (a cura di), *Le Metamorfosi del diritto. Studi in memoria di Alfonso Catania*, Mimesis, Udine 2013, pp. 325-335.

Ayelet Shachar (University of Toronto - Canada), sono presenti anche all'interno delle stesse comunità minoritarie[841].

La consuetudine delle singole comunità religiose[842] a prendere decisioni riguardanti norme in materia di matrimonio, divorzio e diritto di famiglia ha finito per creare un errato "accomodamento multiculturalista" che mette in evidenza il "paradosso di una vulnerabilità multiculturale" (*paradox of multicultural vulnerability*)[843] e impone alle donne un peso gravoso: insieme ad altri soggetti deboli della comunità, sono quasi costrette, come scrive Shachar, a compiere:

> «a choice between their rights as citizens and their group identities. This amounts to a choice of penalties. Either they must accept the violation of their rights as citizens in intragroup situations as the precondition for retaining their group identities, or they must forfeit their group identities as the price of state protection of their basic rights»[844].

Se, come spesso accade, le donne, oltre che subire un primo "livello" di oppressione «subjected to a second level of systematic maltreatment»[845], all'interno delle loro diverse comunità, cosa è meglio per loro, si domanda Shachar, scegliere di migliorare il loro *status* di genere o preservare la propria identità di gruppo? (Shachar 2000, p. 408). Il conflitto identitario è così un problema che si innesta all'interno della vita dei singoli membri del gruppo.

È un paradosso la cui soluzione potrebbe essere quella di creare "gerarchie giurisdizionali multiple" che secondo Benhabib può avere almeno tre opzioni di tipo istituzionale: a)

[841] «... A new postidentity politics approach should aim to dismantle **power hierarchies** not only between particular minority cultures and the broader society, but also within the minority cultures themselves». («... Un nuovo approccio di politica post-identitaria dovrebbe mirare a smantellare le **gerarchie di potere**, non solo all'interno del rapporto tra culture minoritarie e società maggioritaria, ma anche all'interno delle stesse culture minoritarie»). (Mia la trad.) [Shachar A., *The Puzzle of Interlocking Power Hierarchies - Sharing the Pieces of Jurisdictional Authority*, in Harvard Civil Rights - Civil Liberties Law Review, Vol. 35, n. 2 (2000), p. 406 (pp. 387-426)]. Della stessa autrice si veda anche: Shachar A., *On Citizenship and Multicultural Vulnerability*, in Political Theory, Vol. 28, n. 1 (2000), pp. 64-89.

[842] «È un grave errore estendere l'apparentemente innocua espressione *gruppi normatori* a comunità etniche, nazionali, razziali, tribali, e così via, che condividano una visione globale del mondo e puntino a un diritto che si basi su di essa. Ciò compendia gli errori dell'essenzialismo insito in tale concezione dei gruppi, che della condizione piuttosto rigorosa di "una condivisa visione globale del mondo" fa un tratto distintivo dei gruppi: per quale ragione i membri del medesimo gruppo etnico dovrebbero condividere una visione siffatta?». [Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 165].

[843] A parere di Benhabib una tesi da prendere in considerazione per quanto riguarda il rapporto tra i diritti delle donne e le pratiche multiculturali è stata proposta da Ayelet Shachar che mette in evidenza il "paradosso della vulnerabilità culturale" cioè: «la conseguenza inattesa di politiche statali benintenzionate mirate all'accomodamento culturale, le quali finiscono però con l'addossare alle donne e ai bambini dei gruppi un peso eccessivo [Shachar 2000, 386 ss.]. Shachar è principalmente interessata alle *comunità* o ai *gruppi normatori d'identità* (*nomoi* communities) e vede i gruppi religiosi come gruppi "che condividono una globale visione del mondo, la quale giunge a permeare la creazione di un diritto della comunità" [*ibidem*, 386 n. 8]». [Ibidem].

[844] «Una scelta tra i loro diritti di cittadini e le loro identità di gruppo. Ciò comporta l'accettazione di una violazione dei propri diritti: o si accetta che la precondizione necessaria, perché si possano mantenere le proprie identità di gruppo, è quella che i propri diritti di cittadini devono poter essere messi in discussione nel contesto di una situazione interna al gruppo, oppure si deve rinunciare a mantenere le proprie identità di gruppo in cambio della salvaguardia dei propri diritti fondamentali da parte dello stato». (Mia la trad.) [Shachar A., *The Puzzle of Interlocking Power Hierarchies - Sharing the Pieces of Jurisdictional Authority*, op. cit., p. 405].

[845] «Subiscono un secondo livello di maltrattamenti sistematici». (Mia la trad.) [Ivi, p. 408)].

l'accomodamento laico: ripartire equamente la facoltà di intervenire giuridicamente tra lo stato e le autorità delle comunità religiose ("gruppi normatori"). Il matrimonio potrebbe essere stabilito dall'autorità religiosa mentre l'autorità statale potrebbe occuparsi di separazioni e divorzi; b) *l'approccio del sistema duplice*: entrambe le parti, per separazione e divorzio, possono ricorrere sia alle autorità religiose che a quelle statali. Se una delle due parti presenta istanza per il divorzio civile l'altra si deve uniformare «rimuovendo tutti gli impedimenti religiosi a nuove nozze»[846]; c) *l'approccio dell'amministrazione congiunta* (che Ayelet Shachar definisce *joint governance*): dato che tutti sono contemporaneamente membri sia della propria comunità religiosa che cittadini della nazione di appartenenza e che ciascuna autorità gestisce e autorizza seguendo codici normativi diversi, per mezzo dei tribunali multiculturali

> «i membri di gruppi diversi potrebbero interagire l'uno con l'altro traducendo, interpretando e definendo in comune le risoluzioni delle varie dispute sulla base di tradizioni giuridiche dissimili»[847].

Tali problemi, ritiene Shachar, devono essere affrontati attraverso un'interazione "situazionale" tra due autorità diverse con margini di movimento giurisdizionale autonomi rispetto allo stato e ai gruppi "culturali protetti". L'auspicio della filosofa canadese, secondo Gianluigi Palombella (Scuola Superiore Sant'Anna - Pisa), è che questo processo trasformativo di interazione (*transformative accommodation process*) «consenta margini di manovra più definiti proprio ai leaders dei gruppi che, disponendo di una autorità anche esterna, possano interagire con la società allargata in modo più semplice ed efficiente, proprio nel risolvere questioni controverse e spinose»[848]. Seppur combattuto tra il senso di appartenenza allo Stato (con tutti i diritti di cittadino che ne discendono) e l'appartenenza al proprio gruppo è interesse dell'individuo mantenere una "identità duplice":

> «quella di cittadino, le cui prerogative siano universalmente coerenti e identiche a quelle di ogni altro membro della comunità statale, e l'identità di *group member*»[849].

Per Palombella però la questione non si può risolvere in una separazione tra "posizioni pubbliche" e "posizioni private"[850] perché i diritti umani non sono un semplice problema politico-razionale ma anche un problema etico correlato a diversità di tipo culturale e religioso e che una giustizia politica equidistante e neutra tende ad annullare. Proprio a causa della "vulnerabilità multiculturale" e della forte contrapposizione tra «diritti essenziali di cittadinanza

---

[846] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 169.
[847] Ibidem.
[848] Palombella G., *Dopo la certezza - Il diritto in equilibrio tra giustizia e democrazia*, Edizioni Dedalo, Bari 2006, p. 51.
[849] Ibidem.
[850] Come egli ritiene faccia Seyla Benhabib che si poggia sulla tesi rawlsiana dell'*overlapping consensus* che, nel liberalismo politico, tiene separate sfera privata e sfera pubblica.

liberal-democratica e le pratiche ataviche di gruppi religiosi»[851] questa distinzione tra pubblico e privato non può essere più sostenuta: gli individui, non più entità "monolitiche" (chiusi all'interno della propria cultura, religione, appartenenza politica) sono diventati "mobili" all'interno delle diverse e contrapposte comunità (*different communities*).

3.2.3.2.1 - Identità e autonomia della comunità o identità e autonomia individuale?

Sia il dibattito politico intorno a questo caso che le pressioni dell'opinione pubblica si fecero sempre più forti e le comunità musulmane con i loro leaders manifestarono contro la sentenza finendo per appoggiare le ragioni del ricco Mohammad Ahmad Khan. Il governo di Rajiv Gandhi dovette cedere alle proteste (anche a causa delle imminenti elezioni politiche) e nel febbraio del 1986 presentò al Parlamento un disegno di legge che proponeva di togliere, alle donne musulmane, la "protezione" dall'articolo 125 del Codice di Procedura Penale. Fu così approvato il *Muslim Women Bill* (Protection of Rights on Divorce) che annullava, al momento del divorzio, il diritto al mantenimento per le donne musulmane così come prescritto dall'art. 125. Si stabiliva che il marito avrebbe dovuto pagare sia l'ammontare della controdote (*mehr*), cioè le proprietà date all'ex moglie dai suoi genitori, dai suoi parenti e dagli amici prima e durante il matrimonio, con un'unica donazione il più possibile equa (così come stabilito anche dal Corano), sia provvedere per due anni al mantenimento dei figli e per tre mesi a quello dell'ex moglie (mantenimento per il periodo di *iddat*). La donna poteva solo far richiesta al magistrato di ordinare al marito di provvedere a questi obblighi.

Nel caso in cui la donna non fosse riuscita a mantenersi, il magistrato poteva ordinare ai suoi parenti, qualora essi fossero suoi eredi, di mantenerla. In alternativa, della donna avrebbe dovuto occuparsene il *Waqf board* o *Wakf* (Fondazione musulmana con scopi caritativi). Era possibile non tener conto dell'esenzione dall'applicazione dell'articolo 125 solo nel caso in cui il marito avesse acconsentito affinchè il loro caso fosse stato disciplinato dagli artt. 125 e 128 del Codice di Procedura Penale. Il disegno di legge fu approvato dalla *Lok Sabha* il 6 maggio 1986 e dal *Rajya Sabha* l'8 maggio 1986.

Sostanzialmente l'onere di sostenere la donna veniva rimesso nelle mani dei suoi parenti o del Consiglio del Waqf. La legge è stata da subito vista come una norma discriminatoria in quanto negava alle donne musulmane divorziate il diritto ad un mantenimento di base che per le donne di altre fedi era diventato un diritto secolare.

Il partito liberale, la sinistra e il movimento delle donne considerarono questa legge regressiva e lesiva della giustizia di genere e riuscirono a creare una grande mobilitazione.

[851] Ivi, p. 52.

Anche se il potere giudiziario continui a svolgere un ruolo importante in questo tipo di problematiche le iniziative legislative a favore della giustizia di genere e del diritto di famiglia sono state progressivamente abbandonate.

Nel tentativo di compensare le richieste e il potere delle comunità musulmane[852], i giudici della Corte Suprema, con la loro decisione, hanno voluto mettere in evidenza le difficoltà che nel tempo la nazione indiana ha incontrato nel redigere un Codice civile comune che superasse l'autonomia della comunità musulmana che aveva piena autonomia nelle decisioni su diritto di famiglia e diritto privato.

Il paradosso che osserva Benhabib sta nel fatto che le richieste di Shah Bano di un aumento degli alimenti (come previsto dall'art. 125) seguiva un "retaggio coloniale". Infatti l'art. 125 del Codice di Procedura Penale era il frutto della interpretazione della Shariat[853] in materia di diritto privato che i tribunali coloniali britannici avevano messo in atto. Nato inizialmente contro il vagabondaggio e al fine di tutelare l'ordine pubblico (cui proprio la Shariat musulmana intendeva porre rimedio), quell'art. 125 finiva per tutelare proprio le donne musulmane contro cui (ecco il paradosso) ora la stessa comunità musulmana si oppone e tenta di ridurne i diritti acquisiti.

Il *Muslim Women Bill* del 1986 inoltre rendeva la donna ulteriormente dipendente da una "struttura dominata dai maschi" e fortemente gerarchizzata tanto che l'indipendenza della donna divorziata all'interno di una «più ampia società civile e l'acquisto di una certa autonomia economica venne del tutto preclusa»[854]. Shah Bano, che dovette cedere alle pressioni della propria comunità religiosa e ritirò la sua istanza, attraverso il suo caso è riuscita a portare nella sfera pubblica la situazione di innumerevoli donne che sino a quel momento erano rimaste nel silenzio della loro vita privata. «Anche in questa circostanza - conclude amaramente Benhabib - le scaltre mosse multiculturaliste avevano prodotto la sconfitta delle donne»[855].

Il caso Shah Bano è stato una pietra miliare nella ricerca, da parte delle donne musulmane, della giustizia ed è stata la premessa per una battaglia politica sul diritto individuale femminile[856].

[852] Secondo la Shariat (il testo di diritto canonico musulmano che si basa sul Corano e che fissa alcune mansioni e sanzioni per i musulmani) le decisioni dei tribunali civili, in merito a diritto di famiglia, divorzio e sostentamento, dovevano essere prese tenendo conto di queste prescrizioni.

[853] È qui che a nostro parere è possibile leggere un processo di *iterazione* della norma a favore delle donne musulmane.

[854] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 130.

[855] Ibidem.

[856] Il caso Shah Bano ha fatto giurisprudenza come si evince dalle sentenze dei diversi processi che, successivamente, lo hanno citato: 1) Usman Khan Bahamani vs Fathimunnisa Begum and others del 19 Marzo 1990 presso l'Alta Corte di Andhra; 2) Md. Siddique Ali vs Mustt Fatema Rashid del 6 Febbraio 2007 presso l'Alta Corte di Gauhati; 3) All India Muslim Advocates Forum vs Osman Khan Brahamaini and others del 5 Marzo 1990 presso l'Alta Corte di Andhra. [È possible consultare i testi delle tre Sentenze citate, anche nella versione PDF, agli indirizzi on-line: 1) http://indiankanoon.org/doc/1082198/; 2) http://indiankanoon.org/doc/730620/; 3) http://indiankanoon.org/doc/222689/.

Per tali motivi sarebbe potuto divenire l'occasione per ampliare il dibattito sul rapporto tra cultura e religione e i limiti posti alla sfera privata dalle pratiche religiose della propria comunità di origine. Cosa è prioritario: preservare la cultura della propria comunità di appartenenza o tutelare una minoranza, che di quella comunità fa parte (in questo caso le donne), che ha lo scopo di re-interpretare e ri-modulare, attraverso differenti principi, quella stessa cultura?[857]. Ritorna qui una domanda cruciale posta da Zygmunt Bauman e che può sintetizzare il nocciolo della questione: «Cosa è più importante l'identità della comunità e la sua autonomia o l'identità dell'individuo e la sua autonomia?»[858].

Purtroppo, nonostante

> «le leggi che vietano la discriminazione basata sul sistema delle caste siano state modificate e poste sotto la giurisdizione dei tribunali indiani, la connotazione religiosa dello stato del diritto di famiglia che disciplina la sfera privata è stata mantenuta»[859].

All'interno dell'India multiculturale e democratica il caso ha messo in evidenza il delicato equilibrio tra sfera politica e sfera religiosa ma, allo stesso tempo, ha ribadito che le problematiche delle donne, all'interno di una mobilità globale sempre più frenetica, sono diventate oggetto di discussione da parte di Governi[860] e Organizzazioni internazionali e non sono più rinviabili. Così come non è più pensabile, soprattutto all'interno di determinate comunità religiose, di precludere loro il diritto all'istruzione, all'indipendenza economica, alla realizzazione individuale solo allo scopo di poter controllare e rimarcare i "confini comunitari".

Per concludere è interessante mettere in evidenza che nel 2004 la Rivista on-line "Peace Reporter" annuncia che la consuetudine del "*triplo* talaq" veniva scardinato: una regola difesa strenuamente per molti anni veniva messa in discussione proprio dalla massima autorità legale musulmana indiana [*All India Muslim Personal Law Board* (Aimplb)]. Le massime autorità deputate a interpretare la *Sharìa* (la legge coranica) avevano preso una decisione "storica":

> «Annunciando una campagna per scoraggiare la pratica del 'triplo talaq' e per promuovere al suo posto il modello del nikahnama, un contratto matrimoniale che prevede il ricorso a un darul quza, un giudice religioso, per la soluzione delle dispute matrimoniali. "Non possiamo abolire il 'triplo talaq', ma possiamo agire con forza per scoraggiarne l'uso e per incoraggiare invece la pratica della separazione non istantanea e unilaterale, bensì un procedimento mediato da un giudice che garantisca i diritti di entrambi i coniugi", ha spiegato il dottor Zeenat Shaukat Ali, membro dell'Aimplb. "Dobbiamo far capire alla gente che l'usanza del 'triplo talaq' non è prevista dalla legge

[857] Cfr. Das V., *Cultural Rights and the Definition of Community*, in Mendelsohn O., Baxi U. (a cura di), *The Rights of Subordinated Peoples*, Oxford University Press, Delhi 1994, pp. 117-158.
[858] Vecchi B. (a cura di), *Zygmunt Bauman - Intervista sull'identità*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 18.
[859] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 131.
[860] Si veda il caso della nuova Costituzione tunisina approvata il 26 gennaio 2014 cui Benhabib fa cenno nella nostra intervista (riportata integralmente in Appendice). Per la prima volta, all'interno della Costituzione di un Paese arabo e musulmano, è prevista sia l'uguaglianza tra uomo e donna che la libertà di coscienza. Ciò significa che non vi potrà più essere poligamia né ripudio e che l'eredità non sarà più regolata dalle leggi dell'Islam, che regolarmente assegnano la quota più rilevante del patrimonio agli eredi maschi. L'uguaglianza vuol dire altresì un passo importante verso la parità nell'ambito lavorativo per quanto riguarda la rappresentanza e la remunerazione.

coranica, che lo prevede solo come misura estrema di emergenza, e comunque obbligando il marito ad avere la giusta considerazione per le esigenze della ex moglie. Bisogna capire che quell'usanza è stata distorta dalla rigida cultura patriarcale della società indiana, e che ormai è giunto il momento di rivalutare i diritti delle donne". Questa svolta rappresenta una vera rivoluzione per decine di milioni di donne indiane e per l'intera comunità islamica dell'India (oltre centocinquanta milioni di persone), soprattutto se si tiene conto che i dotti islamici dell'Aimplb, assieme alla decisione sul divorzio, hanno stabilito anche l'abolizione delle leggi che fino ad oggi vietavano alle donne di ereditare la proprietà agraria familiare: un provvedimento importantissimo in una società agricola povera come quella delle regioni indiane settentrionali abitate dai musulmani. Shah Bano è morta dodici anni fa: oggi sarebbero in molti in India a doverle chiedere scusa»[861]

3.2.3.3 - Una breve riflessione sul caso dell'insegnante tedesca Fereshta Ludin

Nel caso di Fereshta Ludin (insegnante elementare del Baden-Württemberg di origine afghana ma di cittadinanza tedesca) che rivendicava il diritto ad insegnare con il capo coperto, la Corte Costituzionale tedesca mette in evidenza che, dal momento che l'atto di indossare il velo indicava una manifesta appartenenza alla "comunità religiosa islamica", questo comportamento indicava una "scarsa qualificazione" all'insegnamento nella scuola elementare ed entrava in contrasto con due diritti fondamentali: da un lato il diritto della stessa insegnante ad accedere a qualsiasi incarico pubblico su basi paritarie (Art. 33, par. 1, 2 e 3 della Legge Fondamentale dello Stato adottata dal popolo tedesco)[862], dall'altro limitava la sua stessa libertà di coscienza (Art. 4, par. 1 e 2 della stessa Legge)[863]. Pertanto un primo importante parere della Corte riguardava proprio il fatto che lo stesso comportamento dell'insegnante, nel voler indossare il

[861] L'articolo è disponibile on-line all'indirizzo: http://it.peacereporter.net/articolo/913/La+rivincita+delle+donne.

[862] «Artikel 33 *[Öffentlicher Dienst]*
(1) Jeder Deutsche hat in jedem Lande die gleichen staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten.
(2) Jeder Deutsche hat nach seiner Eignung, Befähigung und fachlichen Leistung gleichen Zugang zu jedem öffentlichen Amte.
(3) Der Genuß bürgerlicher und staatsbürgerlicher Rechte, die Zulassung zu öffentlichen Ämtern sowie die im öffentlichen Dienste erworbenen Rechte sind unabhängig von dem religiösen Bekenntnis. Niemandem darf aus seiner Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu einem Bekenntnisse oder einer Weltanschauung ein Nachteil erwachsen». («Articolo 33 *[Uguaglianza dei diritti politici dei Tedeschi che ricoprono il ruolo di funzionari pubblici].*
(1) Ogni tedesco ha, in qualsiasi Land, gli stessi diritti e doveri civici.
(2) Ogni tedesco ha, secondo le proprie attitudini, qualificazioni e specializzazioni professionali e parità di accesso agli uffici pubblici.
(3) Il godimento dei diritti civili e politici, l'ammissione ai pubblici uffici, così come i diritti acquisiti nella funzione pubblica sono indipendenti dalla confessione religiosa. Nessuno può essere discriminato a causa dalla sua appartenenza o non appartenenza ad una confessione o ad una ideologia»). (Mia la trad.) [*Legge Fondamentale per la Repubblica Federale Tedesca* (23 maggio 1949). Il testo in lingua originale della Costituzione tedesca è consultabile sul sito web ufficiale del Bundestag all'indirizzo on-line: http://www.bundestag.de/ftp/9000500.html]. Dopo più di quarant'anni la legge n. 36 del 23 settembre 1990 ha apportato alcune modifiche alla Legge Fondamentale in seguito all'unificazione politica delle "due Germanie" nel 1990.

[863] «Artikel 4 *[Freiheit des Glaubens und Gewissens]*
(1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.
(2) Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet».
(«Articolo 4 *[Libertà di opinione, coscienza e fede]*
(1) La libertà di opinione, di coscienza e la libertà di confessione religiosa e ideologica sono inviolabili.
(2) È garantito il libero esercizio del culto»). (Mia la trad.) [Ibidem].

velo, ne limitasse la sua stessa libertà di coscienza. Rigettato il ricorso, la Corte rinviò il problema al legislatore democratico (il Parlamento di ciascun Länd) al quale affida **il compito di motivare, su basi giuridiche, il divieto ad insegnare con il capo coperto.** Secondo la Corte la questione circa l'applicazione delle norme che regolano le questioni religiose all'interno delle scuole va definita seguendo i fondamenti del dettato costituzionale. La legge approvata in breve tempo dal Baden-Württemberg vieta di indossare il velo in tutte le scuole statali di ogni ordine e grado (come accaduto in Francia nel 2004) ma è interessante notare come i simboli religiosi dei cattolici e degli ebrei non sono menzionati dalla norma[864].

L'organo legislativo è sollecitato a tener conto e rispettare almeno quattro parametri: 1) la libertà di coscienza dell'insegnante; 2) la libertà di coscienza degli alunni; 3) il diritto e la libertà dei genitori ad educare i figli; 4) il dovere dello Stato a mantenere la sua neutralità in materia religiosa. La Corte, come nota Benhabib, pur riconoscendo il carattere fondamentale della libertà di coscienza e della parità di accesso agli uffici pubblici, «segnalava al legislatore democratico l'importanza del riconoscimento del pluralismo all'interno di una democrazia liberale. Nondimeno, la Corte non si considerò competente a intervenire positivamente a tutela di questo pluralismo, ma rimise la decisione alla legislatura provinciale» (Benhabib 2006, p. 159). L'apparente motivazione procedurale del rifiuto della Corte a prendere posizione su un terreno legislativo (in Germania i docenti, in qualità di pubblici ufficiali, devono sottostare ad una legislazione speciale prevista per il pubblico impiego) nasconde, a parere di Benhabib, una di carattere più sostanziale: può una donna, che con il suo indumento mostra la sua appartenenza alla tradizione di una specifica comunità, svolgere i compiti che lo stato tedesco gli ha affidato in qualità di funzionario? **È questo il dilemma fondamentale**.

Anche se l'insegnante godeva della cittadinanza tedesca e aveva superato tutte le prove necessarie per ottenere l'immissione nei ruoli dell'insegnamento, la sua volontà ad indossare il velo durante le ore di insegnamento rappresentava un significato culturale e religioso che era in forte contrasto con l'ideale che il popolo tedesco aveva dell'insegnante. Il vero ostacolo che, implicitamente, la Corte doveva superare era quello di salvaguardare, insieme alla libertà di coscienza e alla parità di accesso ai pubblici uffici per l'insegnante, la tutela di alunni e genitori e la neutralità dello stato.

Tali esigenze entravano in conflitto tra loro, un conflitto che allo stesso tempo era **implicito e pubblico** e **esplicito e privato**. Due facce della stessa medaglia (rappresentata dai diritti di cittadinanza rivendicati da Ludin): da una parte l'assicurazione per una sua completa tutela

[864] Sono sei i Länder che in Germania hanno adottato una legislazione che vieta di indossare agli insegnanti simboli di appartenenza religiosa: Baden-Württemberg, Brema, Baviera, Bassa Sassonia, Nord Reno-Westfalia e Saarland. Nei Länder di Berlino e di Hesse il divieto vale per tutti i funzionari pubblici. Il "velo integrale" (*ḥijāb, niqāb, burqa*) è vietato all'interno degli spazi pubblici in quasi tutti i Länder.

legislativa (in qualità di docente), dall'altra il diritto a mantenere la sua identità di donna musulmana praticante. L'atto della Corte di rinunciare formalmente ad una precisa decisione nasconde una scelta ben precisa: rimandare al legislatore democratico il compito di definire **i limiti** entro i quali sarebbe stato permesso di indossare un abbigliamento che manifestasse un credo religioso, voleva dire confermare implicitamente le aspettative (se non rivendicazioni) culturali e morali di alunni, genitori e dell'opinione pubblica. Per la Corte rimandare la decisione alla politica era stata la scelta più saggia e più naturale in considerazione del fatto che il legislatore può tener conto degli "umori" dell'opinione pubblica rispetto al compito più imparziale e neutrale che il Supremo organo di giustizia deve assumere. Infatti **nonostante le intenzioni riguardo alla neutralità dello stato rispetto alle credenze religiose** (Art. 4, par. 1) **nella realtà dei fatti le intenzioni del popolo democratico rimanevano quelle di salvaguardare la propria identità culturale**[865]**.**

La Legge Fondamentale afferma un concetto di "popolo tedesco", ben definito sia da un punto di vista sostanziale del "potere costituente" (Art. 20, par. 2 Legge Fondamentale)[866], sia da un punto di vista del potere legislativo, **esecutivo e giudiziario** che il solo popolo detiene e può delegare, attraverso le elezioni, a "organi speciali" (par. 2 del medesimo Art.).

[865] A proposito della questione del "Velo" in Francia e della laicità dello Stato, in un saggio del 2013 *L'autre: l'étranger - La figure centrale du discours de «guerre juridique» dans le débat français sur la laïcité (2004-2013)*, Stéphanie Hennette-Vauchez osserva che: «Come in ogni sfida posta dal pluralismo delle società contemporanee, la questione del *burqa* nella Francia del XXI secolo non è un problema dell'*Altro* (un problema *loro*), ma del *Noi*. Probabilmente, uno dei principali difetti del dibattito attorno alla questione del velo integrale, così come di quello che continua attorno al velo non integrale è quello di avere assunto la forma di un dibattito relativo all'Altro, allo straniero, e non quella di una messa in questione del rapporto tra il Noi e gli Altri (fatto che, tra l'altro, solleva a sua volta la questione dell'identità del "Noi" e degli "Altri")». [Hennette-Vauchez S., *L'autre: l'étranger - La figure centrale du discours de «guerre juridique» dans le débat français sur la laïcité (2004-2013)*; (trad. it. di Rita Fulco), *L'Altra: la straniera - Figura retorica centrale delle "guerre giuridiche" nel dibattito francese sulla laicità (2004-2013)*, in Ragion Pratica, n. 41 (2013), p. 482 (pp. 471-490)].
Di Stéphanie Hennette-Vauchez si vedano anche: a) Hennette-Vauchez S., *La femme, la burqa et l'Etat*, in Revue Raison Publique (2010), consultabile on-line all'indirizzo: http://www.raison-publique.fr/article317.html#nb46; b) Hennette-Vauchez S., *Derrière la burqa, les rapports entre droit et laïcité: la subversion de l'Etat de droit?*, in Koussens D., Roy O. (a cura di), *Quand la burqa passe à l'Ouest*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2013. Sul problema della neutralità dello Stato e dell'identità religiosa si vedano anche i recenti e interessanti saggi di Susanna Mancini (Università di Bologna) e Michel Rosenfeld (Yeshiva University - New York City): a) Mancini S., *Patriarchy as the Exclusive Domain of the Other - The Veil Controversy, False Projection and Cultural Racism*, in International Journal of Constitutional Law, Vol. 10, n. 2 (2012), pp. 411-428; b) Rosenfeld M., Mancini S., *Sotto il velo della tolleranza - Un confronto tra il trattamento dei simboli religiosi di maggioranza e di minoranza nella sfera pubblica*, in Ragion Pratica, Vol. 39 (2012), pp. 421-452; c) Mancini S., Rosenfeld M., *Unveiling the limits of tolerance: comparing the treatment of majority and minority religious symbols in the public sphere*, in Zucca L., Ungureanu C. (a cura di), *Law, State and Religion in the New Europe – Debates and Dilemmas*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 160-191.

[866] «Artikel 20 *[Grundsätze des deutschen Staates]*
(2) **Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus**. Sie wird vom Volke in Wahlen und Abstimmungen und durch **besondere Organe der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung ausgeübt**». («Articolo 20 *[Fondamenti dell'ordinamento statale e diritto di resistenza]*
(2) **Tutto il potere statale emana dal popolo. Esso è esercitato dal popolo per mezzo di elezioni** e di votazioni attraverso le quali investe, **organi speciali, di poteri legislativo, esecutivo e giudiziario**»). (Mia la trad.) [*Legge Fondamentale per la Repubblica Federale Tedesca* (23 maggio 1949), op. cit.].

Benhabib è convinta che:

> «Il diritto alla libertà di coscienza, nonostante le numerose affermazioni della neutralità dello stato rispetto alle convinzioni religiose e di altro genere, veniva dunque subordinato all'interesse del popolo democratico alla preservazione della propria identità e tradizione culturale»[867].

Questi ideali sono stati anteposti al diritto della libertà personale e di coscienza. Ciò ha evidenziato due dati di fatto: il **primo** è che nelle democrazie liberali nonostante sia continuamente ribadito, all'interno dei testi costituzionali e nelle norme del diritto, il rifiuto per qualsiasi discriminazione di razza, etnia, genere e religione, è ancora forte il legame tra la cittadinanza e l'identità culturale del popolo di appartenenza che appare sempre più chiuso nelle sue tradizioni culturali[868] (non è forse questa la manifestazione empirica della *società bene ordinata* teorizzata da Rawls?); il **secondo** riguarda la Corte che non ha avuto il coraggio di mettere bene in evidenza le differenze tra lo *status* di cittadinanza tedesca e l'identità culturale dei soggetti coinvolti nella vicenda perdendo l'opportunità di rimarcare la necessità di un reale pluralismo che sia accettato anche all'interno delle istituzioni democratiche.

Per Erhard Denninger (Goethe Universität – Frankfurt am Main) sembrerebbe che in questo caso l'atteggiamento della Corte sia stato quello che Habermas ha definito *patriottismo costituzionale* (espressione coniata da Dolf Sternberger nel 1979, in occasione del trentesimo anniversario della Legge fondamentale dello Stato tedesco):

> «Tale concetto definisce l'essenza delle idee e delle convinzioni, fondate sul diritto costituzionale, che gli appartenenti ad un popolo condividono unanimamente sulle istituzioni di un processo politico legittimato democraticamente, e sulla condizione legale dei cittadini che vi appartengono, condizione garantita sia nell'ambito costituzionale che in quello dei diritti umani. (Il popolo qui è inteso come il "demos" che si è dato una costituzione statale, non l' "ethnos" "cresciuto organicamente")»[869].

Secondo Habermas lo stato nazionale ha "due facce" una è quella rappresentata dalla nazione dei cittadini che, "essendo voluta", è «la fonte della legittimazione democratica»[870], l'altra è quella della nazione degli "appartenenti etnici" che «essendo innata - provvede all'integrazione sociale»[871] e aspira ad una inclusione socio-culturale. Per Habermas, dunque, i *cittadini*

---

[867] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 160.

[868] Non è un caso che nel Preambolo della *Legge Fondamentale* troviamo scritto: «Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen, von dem Willen beseelt, als gleichberechtigtes Glied in einem vereinten Europa dem Frieden der Welt zu dienen, hat sich **das Deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben**». («Cosciente della propria responsabilità davanti a Dio e agli uomini, animato dalla volontà di servire la pace del mondo in qualità di membro di eguale diritti in un'Europa unita, **il popolo tedesco ha adottato, in forza del suo potere costituente, questa Legge fondamentale**»). (Mia la trad.) [*Legge Fondamentale per la Repubblica Federale Tedesca* (23 maggio 1949), op. cit.].

[869] Denninger E., *"I diritti degli altri". Diritti dell'uomo e diritti del cittadino in conflitto tra loro*, in Baldini V. (a cura di), *Multiculturalismo*, Cedam, Milano 2012, pp. 77-78.

[870] Habermas J., *Die Einbeziehung des Anderen - Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996; trad. it., *L'inclusione dell'altro - Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 128.

[871] Ibidem.

costituiscono, in virtù della propria forza, un'associazione "politica di liberi ed eguali" e coloro giudicati

> «appartenenti etnici si ritrovano a nascere entro una comunità caratterizzata dalla stessa storia e dalla stessa lingua. Questa tensione tra l'universalismo di una egualitaria comunità giuridica e il particolarismo di una comunità storica di destino è costitutiva del concetto di stato-nazione»[872].

Lo stato-nazione è ancora fondato su quell'"ethnos" che comprende la cultura, la storia e la lingua propria di un popolo e «deve il suo successo storico al fatto di aver saputo sostituire i disgregati legami corporativi della società protomoderna con una solidaristica associazione civica»[873].

Il caso di Fereshta Ludin e le interpretazioni della Corte hanno dimostrato come il diritto di appartenenza ad uno stato attraverso la cittadinanza entra in conflitto con le diverse forme di identità etnoculturale. Anche all'interno delle democrazie liberali - conclude Benhabib -

> «la pretesa dei cittadini di svolgere le funzioni pubbliche per le quali sono qualificati e le loro rispettive identità etnoculturali non coesistono armoniosamente»[874].

Se si fosse avviato realmente quel processo democratico iterativo e re-interpretativo della norma ci si sarebbe accorti che la reale preoccupazione della Corte era di natura sostanziale e non procedurale: una donna che mostra chiaramente i simboli della sua appartenenza religiosa può adempiere alle funzioni pubbliche affidate dallo stato tedesco?

Si sarebbe così potuto affrontare il vero problema della questione: l'appartenenza ai ruoli del pubblico impiego dello stato non implica necessariamente un rapporto inscindibile cittadinanza/identità perché è questo che, in definitiva, ha impedito a **Fereshta Ludin di manifestare pubblicamente la propria appartenenza religiosa. Prima ancora che appartenente alla religione islamica doveva essere presa in considerazione la sua identità di insegnante pubblica.**

Ma, così come nel caso delle elezioni municipali dello Schleswig-Holstein (diniego a stranieri residenti di partecipare alle votazioni), dove la Corte, pur avendo messo in evidenza il conflitto tra la "non-appartenenza allo stato tedesco" e il diritto alla partecipazione democratica, non era riuscita a superare il modello classico della cittadinanza[875], anche in questo caso, il supremo Collegio,

---

[872] Ibidem.
[873] Ivi, p. 129.
[874] Benhabib S., *I diritti degli altri - Stranieri, residenti, cittadini*, op. cit., p. 161.
[875] Secondo tale modello tutti i diritti di partecipazione democratica sono strettamente legati all'appartenenza nazionale.

«mancò di articolare una robusta difesa costituzionale del pluralismo: questa avrebbe infatti implicato una differenziazione più chiara tra lo *status* della cittadinanza tedesca e l'identità culturale, etnica e religiosa degli individui coinvolti»[876].

3.3 - Il diritto cosmopolitico di Immanuel Kant e il cosmopolitismo federale auspicato da Seyla Benhabib

Dopo più di 60 anni dalla promulgazione della Convenzione sui rifugiati del 1951, la comunità internazionale continua a fare affidamento sulla sovranità e la sicurezza nazionale, quadro procedurale di riferimento all'interno del quale assicurare la protezione dei rifugiati[877]. Questa dipendenza dalla sovranità nazionale appare oggi svuotata del suo significato vista la crescente

[876] Benhabib S., *I diritti degli altri - Stranieri, residenti, cittadini*, op. cit., p. 160.

[877] «Refugees are of course, only one class of stateless persons. Today's refugees are primarily the product of civil internecine conflict rather than international wars. Nonetheless, the legitimacy of their claims on the protection of other states is founded in loyalties that supersede territorial allegiances and rest on humanitarian solidarity. Refugees have always embodied the cosmopolitan ideal; their appeal to humanitarian principles resonates with broader calls for global citizenship. Although cosmopolitanism is typically viewed in opposition to nationalism, the two are coimplicated and fundamentally related to each other. [...] The refugee does important conceptual work for citizenship, but the impact of the refugee condition responds to the evolving discourses of citizenship. The contemporary discourse of citizenship fluctuates between *nationality* and *humanity,* reflecting heightened attention to multiculturalism and globalization and the rhetorical strength of human rights. [...] From a cosmopolitan perspective, this inspiration to intervene and act on behalf of *unknown* suffering victims reveals the power of affective loyalties to the global polity. From a nationalist (albeit a communitarian) perspective, intervention is motivated by bonds of moral causation, cultural and/or religious affinities attachments that are more concrete than a universal commitment to humanity». («I rifugiati sono naturalmente, solo una classe di apolidi. Rifugiati di oggi sono principalmente il prodotto di un conflitto fratricida civile piuttosto che le guerre internazionali. Ciò nonostante, la legittimità dei loro crediti nei confronti della tutela di altri stati è fondata nella lealtà che sostituiscono alleanze territoriali e si fondano sulla solidarietà umanitaria. I rifugiati hanno sempre incarnato l'ideale cosmopolita, il loro appello ai principi umanitari risuona all'interno della cittadinanza globale. Nonostante il cosmopolitismo è tipicamente visto in opposizione al nazionalismo, i due concetti sono fondamentalmente correlati tra loro. [...] La condizione di rifugiato contribuisce all'importante processo evolutivo del concetto di cittadinanza, tanto che l'impatto della condizione di profugo va di pari passo con l'evoluzione dei discorsi sulla cittadinanza. I discorsi contemporanei sulla cittadinanza oscillano tra la *nazionalità* e l'*umanità*, riflettendo un'accresciuta attenzione al problema del multiculturalismo e della globalizzazione unitamente alla forza retorica dei diritti umani. [...] Da un punto di vista cosmopolitico l'aspirazione ad intervenire e ad agire a favore delle sofferenze di vittime *sconosciute* rivela quanto la politica a livello globale possa contribuire a che si diffonda una potente fedeltà emotiva. Dal punto di vista nazionalista (quantunque fosse un comunitario), l'intervento è motivato da legami di causalità morale, culturale e/o affinità di tipo religioso collegate a motivazioni più concrete che ad un impegno di tipo universale per l'umanità»). (Mia la trad.). [McKinley M. A., *Conviviality, Cosmopolitan Citizenship, and Hospitality*, in Unbound: Harvard Journal of the Legal Left, Vol. 5, n. 55 (2009), p. 63 (pp. 55-87). Il saggio è disponibile all'indirizzo: www.legalleft.org/pdfs/2009/3-conviviality.pdf]. Sul tema dell'identità culturale e di genere in rapporto al diritto d'asilo Michelle McKinley (University of Oregon - School of Law) ha scritto un interessante saggio: McKinley M. A., *Cultural Culprits*, in Berkeley Journal of Gender - Law and Justice, Vol. 24, n. 2 (2009), pp. 1-49. Disponibile il download del file dal sito della Social Science Research Network all'indirizzo: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1527092, oppure all'indirizzo: http://web.law.columbia.edu/sites/default/files/microsites/law-culture/files/2009-files/McKinley-paper-and-abstract.pdf.
Si veda anche: Buff R. I. (a cura di), *Immigrant Rights in the Shadows of Citizenship*, New York University Press, New York 2008.

forza che sta assumendo la "governance" globale e la forza dei movimenti per i diritti umani che Seyla Benhabib definisce "regime internazionale dei diritti umani"[878].

L'attuale rinascita di interesse per la cittadinanza cosmopolita offre un fondamento normativo, per esempio per lo *status* di rifugiato, alternativo all'offerta sui diritti garantita dall'attuale modello westfaliano. La cittadinanza cosmopolita è quindi fondamentale per ciò che Seyla Benhabib definisce "i diritti degli altri", la cui continua espropriazione rende sempre più povera l'istanza democratica. Benhabib infatti sostiene che:

> «... le crescenti incongruenze normative tra le norme internazionali sui diritti umani, in particolare se riferite ai "diritti degli altri" - migranti, rifugiati e richiedenti asilo -, e le affermazioni della sovranità territoriale sono le insolite caratteristiche di questo nuovo paesaggio»[879].

Una filosofia cosmopolitica, oggi, è più rispondente e congruente alle esigenze di una governance mondiale rispetto a realtà politiche e sociali legate all'arcaico modello westfaliano? Potremmo definire Benhabib un'universalista illuminata che anticipa la nascita di un ordine internazionale in cui la sovranità si riconcilia con i diritti umani attraverso la subordinazione graduale o la conformità del diritto interno dello stato ad una forma, eticamente superiore di legittimità prevista da questi ultimi. I risultati possono essere coerenti con l'idea kantiana di una "cittadinanza mondiale", all'interno di una federazione di stati repubblicani, che persegue una concezione di ospitalità universale e aspira ad una forma superiore di diritto positivo.

[878] «Il periodo successivo alla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani del 1948 ha visto l'emergere di norme internazionali di tutela dei diritti umani. L'attraversamento dei confini, in particolare da parte di rifugiati e richiedenti asilo, è ora soggetto a un regime internazionale dei diritti umani. Con regime internazionale dei diritti umani mi riferisco a una serie di regimi globali e regionali interrelati e sovrapposti, che comprende tanto i trattati sui diritti umani quanto le leggi internazionali consuetudinarie o diritto internazionale "soft" (un'espressione usata per indicare gli accordi internazionali che non costituiscono veri e propri trattati, e non sono quindi coperti dalla Convenzione di Vienna sul diritto dei trattati». [Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 6]. Il tema del regime internazionale dei diritti umani è stato particolarmente approfondito da David Jacobson (University of South Florida) e Gerald L. Neuman (Harvard Law School - Massachusetts). In particolare si vedano: a) Jacobson D., *Rights Across Borders - Immigration and the Decline of Citizenship*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1997; b) Jacobson D., Ruffer G. B., *Courts Across Borders: The Implications of Judicial Agency for Human Rights and Democracy*, in Human Rights Quarterly, Vol. 25, n. 1 (2003), pp. 74-92; c) Neuman G. L., *Strangers to the Constitution - Immigrants, Borders, and Fundamental Law*, Princeton University Press, Princeton 1996; d) Neuman G. L., *Human rights and constitutional rights: harmony and dissonance*, in Stanford Law Review, Vol. 55, n. 5 (2003), pp. 1863-1901.
Nel suo lavoro del 2003, Gerald Neuman elenca una serie di trattati ONU che costituiscono, a suo modo di vedere, la prova di un *regime internazionale dei diritti umani*: a) Convenzione Internazionale per l'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale (Conclusa a New York il 21 dicembre 1965); b) Patto Internazionale per la Difesa dei Diritti Civili e Politici; c) Patto Internazionale per la Difesa dei Diritti Economici, Sociali e Culturali (Conclusi entrambi a New York il 16 dicembre 1966); d) Convenzione per l'eliminazione di ogni forma di discriminazione nei confronti delle donne - CEDAW (Adottata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 18.12.1979); e) Convenzione contro la Tortura e altre pene e trattamenti crudeli, inumani o degradanti (Conclusa a New York il 10 dicembre 1984); f) Convenzione per la difesa dei diritti dell'Infanzia (Approvata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 20 novembre 1989).
La Convenzione di Vienna sul Diritto dei Trattati è consultabile, in lingua italiana, sul sito istituzionale della Confederazione Svizzera: http://www.admin.ch/opc/it/classified-compilation/19690099/201206150000/0.111.pdf.

[879] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 5.

Per Benhabib "cosmopolitismo" significa riconoscere che gli esseri umani sono persone morali che hanno il diritto di essere protetti dalla legge grazie ai diritti di cui godono. Il diritto giuridico a godere di diritti non è subordinato all'appartenenza ad uno stato o all'essere membri di una nazione ma in virtù del fatto che sono tutti esseri umani:

> «cosmopolitanism also suggests that national borders in the twenty-first century are becoming increasingly porous and that justice within borders and justice beyond borders are interconnected, even if conflicts can and do arise between the two. From the outset, this human rights-related cosmopolitan position gave rise in Jürgen Habermas's work to concerns with the the "inclusion of the other", regardless of national origins»[880].

Nonostante la globalizzazione il "potere coercitivo dello stato" non è intaccato anche se, allo stesso tempo, le politiche di giustizia sociale sono messe a rischio. Come ha osservato Nadia Urbinati (Columbia University - New York) il paradosso del nostro tempo pare sia proprio questo:

---

[880] «Il cosmopolitismo suggerisce anche che i confini nazionali nel XXI secolo sono sempre più "porosi" e che la giustizia all'interno dei confini così come quella al di là dei confini sono interconnesse tra loro e tra le due condizioni possono nascere dei conflitti. Fin dall'inizio, tale posizione cosmopolita correlata ai diritti umani ha dato origine, nel lavoro di Jürgen Habermas a preoccupazioni inerenti "l'inclusione dell'altro", a prescindere da quali fossero le origini nazionali». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Cosmopolitanism and Democracy from Kant to Habermas*, in Blätter für deutsche und Internationale Politik 6/2009, p. 65]. La versione in lingua inglese consultata nel presente lavoro è stata tradotta dal tedesco da Aingeal Flanagan nel Giugno 2012. Disponibile sul sito tedesco del "Goethe Institut" nella sezione *Magazine*, all'indirizzo:
http://www.goethe.de/ges/prj/map/mag/ute/en9507770.htm.
Questo saggio è stato scritto da Benhabib nel 2009 in occasione di una doppia ricorrenza: quella legata all'ottantesimo compleanno di Jürgen Habermas (al quale è dedicato anche *Claiming Rights across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty*, scritto nello stesso anno), e quella, di carattere più personale, relativa ai trent'anni trascorsi dal suo arrivo in Germania (autunno 1979), come borsista della Fondazione Alexander von Humboldt presso l'Istituto Max Planck di Starnberg diretto da Habermas. In questa circostanza Benhabib dichiara che sin dall'inizio ella ha considerato Habermas come una figura contemporanea di primissimo piano nel panorama della tradizione del cosmopolitismo. A tal proposito si veda il lavoro di Robert Fine e Will Smith, *Jürgen Habermas's Theory of Cosmopolitanism*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic theory, Vol. 10, n. 4 (2003), pp. 469-487.
Particolarmente interessanti e di strettissima attualità sono i contenuti della sezione *Magazine* del sito tedesco del "Goethe Institut". Il dibattito ruota attorno al tema su come viene avvertita oggi la democrazia ed in particolare il ruolo e il senso delle nuove forme di protesta e partecipazione politica: dalle rivoluzioni della primavera araba, a Occupy Wall Street negli USA, agli Indignados in Spagna. Tali fenomeni di protesta pacifici si sono sviluppatisi tra il 2010 e il 2011 sino alla più recente rivolta turca (maggio-giugno 2013) innescata dagli scontri di "Gezi park" a piazza Taksim nel distretto Beyoglu di Istanbul, e propagata anche ad Ankara e nelle principali città turche.
Nella sezione dedicata alle prospettive e alla vitalità democratica "Mapping Democracy" si discute infatti del futuro di una democrazia alquanto ambivalente: da un lato le manifestazioni per la libertà in paesi autocratici che testimoniano di una volontà di tornare ad essere protagonisti di una partecipazione attiva economica e sociale nel processo decisionale; dall'altro i problemi globali di natura economico-finanziario e sociale che mettono in risalto il disinteresse degli elettori e rischiano di togliere legittimità e sostegno politico ai governi nazionali eletti democraticamente. Tutto ciò apre al dibattito sulle nuove forme di partecipazione democratica e sul futuro delle stesse. Una frase di Goethe che è stata assunta come slogan nelle manifestazioni di Occupy Wall Street riassume bene il senso di queste rivendicazioni: "*None are more hopelessly enslaved than those who falsely believe they are free*" ("Nessuno è più schiavo di chi crede falsamente di essere libero"). La sezione "Mapping Democracy" si avvale dell'apporto e delle opinione di validi autori: attivisti, filosofi, registi e altri intellettuali provenienti dalla Germania e da altri otto diversi paesi che, conversando reciprocamente, discutono dei temi inerenti la democrazia creando una composta ma incisiva "agorà" di discussione. Tra questi vogliamo evidenziare la presenza di: Seyla Benhabib (politologa e filosofa americana); Ute Schaeffer (giornalista); Paul Nolte (storico); Ádám Nádasdy (letterato e linguista); Eszter Babarczy (storica della cultura e saggista); Mikhail Gelfand (ricercatore bio-informatico e oppositore politico); Oleg Nikiforov (editore e filosofo); Mikhail Kaluzhsky (editorialista e giornalista); Geraldine de Bastion (politologa e consulente internazionale); Benjamin Barber (politologo); Amador Fernandez-Savater (attivista politico del Movimento 15 maggio: M-15); Axel Honneth (filosofo).

> «La straordinaria *escalation* della globalizzazione economica e finanziaria rende gli stati meno democratici, riducendo la loro sovranità di decisione nelle scelte politiche più ampiamente e socialmente democratiche. Non rende però gli stati né obsoleti né più deboli. Questo paradosso ha indotto alcuni pensatori a sperare in qualcosa di più che una democrazia "inter-statale". Per esempio Thomas Pogge e Charles Beitz hanno proposto un coordinamento internazionale dotato di forza sufficiente a "interferire negli affari interni" degli stati, anzi a indebolirli»[881].

3.3.1 - "Cosmopolitismo" o "democrazia": alcuni interrogativi

Una prima riflessione dell'autrice americana parte da questo presupposto: il cosmopolitismo, visto sotto questo aspetto, è difficilmente compatibile con una qualsivoglia forma di democrazia perché se questa è ancora legata ad un *demos*, (inteso come una comunità politica circoscritta all'interno di confini)[882], ne consegue che

> «the citizen of a democracy is not a citizen of the world, but a citizen of a clearly defined political community, regardless of whether that community is a unitary state or a federal state, the "European Union" or a "confederation of states"»[883].

Ciò è ancora più vero quando la costituzione di una democrazia è legittimata dalla collettiva volontà del popolo. Nella Costituzione tedesca, infatti, la Legge Fondamentale, all'articolo 20 afferma: "tutta l'autorità dello Stato deriva dal popolo"[884]. Pertanto le domande che guideranno l'analisi di Benhabib in questa indagine potrebbero essere così riassunte:

[881] Urbinati N., *La mutazione antiegualitaria - Intervista sullo stato della democrazia*, (a cura di Zampaglione A.), Laterza, Roma-Bari 2013, p. 61. Della Urbinati si vedano anche i recenti: a) Urbinati N., *Lo scettro senza il re. Partecipazione e rappresentanza nelle democrazie moderne*, Donzelli, Roma 2009; b) Urbinati N., *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Donzelli, Roma, 2009; c) Urbinati N., *Democrazia rappresentativa. Sovranità e controllo dei poteri*, Donzelli, Roma 2010; d) Urbinati N., *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualista*, Laterza, Roma-Bari 2011.

[882] Il *demos* ha al suo interno regole chiare che regolano i rapporti tra l'interno e l'esterno. Nell'accettare lo stato di diritto il popolo democratico accetta implicitamente il paradosso democratico secondo il quale il sovrano democratico è sia l'autore che il destinatario della legge.

[883] «Il cittadino di una democrazia non è un cittadino del mondo, ma un cittadino di una comunità politica ben definita, indipendentemente dal fatto che la comunità sia uno stato unitario o uno Stato federale, sia l'Unione Europea o di una "Confederazione di stati"». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Cosmopolitanism and Democracy from Kant to Habermas*, op. cit., p. 65].

[884] Cfr. BverfG 83, 37, II, n. 3, p. 39. Questo tema è trattato più approfonditamente dall'autrice statunitense in: a) Benhabib S., *Who Can Be a German Citizen? Redefining the Nation*, in Benhabib S., *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, (The Tanner Lectures on Human Values); il saggio è stato presentato per la prima volta alla University of California - Berkeley, March 15-19, 2004, pp. 152-159 (pp. 113-166); b) Benhabib S., *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 13-80, trad. it. *Cittadini globali*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 93-102. In questi due scritti Benhabib mette a fuoco - come evidenzia Lidia Lo Schiavo (Università di Messina) - la distinzione tra «*demos* ed *ethnos* come elementi costitutivi della nazione democratica. Il *demos* può essere considerato come il "popolo di Stato" che si costituisce giuridicamente, dandosi una costituzione democratica - la forma istituzionalizzata assunta dalla moltitudine attraverso le regole del diritto - e slegando la legittimazione politica da riferimenti culturali pre-politici; l'*ethnos* rimanda invece ad una idea di "nazione di popolo", ad un macrosoggetto "naturale" (per discendenza di stirpe) considerato quale presupposto della stessa organizzazione statuale. Il riferimento all'una o all'altra definizione di popolo e di nazione costituisce il discrimine fondamentale nella definizione concettuale e politica di forme di convivenza interculturale». [Lo Schiavo L., *Migrazioni transnazionali, multiculturalismo, democrazia: prospettive normative e problemi empirici*, in Quaderni di Intercultura (Rivista del Dottorato di Ricerca in Pedagogia e Sociologia Interculturale - Università degli Studi di Messina), Anno II (2010), p. 12 (pp. 1-18). Disponibile on-line all'indirizzo:
cab.unime.it/journals/index.php/qdi/article/download/513/412].

a) è possibile una visione cosmopolitica della giustizia che non si ferma ai confini nazionali?

b) quale rapporto si instaura tra questo tipo di prospettiva e i confini "porosi" sui quali i rappresentanti del popolo hanno scarso controllo?

c) il diritto ad essere membri di una comunità politica organizzata rientra nel "diritto ad avere diritti" (così come è stato inteso da Hannah Arendt)?

d) è più corretto parlare di "cosmopolitismo" o "democrazia", contrapponendo le due visioni, o piuttosto, di "cosmopolitismo" e "democrazia", associandole?

e) qual è il legame tra norme cosmopolite, da un lato, e costituzionalismo democratico, dall'altro?

Scopo primario di Benhabib, in merito al problema inerente le norme cosmopolitiche, così come lei stessa dichiara, non è legato ad approfondire i fondamenti ontologici del diritto cosmopolitico, quanto il modo in cui tali norme, quale che sia il loro stato ontologico,

> «whatever their ontological status, can shape, guide, and constrain our political life, by creating new spaces for evaluative articulation and by extending our political imagination»[885].

Con riferimento alla tradizione greco-romana tra i due termini (*Kosmos* e *Polites*)[886], Benhabib riflette che c'è un chiaro conflitto e, come sostiene Montaigne, quando a Socrate è stato chiesto di dove fosse, egli non rispose "di Atene" ma "del mondo". Aveva infatti abbracciato l'universo come fosse la sua città. Se la città di Socrate è l'universo ed essere cosmopolita è per noi oggi il più alto livello di democrazia, la convinzione di Socrate è estremamente rivoluzionaria dal momento che per un greco la democrazia può essere raggiunta solo all'interno della città-stato. La realtà cosmopolita, pertanto, come ritiene Aristotele, non è rappresentata nella figura del cittadino ma in un diverso modo di essere[887].

Insieme ai termini "impero" e "globalizzazione", secondo Benhabib, "cosmopolitismo", seppur con dei distinguo[888], è diventata una delle parole chiave del nostro tempo. In particolare, in linea

---

[885] «**Possono influenzare, guidare e ostacolare la nostra vita politica, attraverso la creazione di nuovi spazi che apportino nuovi valori e possano estendere la nostra immaginazione politica**». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 126].

[886] Etimologia del termine "cosmopolitismo": «Deriv. da *cosmopolita* composto dalle parole greche *kosmos* "universo, mondo" e *politès* "cittadino"». [Battaglia S., "Voce: *Cosmopolitismo*", in Grande Dizionario della Lingua Italiana, UTET, Torino 1971, Vol. III, p. 888].

[887] I cinici, tra i quali Diogene Laerzio, concordano con questa conclusione e sostengono che loro non si sentono a casa in qualsiasi città, ma tutte gli sono ugualmente indifferenti. Il cosmopolita è un nomade senza una casa, vive in armonia con la natura e l'universo, ma non con la città-stato, dalla cui stoltezza egli prende le distanze.

[888] «For some, cosmopolitanism signifies an attitude of enlightened morality that does not place "love of country" ahead of "love of mankind" (Martha Nussbaum); for others, cosmopolitanism signifies hybridity, fluidity, and recognizing the internally differentiated and conflictual character of human selves and citizens, whose complex aspirations cannot be circumscribed by national fantasies and primordial communities (Jeremy Waldron). For a third group of thinkers, whose lineages are those of Critical Theory, cosmopolitanism is a normative philosophy for carrying the universalistic norms of discourse ethics beyond the confines of the nation-state (Jürgen Habermas, David Held, and James Bohman)». («Per alcuni, cosmopolitismo significa un atteggiamento di moralità illuminata che non antepone "l'amore di patria" all'"amore per l'umanità" (Martha Nussbaum); per altri, cosmopolitismo

con i teorici dell'etica del discorso, (a partire da Habermas) ella intende indagare il cosmopolitismo (inteso come filosofia normativa) a partire dall'ambito di applicazione discorsivo (*discursive scope*), un ambito che a suo parere non è stato ancora indagato in maniera approfondita.

Secondo l'autrice americana una seria indagine attorno alla democrazia deliberativa implica un'analisi del rapporto tra la formazione della volontà democratica e le norme cosmopolitiche. **Nello spazio pubblico le regole democratiche diventano permeabili a nuovi contesti semantici**, infatti le *iterazioni democratiche* «can lead to processes of public self-reflection as well as generating public defensiveness»[889].

Parallelamente si pone l'esigenza di ricomporre i diritti con le pratiche sociali e di recuperare un «pensiero altro» che definisca il ruolo del soggetto[890].

Ma in quale rapporto l'ambito discorsivo è connesso con le norme cosmopolitiche? Nella sua sintesi, la risposta di Benhabib è chiara ed efficace perché esprime la teoria dell'etica del discorso da un punto di vista morale universalistico:

> «it cannot limit the scope of the *moral conversation* only to those who reside within nationally recognized boundaries; it views the moral conversation as potentially including all of *humanity*»[891].

Le deduzioni di Benhabib si innestano nel discorso inerente il valore normativo e la legittimità delle norme cosmopolite: dovendo, all'interno di una conversazione morale, giustificare le mie azioni con valide ragioni (*justify my actions with reasons*), il rispetto per il mio interlocutore (l'*altro*) e il suo valore morale deriva dalla necessità di fornire a lui una valida giustificazione delle mie azioni (*a justification for my actions*). Infatti, a causa dell'indeterminatezza (*open-endedness*) dei discorsi di giustificazione morale, ci potrebbe essere:

---

significa ibridismo, fluidità, e riconoscimento del carattere internamente differenziato e conflittuale degli esseri umani e dei cittadini, le cui aspirazioni non possono essere limitate a semplici fantasie nazionaliste o proprie di comunità primordiali (Jeremy Waldron). Per un terzo gruppo di pensatori, le cui linee guida corrispondono a quelle della teoria critica, cosmopolitismo è una filosofia normativa finalizzata a portare, oltre i confini dello Stato-nazione, le norme universalistiche dell'etica del discorso (Jürgen Habermas, David Held e James Bohman»). (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism - Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, op. cit., p. 117].

[889] «... Possono portare a processi di pubblica auto-riflessione, oltre che generare una pubblica difesa». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 151].

[890] Cfr. Touraine A., *Il pensiero altro*, Armando Editore, Roma 2009.
Se la capacità di realizzazione dell'individuo è affidata infatti alla sua esperienza storica che vive nella società, la sua capacità di azione è affidata alla sua riflessività e alla sua libera capacità creativa. Secondo Anna Taglioli «l'individuazione permette di legare la prospettiva dell'individuo con quella della società, ovvero di giudicare e valutare forme di appartenenza e di identificazione tradizionali in relazione alla richiesta di diritti sociali e culturali, in questa direzione può
piegarsi alla richiesta individuale o spingersi verso la modificazione dell'ordine sociale a cui si chiede protezione e libertà per la realizzazione personale». [Taglioli A., *Il volto cosmopolita dell'Europa*, in Società *Mutamento* Politica, Vol. 1, n. 1 (2010), p. 198. (pp. 189-201)].

[891] «Essa non può limitare l'ambito della *conversazione morale* solo a coloro che risiedono all'interno dei confini nazionali riconosciuti; ma deve prendere in considerazione il principio che la **conversazione morale dovrebbe includere tutta l'*umanità***». (Mia la trad.) [Ivi, p. 118].

> «an inevitable and necessary tension between those moral obligations and duties resulting from our membership in bounded communities and the moral perspective that we must adopt as human beings *simpliciter*»[892].

Pertanto anche da un punto di vista universalistico e cosmopolitico le frontiere, comprese quelle dello Stato, hanno bisogno di una giustificazione morale. Ma le premesse essenziali dell'etica del discorso, che impongono di considerare tutti gli individui come esseri morali con i quali si condivide una **conversazione di giustificazione**, non dovrebbero essere applicate automaticamente all'ambito dell'appartenenza politica senza il sostegno di ulteriori elaborazioni o premesse (*further premises*). Queste sono da ricercarsi all'interno dell'approccio dell'etica del discorso attraverso il quale, secondo la politologa di Yale,

> «a discursive approach should place *significant limitations* on what can count as *morally permissible* practices of inclusion and exclusion, engaged in by sovereign polities»[893].

A questo punto Benhabib mette in evidenza un duplice dilemma che nasce dal rapporto tra *appartenenza* e *teoria del discorso*:

a) è proprio di tutte le forme di appartenenza, comprese le norme di cittadinanza, che coloro che devono sottostare a una determinata normativa non possono partecipare alla formulazione di tali norme ed in particolare non possono essere coinvolti quando sono in discussione criteri di esclusione. Le norme che regolano i criteri di appartenenza, pertanto, mettono in evidenza proprio la distinzione tra cittadini e non cittadini e colpiscono in particolare coloro che non sono membri distinguendo coloro che "sono dentro" da coloro che "sono fuori"[894]. Ciò dà origine ad un secondo dilemma:

b) dal momento che una teoria del discorso non può formulare alcun criterio di esclusione (... *it cannot articulate* any *justifiable criteria of exclusion*), secondo Benhabib, o una teoria del discorso è "irrilevante" per quanto riguarda l'appartenenza ad una comunità ben definita, oppure accetta le pratiche di esclusione, già in atto, come «*morally neutral* historical contingencies that require no further validation»[895]. In sintesi il nucleo del dilemma potrebbe essere così sintetizzato: la stessa **caratteristica propria della democrazia** che, al suo interno, accetta una "**chiusura moralmente giustificabile**" (*morally justifiable closure*), affinchè la sua comunità definita e delimitata possa continuare ad esistere, **non può essere ammessa dall'etica del discorso**. Benhabib tenta di risolvere questo nodo insistendo sulla necessaria separazione tra

---

[892] «Una inevitabile e necessaria tensione tra questi doveri e obblighi morali derivanti dalla nostra appartenenza a comunità circoscritte e la prospettiva morale che dobbiamo adottare in qualità di esseri umani *simpliciter*». (Mia la trad.) [Ibidem].

[893] «Un approccio discorsivo dovrebbe porre *significative limitazioni* a ciò che possono essere considerate come pratiche di inclusione ed esclusione moralmente ammissibili adottati dalle comunità politiche sovrane». (Mia la trad.) [Ibidem].

[894] Cfr. Benhabib S., *Cittadini globali - Cosmopolitismo e democrazia*, op. cit., p. 21.

[895] «Contingenze storiche *moralmente neutre* che non richiedono nessuna forma di validazione». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 119].

«the moral and the ethical, the moral and the political»[896]: è possibile trovare un punto di incontro tra l'aspetto morale, più universalistico e quello etico, più particolaristico? E ancora, si può trovare un punto di mediazione tra norme giuridico-politico e norme morali? Se fosse possibile una tale mediazione si realizzerebbe quell'universalismo dialogico che, come la stessa autrice dichiara in un'intervista del 2006, è ciò che più le interessa nella misura in cui, inteso in senso dialogico e "interazionale", il suo "universalismo" è un'idea regolativa:

> «un progetto che viene costruito attraverso la nostra narrativa e la narrativa del sè e dell'altro/a. Di conseguenza, il compito dell'universalismo è quello di permettere che l'altro/a racconti la sua propria narrativa, e per noi di arrivare ad una comprensione reciproca»[897].

Un universalismo "concreto e interattivo" attraverso il quale, come spiega Francesca Brezzi (Università degli Studi "Roma Tre"), «ciascuno può conoscere l'identità altrui e progettare la propria, solamente ponendosi in una condizione di ascolto partecipativo e partecipante»[898].

Il pensiero morale, riflette il filosofo inglese Richard Mervyn Hare (1919-2002), non trova la sua "oggettività" trasformando "questioni morali" in "questioni di fatto" (che condurrebbero ad un arido relativismo). L'oggettività va indagata nell'ambito del suo carattere "universale" condivisibile da ogni cultura:

> «Con "oggettività" non intendo "corrispondenza ai fatti" o qualcosa del genere: lascio tutto questo ai descrittivisti; è una strada senza via d'uscita. Con "oggettivo" intendo, piuttosto, "tale che chiunque rifletta in modo razionale e sia in possesso della conoscenza dei fatti non morali deve accettarlo". Se potessimo dimostrare che alcune asserzioni morali hanno questa proprietà, sarei soddisfatto. In questo senso, [...] sosterrò che possono esserci *prescrizioni* oggettive»[899].

Tutte le divergenze morali all'interno delle culture possono essere risolte attraverso "prescrizioni" oggettive verso cui tutti gli esseri razionali e morali (seguendo l'intuizione kantiana), possono convergere.

Evidente qui il riferimento alla dottrina kantiana sintetizzata nel rispetto universale per l'*altro*. In questo senso il rispetto che si ha verso l'altra persona (intesa come essere capace di essere "fine

---

[896] «La prospettiva morale e quella etica e la prospettiva morale e quella politica». (Mia la trad.) [Ibidem].

[897] Cfr. Fazio G. e Nicolini O., *Il racconto degli altri. L'universalismo dialogico di Seyla Benhabib*, (Intervista a Seyla Benhabib) in «*Il* Giornale *di* Filosofia», Rivista elettronica: www.giornaledifilosofia.net, Novembre 2006). [L'articolo è disponibile all'indirizzo: http://www.giornaledifilosofia.net/public/interviste.php?page=2].

[898] Brezzi F., *Piccolo manuale di etica contemporanea*, Donzelli, Roma 2012, p. 300.
«La categoria dell'interattività ritorna continuamente nei lavori di Benhabib che, come già accennato, affronta il tema delle identità culturali non in termini essenzialistici ma intese come "catene di relazioni sociali" da cui deriva un modello identitario fondato sul dialogo e sulla narrazione di sé agli altri» [Ibidem]. Il fondamento epistemologico delle identità culturali e, quindi, delle *catene* di relazioni sociali che ne conseguono, è da ricercare pertanto attraverso il dialogo e la narrazione, in uno scambio reciproco tra il *sé* e l'*altro*, il *sé* e gli *altri*. Nelle pratiche dei migranti e dei richiedenti asilo è fondamentale il ruolo della narrazione al fine di comprenderne identità e culture.

[899] Hare R. M., *Sorting Out Ethics*, Oxford University Press, Oxford-New York 1997; trad. it. (di Luciana Ceri), *Scegliere un'etica*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 176. Richard Mervyn Hare è stato uno dei più influenti filosofi inglesi del XX secolo. Infatti la sua teoria *meta-etica*, che ricerca l'oggetto della natura dei giudizi morali e del prescrittivismo universale, ha influito sulla filosofia morale per tutta la seconda parte del secolo scorso.

in sé") implica la capacità di ascolto della sua narrativa e comprensione delle sue espressioni e del suo linguaggio. Alla prospettiva del cosmopolitismo (seguendo le stesse tracce kantiane) è affidata la possibilità di risposta alle due precedenti domande[900].

È qui che Benhabib trova la soluzione: quel punto di mediazione tra le norme giuridiche e politiche e le norme morali è il cosmopolitismo: un "progetto filosofico di mediazioni" (*philosophical project as one of mediations*). Né totalizzante, né riduttivo nel cosmopolitismo è possibile rintracciare (seguendo la tradizione kantiana) il seme dal quale possono nascere quelle norme «that ought to govern relations among individuals in a global civil society»[901]. Le norme cosmopolitiche non sono né prettamente morali né propriamente giuridiche ma, come chiarisce Benhabib, potrebbero essere meglio definite come strutture della "moralità del diritto" (*morality of the law*) inserite all'interno di un contesto globale piuttosto che locale.

Tali norme hanno il merito di segnare la:

> «legalization and juridification of the rights claims of human beings everywhere, regardless of their membership in bounded communities»[902].

Anche se, come abbiamo visto, l'appartenenza a comunità più o meno piccole resta una prerogativa determinante dal momento che ancora, tale categoria, è indispensabile per il godimento di taluni diritti (vedi il caso del Québec)[903] o, al contrario, il loro completo diniego (vedi la situazione di migranti e richiedenti asilo)[904].

[900] a) È possibile trovare un punto di incontro tra l'aspetto morale, più universalistico e quello etico, più particolaristico? b) Si può trovare un punto di mediazione tra le norme giuridico-politico e le norme morali?

[901] «Che dovrebbero governare le relazioni tra gli individui in una società civile globale». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 119].

[902] «Legalizzazione e giustificazione giuridica delle rivendicazioni dei diritti degli esseri umani dovunque e senza prendere in considerazione la loro appartenenza o meno a comunità già definite». (Mia la trad.) [Ibidem].

[903] Si veda più avanti il § 4.2: *Charles Taylor e Seyla Benhabib: un confronto su identità, relazioni dialogiche, politica del riconoscimento*.

[904] «Yet presence within a circumscribed territory, and in particular continuing residence within it, brings one under the authority of the sovereign - whether democratic or not. The new politics of cosmopolitan membership is about negotiating this complex relationship between rights of full membership, democratic voice, and territorial residence. While the demos, as the popular sovereign, must assert control over a specific territorial domain, it can also engage in reflexive acts of self-constitution, whereby the boundaries of the demos can be readjusted». («Eppure la presenza all'interno di un territorio circoscritto, in particolare la residenza permanente al suo interno, implica sottostare all'autorità del sovrano, che sia o meno democratico. La nuova politica di appartenenza cosmopolita è una negoziazione costante che coinvolge questo complesso rapporto tra una piena adesione all'affermazione dei diritti democratici (al di là dell'appartenenza territoriale) e i diritti validi solo per coloro che appartengono al territorio. Anche se il *demos*, inteso come sovrano popolare, ha il compito di affermare il controllo su uno specifico dominio territoriale, può anche impegnarsi in atti riflessivi di auto-costituzione, attraverso cui i confini del *demos* possono essere ridefiniti»). (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 135].

3.3.2 - Diritto cosmopolitico kantiano e crimini contro l'umanità: luci e ombre

Prendendo spunto dal carteggio avviato da Hannah Arendt e Karl Jaspers dopo il processo Eichmann[905], Benhabib si concentra sull'analisi del diritto cosmopolitico kantiano al fine di spiegare, da un punto di vista epistemologico, il concetto di "crimini contro l'umanità". La proibizione a pubblici ufficiali e burocrati statali, a qualsiasi livello, di commettere omicidi, stermini e azioni inumane contro qualsiasi popolo per motivi politici, razziali o religiosi (anche in un contesto di guerra[906]), è inserita all'interno di un principio universale. È quindi una prescrizione morale, oggettiva e valida per tutti e che rientra in un dettato cosmopolitico. Fornendo non solo precetti per la condotta individuale ma anche indirizzi per l'etica pubblica e la giustizia istituzionale, i crimini contro l'umanità, nel trascendere le specifiche leggi positive dei singoli stati e di qualsiasi ordine giuridico, fanno parte di quelle categorie che formulano norme vincolanti che nessuna legislazione, costituzione e forma di governo può e deve violare[907].

[905] Benhabib, attraverso le prove nei confronti di Adolf Eichmann accusato di genocidio e prodotte dallo Stato di Israele, sostiene che l'espansione delle rivendicazioni morali universali per l'umanità abbia l'obiettivo politico di inserire norme sui diritti umani all'interno del diritto internazionale. Nel processo contro Adolf Eichmann, secondo Benhabib, lo stato di Israele ha commesso un errore, l'atto d'accusa nei suoi confronti era sbagliato (*wrong charge*) perchè è stato accusato di un "crimine contro gli ebrei" al posto di un "crimine contro l'umanità" (*"crime against Jewish people" instead of a "crime against humanity"*). L'errore nasce dal fatto che lo stato d'Israele si è concentrato sull'aspetto tecnico-politico dando, all'atto criminoso, un'interpretazione nazionale invece di puntare sul principio dell'universalità dei diritti umani e quindi di considerare il genocidio (seppur "limitato" ad appartenenti ad un singolo stato) un crimine contro tutta l'umanità. Per Benhabib è necessario che in una visione, il più ampia possibile del cosmopolitismo, i diritti dovrebbero essere accessibili e riconosciuti come standard minimi in tutto il mondo. [Cfr. Jones P., Simon C. (a cura di), *Human Rights and Global Diversity*, Frank Cass & Co. Ltd., London 2001 p.14]. Si veda anche il saggio che ha avviato la riflessione del filosofo inglese: Jones P., *Human Rights and Diverse Cultures - Continuity or Discontinuity*, in Critical Review of International Social and Political Philosophy - (Special Issue: *Human Rights and Global Diversity*), Vol. 3, n. 1 (2000), pp. 27-50. Inoltre per un approfondimento sul tema dell'antisemitismo in relazione al pensiero di Hannah Arendt si veda: Benhabib S., *Hannah Arendt and Ralph Lemkin - International Law in the Shadow of Totalitarianism*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 16, n. 2 (2009), pp. 331-350;

[906] «Articolo 6 - Il Tribunale istituito in base all'Accordo menzionato nel precedente articolo 1 per il giudizio e la punizione dei grandi criminali di guerra dei paesi europei dell'Asse sarà competente a giudicare e punire tutti coloro che, agendo per conto dei Paesi Europei dell'Asse, avranno commesso sia individualmente, sia quali membri di una organizzazione, uno dei delitti seguenti. Gli atti sotto menzionati, o uno qualunque di essi, costituiscono crimini sottoposti alla giurisdizione del Tribunale e comportano una responsabilità individuale: [...] c) Crimini contro l'umanità: vale a dire l'assassino, lo sterminio, la riduzione in schiavitù, la deportazione e qualsiasi altro atto inumano commesso ai danni di una qualsiasi popolazione civile, prima e durante la guerra, ovvero le persecuzioni per motivi politici, razziali o religiosi, quando tali atti o persecuzioni - abbiano costituito o meno una violazione del diritto interno del Paese dove sono state perpetrate - siano state commesse nell'esecuzione di uno dei crimini rientranti nella competenza del Tribunale, o in connessione con uno di siffatti crimini. I dirigenti, gli organizzatori, gli istigatori o i complici che abbiano preso parte alla elaborazione o all'esecuzione di un piano concertato o di un'intesa criminosa per commettere uno qualunque dei crimini sopra definiti, sono responsabili di tutti gli atti compiuti da parte di qualsiasi persona in esecuzione di tale piano». [Patto di Londra e Statuto del Tribunale internazionale militare di Norimberga. Adottato a Londra l'8 agosto del 1945 in base all'accordo tra il Governo del Regno Unito di Gran Bretagna e Irlanda, il Governo degli Stati Uniti d'America, il Governo provvisorio della Repubblica Francese e il Governo dell'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche per il giudizio e la punizione dei principali criminali di guerra dell'Asse europeo. In tale sede è approvato anche lo Statuto del Tribunale Militare Internazionale]. Il testo è disponibile on-line all'indirizzo: http://www.criminidiguerra.it/Trattato27.shtml.

[907] Cfr. Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 125. [«They transcend the specific positive laws of any existing legal order by stipulating norms that no promulgated legislation ought to violate»].

Dopo la dolorosa e drammatica esperienza del Nazismo, Arendt e Jaspers sono entrambi convinti che un sistema giuridico non può essere fondamento morale a se stesso. Secondo la politologa di Yale le considerazioni dei due filosofi tedeschi si collocano all'inizio **dell'evoluzione delle norme sul cosmopolitismo contemporaneo e prendono le mosse dal confronto con la dottrina kantiana.**

In particolare, se da un lato prendono le distanze dal positivismo giuridico e dalle dottrine della legge naturale, dall'altro, grazie alla dottrina del diritto cosmopolitico kantiano si può tentare di dare un significato a un concetto come quello di "crimini contro l'umanità" che, insieme al "diritto all'ospitalità universale" (Kant) e al "diritto ad avere diritti" (Arendt) non sono semplici "dover essere" ma devono contribuire a dare vita a norme giuridiche non solo per gli individui ma soprattutto per gli stati e i governi. La dottrina kantiana del cosmopolitismo può contribuire a dare un significato e definire il concetto di "crimini contro l'umanità" nonostante la crisi del diritto naturale e del positivismo giuridico[908]. Kant prevede tre livelli del "diritto" collegati tra loro ma distinti: a) nel primo (*domestic law*) rientrano quei rapporti giuridici tra cittadini che appartengono ad una costituzione repubblicana; b) nel secondo si fa riferimento ai rapporti e le relazioni tra le diverse nazioni (*rightful relations among nations*) che sono il frutto di accordi e trattati tra i diversi Stati; c) il terzo fa riferimento al diritto cosmopolitico (*cosmopolitan right*) nel quale rientrano sia le relazioni comprese nel primo livello (inerenti le relazioni dei cittadini tra loro) sia quelle tra gli Stati (*organized political entities in a global civil society*)[909].

Concentrandosi sul terzo articolo dell'opera kantiana *Pace perpetua*[910] (*Il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni dell'ospitalità universale*), relativo al diritto di ospitalità universale, ed effettivamente, l'unico nel quale il filosofo tedesco fa esplicitamente riferimento

[908] «Secondo il positivismo giuridico, il sistema giuridico costituisce una gerarchia concettuale e giuridica nella quale le norme fanno riferimento ad altre norme. Qualunque critica espressa contro questo sistema che invochi criteri diversi da quelli consentiti dalla logica di argomentazioni, valutazioni e discussioni di tipo giuridico, si basa su norme che trascendono la logica della legalità. La critica morale della legalità presenta un aspetto "extragiuridico", alieno alla logica del diritto, a meno che il sovrano non assegni forza di legge alla stessa morale». [Benhabib S., *Cittadini globali*, op. cit., p. 24]. Sia Arendt che Jaspers, a parere di Benhabib, non credono che il sistema giuridico possa affrontare e superare positivamente un'altra esperienza drammatica come è stata quella del Nazismo. Se le dottrine della legge naturale sono superate, pensare che il "sistema giuridico possa servire come proprio fondamento morale" («the legal system can serve as its own moral foundation»), è solo un'illusione. [Benhabib, 2004 p. 120].
In definitiva, per la politologa americana, «la condizione umana fa riferimento alle circostanze concrete nelle quali la vita è data agli esseri umani. Queste circostanze vincolano le nostre scelte, ma ciononostante noi siamo liberi di scegliere il nostro destino». [Benhabib S., *Cittadini globali*, op. cit., p. 25].

[909] Cfr. Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 121. [«Entità politiche organizzate in una società civile globale». (Mia la trad.)].

[910] La *Pace perpetua* di Kant, che è stato scritto nel 1795, in occasione della firma del trattato di Basilea tra la Prussia e la Francia rivoluzionaria. un crescente interesse. Ciò che rende questo saggio oggi particolarmente attuale è la condizione di globalizzazione politica a livello mondiale. La profondità visionaria del progetto kantiano, che auspica di realizzare una "pace perpetua" tra i popoli, è formulata in tre articoli: I) *In ogni Stato la costituzione civile deve essere repubblicana*; II) Il diritto internazionale deve fondarsi su un federalismo di liberi Stati; III) *Il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni dell'ospitalità universale*. Kant usa esplicitamente il termine "diritto cosmopolitico".

al "diritto cosmopolitico" (*Weltbürgerrecht*), Benhabib vuole mettere in evidenza che, al di là delle diverse ragioni storiche tra l'attuale situazione e quella della fine del XVIII secolo, Kant è riuscito a dare un'impostazione dei termini che, ancora oggi, orientano l'indagine e la discussione: diritti di asilo e rifugio politico da un lato, normativa sull'immigrazione dall'altra. Infatti il diritto di ospitalità, collocandosi in quell'intersezione tra principi morali (afferenti ai principi universali dei diritti umani) e norme giuridiche (proprie dei singoli sistemi politici degli Stati), «inaugura un nuovo ambito del diritto internazionale, fino a quel momento limitato alle relazioni tra i sovrani dei singoli stati»[911].

Nel terzo articolo Kant chiarisce subito che con il termine "ospitalità" non si fa riferimento ad una questione di "filantropia" ma di un "diritto". Per ospitalità Kant intende:

> «il diritto che uno straniero ha di non essere trattato come un nemico a causa del suo arrivo sulla terra di un altro. Questi può mandarlo via, se ciò non mette a repentaglio la sua vita, ma fino a quando sta pacificamente al suo posto non si deve agire verso di lui in senso ostile»[912].

In altre parole, l'ospitalità non è da intendersi come una virtù sociale al pari della generosità che si può mostrare nei confronti di uno straniero come atto di gentilezza per farlo sentire accolto nella nuova comunità. Se da un lato «hospitality is a right that belongs to all human beings insofar as we view them as potential participants in a world republic»[913], dall'altro il "diritto" di ospitalità appare come un concetto strano dal momento che non disciplina i rapporti tra soggetti appartenenti alla stessa giurisdizione, ma piuttosto regola l'interazione tra esseri umani che appartengono a strutture statali diverse i cui confini si incontrano. L'interesse per il dovere di ospitalità nasce dal fatto che l'individuo (*altro*) entra in contatto con una realtà politica nuova e, soprattutto, già organizzata e circoscritta. Secondo la politologa di Yale:

> «il diritto degli uomini ad associarsi, o nella traduzione letterale dal tedesco il "dichiararsi pronti a socializzare" (*Gesellschaft*) e a cercare l'"accesso" (*Zugang*), piuttosto che l'ingresso (*Eingang*), costituisce per Kant un diritto umano fondamentale»[914].

Infatti Kant distingue tra "diritto di soggiorno permanente" o "diritto di ospitalità" (*Gastrecht*) e "diritto di soggiorno temporaneo" o "diritto di visita" (*Besuchsrecht*). Quest'ultimo, sul quale Kant concentra maggiormente la sua attenzione per ragioni storiche, rappresenta quel diritto, comune a tutti gli uomini, ad associarsi in virtù del loro comune possesso della superficie terrestre sulla quale, come su un globo, non potendosi disperdere all'infinito finiscono per

---

[911] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 17.
[912] Kant I., *Zum Ewigen frieden*, 1795; (trad. it. di Bordiga R.) *Per la pace perpetua*, Feltrinelli Ed., Milano 2011 (18ª Edizione), p. 65.
[913] «L'ospitalità è un "diritto" che appartiene a tutti gli esseri umani in quanto sono considerati potenziali cittadini di una repubblica mondiale». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 122].
[914] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 31.

tollerare la presenza dell'*altro* individuo. Se il diritto di visita appare essere più propriamente un diritto, il diritto di ospitalità è più un privilegio:

> «garantire il primo agli stranieri è un dovere per il sovrano repubblicano, mentre concedere il secondo deriva da una "particolare convenzione benevola". Il diritto di stranieri ed estranei non va al di là della pacifica ricerca della propria sussistenza sul territorio di qualcun altro»[915].

La condizione globale cui Kant aspira - tutti gli individui devono appartenere ad un ordine civile nel quale si crea una reciproca "coesistenza giuridica" - non è riferita all'appartenenza ad un "sistema politico repubblicano" in quanto tali cittadini, per essere propriamente tali, hanno ancora bisogno della giurisdizione dei propri stati repubblicani. Questa è la motivazione per la quale Kant distingue tra "governo mondiale" e "federazione mondiale"[916]: il primo potrebbe produrre solo una monarchia universale dispotica, mentre un'unione federativa, seppur sempre all'interno di "comunità territorialmente definite", potrebbe permettere il diritto di una cittadinanza *federale*. Si ripresenta qui il problema della sovranità nazionale: a quali condizioni, grazie al diritto di ospitalità, uno straniero può entrare effettivamente a far parte di una comunità (repubblica) sovrana? La condanna di Kant al "governo mondiale" era realmente legata alla prerogativa di garantire l'appartenenza ad una sovranità statale, così come hanno ritenuto i repubblicani civici e i sostenitori della sovranità nazionale, al fine di giustificare i diritti degli Stati-nazione e tutelarne i confini? Cosa realmente Kant intende per **sovranità** nel saggio *Per la pace perpetua*?

Nel seguire la riflessione di Seyla Benhabib, così come si è intensamente sviluppata nel corso del biennio 2004-2006[917], ci è parso che il testo kantiano possa orientare la riflessione in due direzioni: **a)** da un lato il *diritto di ospitalità* che nel dibattito contemporaneo (vedi l'apporto che giunge dai lavori di Arendt) si spinge ad analizzare i concetti di "crimini contro l'umanità", "genocidio" e "crimini di guerra"; **b)** dall'altro l'indagine sul principio di *sovranità* e le sue implicazioni con questi ultimi.

a) Premesso che il pensiero kantiano nasceva da un'esigenza storica contingente in quanto l'espansione del capitalismo marittimo e commerciale del tempo stava certamente intensificando i contatti e i rapporti tra gli uomini di luoghi molto distanti tra loro, il diritto di

---

[915] Ibidem.

[916] Come mette in evidenza Benhabib in una nota, il dibattito accademico sul saggio *Per la pace perpetua* si è focalizzata sulla questione se Kant volesse, da un punto di vista giuridico e politico, proporre l'istituzione di una federazione mondiale di repubbliche [(*world federation of republics*) (*eine föderative Vereinigung*)] o una lega di Stati nazionali sovrani [(*league of sovereign nation-states*) (*Völkerbund or Staatenbund*)]. Cfr. Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 121, nota 12.

[917] Ci riferiamo ai saggi: a) Benhabib S., *The rights of others - Aliens, Residents and Citizens* (2004); b) Benhabib S., *Reclaiming Universalism - Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms* (2004) [A nostro parere è il saggio, a partire dal quale, l'autrice ha avviato una più profonda riflessione sul tema del cosmopolitismo]; c) Benhabib S., *Another Cosmopolitanism* (2006); d) Benhabib S., *Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Times* (2007).

ospitalità aveva lo scopo di riconoscere, a ciascun individuo, il diritto *cosmopolitico* di soggiornare temporaneamente all'interno di comunità già definite e delimitate e con una propria giurisdizione interna, senza, per questo, credere di sfruttare o conquistare i cittadini di quella comunità. Piuttosto, come sottolinea Benhabib, e che riteniamo possa essere l'eredità del pensiero kantiano,

> «il diritto cosmopolitico è un **diritto proprio perché si basa sulla comune umanità e la libera volontà di ciascuno**, la quale include anche la libertà di varcare le frontiere culturali, religiose ed etnocentriche»[918].

Se «hospitality is a right that belongs to all human beings insofar as we view them as potential participants in a world republic»[919], la riflessione kantiana porta Hannah Arendt a ritenere che i crimini contro l'umanità (*crimes against humanity*) non sono semplicemente violazioni di norme morali ma vere e proprie violazioni di diritti umani perpetrate concretamente sulla dignità e la salute fisica di innumerevoli individui. Ma tali diritti - si domanda la filosofa americana - sono di tipo morale o giuridico? Questo è il nodo intorno a cui ruota, a nostro parere, gran parte del dibattito sull'eredità cosmopolitica kantiana[920]. Più precisamente, il diritto di ospitalità permette allo straniero di risiedere temporaneamente (*temporary residency*) nel paese che l'accoglie perché è inammissibile che si possa rifiutare il soggiorno a persone provenienti da paesi dove è in corso una guerra civile o di religione o rischiano la vita a causa di una dittatura repressiva. Ma questa disposizione ad accogliere l'*altro* in pericolo di vita è un dovere morale, un atto di altruismo o un'esigenza che lo straniero rivendica in nome dei diritti umani? Forse il diritto di ospitalità è situato a metà strada tra diritti umani e diritti politico-civili riuscendo a risolvere quello iato incolmabile che si crea tra la sfera morale (propria della nostra personalità) e la sfera propria dell'essere cittadino di un particolare Stato? Come osserva acutamente Benhabib «the right of hospitality is situated at the boundaries of the polity; it delimits civic space by regulating relations among members and strangers»[921]. Non è un caso che la riflessione sui diritti di asilo e rifugio comportino interrogativi di non facile soluzione: possiamo intenderli come "reciproci obblighi morali" (*reciprocal moral obligations*) che hanno

[918] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 32.

[919] «L'ospitalità è un diritto che spetta a tutti gli esseri umani in quanto tutti potenziali partecipanti di una repubblica mondiale». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 122].

[920] Si vedano tra gli altri: a) Pogge T. W. (a cura di), *Global Justice*, Basil Blackwell, Oxford-Cambridge 2001; b) Habermas J., *The Inclusion of the Other - Studies in Political Theory*, Cronin C., de Grieff P. (a cura di), Polity Press, Cambridge 1998, trad. it. *L'inclusione dell'altro - Studi di teoria politica*, Feltrinelli Editore, Milano 1998; c) Archibugi D. (a cura di), *Debating cosmopolitics*, Verso, London 2003; d) Archibugi D., Held D. (a cura di), *Cosmopolitan Democracy - An Agenda for a New World Order*, Polity Press, Cambridge 1995; e) Archibugi D., Held D., Koehler M. (a cura di), *Re-imagining Political Community - Studies in Cosmopolitan Democracy*, Polity Press, Cambridge 1998; f) Franceschet A., *Kant and Liberal Internationalism - Sovereignty, Justice and Global Reform*, Palgrave, London 2003.

[921] «Il diritto di ospitalità è situato ai confini della politica e delimita lo spazio civico attraverso la regolamentazione delle relazioni tra i membri della comunità e gli stranieri». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 122].

una giustificazione umanitaria, oppure sono diritti in un senso più strettamente giuridico-normativo organizzati su "norme giustiziabili" (*enforceable norms*) che disciplinano comportamenti che sia gli individui che i gruppi devono obbligatoriamente rispettare e a cui gli stati nazionali devono conformarsi? La risposta di Benhabib ci pare orientata nella direzione di una morale che potremmo definire "cosmopolitica":

> «The right of hospitality entails a moral claim with potential legal consequences, in that the obligation of the receiving states to grant temporary residency to foreigners is anchored in a **republican cosmopolitical order**. Such an order does not have a supreme executive law governing it»[922].

Questo è il motivo per il quale l'ospitalità per l'estraneo non deriva da un'imposizione giuridica formale emanata da una "sovranità democratica opprimente" (*overwhelming sovereign*) ma è un atto volontario di cui si fa carico il sovrano democratico; si potrebbe, pertanto, parlare di un dovere morale cosmopolitico. Grazie alle argomentazioni inerenti il diritto di ospitalità Kant ha avuto il merito di sintetizzare i dilemmi propri di un "ordine repubblicano cosmopolitico" (*republican cosmopolitical order*) che pone seri interrogativi sul principio di sovranità non avendo una reale auorità giuridica.

b) per Kant con l'affermarsi di un ordine politico cosmopolitico si fa strada la teorizzazione di uno **spazio intermedio** che si pone tra le norme universali di tipo morale e i dettami del diritto positivo e che Jürgen Habermas[923] ha definito la *terza dimensione della teoria del diritto*. Questa la sua argomentazione:

> «accanto al diritto statale e al diritto delle genti [*Völkerrecht*] subentra - ecco **l'innovazione gravida di sviluppi** - il diritto cosmopolitico. All'ordinamento repubblicano di uno stato costituzionale democratico basato sui diritti umani non può più bastare la debole obbligatorietà con cui il diritto delle genti governa un ordine internazionale dominato dalla guerra. Occorre piuttosto che lo stato giuridico [*Rechtszustand*] vigente

[922] «Il diritto di ospitalità implica un dovere morale con potenziali conseguenze di tipo giuridico, in quanto l'obbligo degli stati ospitanti di accogliere gli stranieri e di concedere loro il diritto a risiedere temporaneamente **si fonda su un ordine cosmopolitico repubblicano. Tale ordine non ha una legge esecutiva superiore che lo governa**». (Mia la trad.) [Ibidem].

[923] In un saggiodel 2003 Robert Fine (Warwick University) e William Smith (University of Dundee) hanno preso in esame la ricostruzione, elaborata da Habermas, della teoria del diritto cosmopolita di Kant: Fine R., Smith W., *Jürgen Habermas's Theory of Cosmopolitanism*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic theory, Vol. 10, n. 4 (2003), pp. 469-487. Degli stessi autori si vedano anche: a) Fine R., Smith W., *Kantian Cosmopolitanism Today - John Rawls and Jürgen Habermas on Immanuel kant's "Foedus Pacificum"*, in King's Law Journal, Vol. 15, n. 1 (2004), pp. 5-22; b) Fine R., *Cosmopolitanism and Violence: Difficulties of Judgment*, in The British Journal of Sociology, Vol. 57, n. 1 (2006), pp. 49-67; c) Fine R., *Cosmopolitanism*, Routledge-Taylor & Francis Group, London 2007; d) Fine R., *Cosmopolitanism and Human Rights - Radicalism in a Global Age*, in Metaphilosophy, Vol. 40, n. 1 (2009), pp. 8-23; e) Fine R., *Taking the "Ism" Out of Cosmopolitanism - An Essay in Reconstruction*, in European Journal of Social Theory, Vol. 6, n. 4 (2003), pp. 451-470; f) Smith W., *Anticipating a Cosmopolitan Future - The Case of Humanitarian Military Intervention*, in International Politics, Vol. 44 (2007), pp. 72–89; g) Smith W., *Cosmopolitan Citizenship - Virtue, Irony and Worldliness*, in European Journal of Social Theory, Vol. 10, n. 1 (2007), pp. 37-52; h) Smith W., Brassett J., *Deliberation and Global Governance - Liberal, Cosmopolitan, and Critical Perspectives*, in Ethics & International Affairs, Vol. 22, n. 1 (2008), pp. 69-92.

> all'interno delle nazioni si perfezioni in uno stato giuridico globale, che unisca i popoli e abolisca la guerra»[924].

La legge naturale (o diritto delle genti) non è più sufficiente a stabilire norme per un contesto globale, così come il diritto positivo, idoneo a regolare uno stato giuridico all'interno delle singole nazioni, non è in grado di assicurare la pace e il rispetto dei diritti umani tra i popoli. L'unica strada percorribile, pertanto, rimane - secondo Habermas - quella tracciata da Kant nella misura in cui la "perentorietà" delle regole da seguire per poter vivere in pace e accogliere l'*altro* sono le stesse indicate dal "diritto delle genti" stabilite a livello statale ma nell'orizzonte di uno stato cosmopolitico:

> «le norme del diritto delle genti, regolanti la pace e la guerra, possono valere soltanto in maniera perentoria [*peremptorisch*], ossia solo finchè il pacifismo giuridico [*Rechtspazifismus*] proposto da Kant nel suo *Per la pace perpetua* non abbia definitivamente prodotto uno stato cosmopolitico e con esso l'abolizione della guerra»[925].

All'interno di questa *terza via* si realizzano tutte le "interazioni tra gli individui che sono parte di una comunità mondiale" (*interactions of individuals in the world community*) e che pone le basi per un *ordine giuridico post-westfaliano* (*post-Westphalian legal order*)[926]. A parere di Benhabib è proprio con il saggio *Per la pace perpetua* che Kant stabilisce una cesura tra due diversi modi di intendere la sovranità, definiti da David Held "the classic regime of sovereignty" (o anche *sovranità westfaliana*) e "liberal international sovereignty" (*sovranità liberale internazionale*)[927], e pone le basi perché si concretizzi il passaggio dalla prima alla seconda forma di sovranità. Nella sovranità westfaliana tutti gli stati sono liberi ed uguali tra loro e possiedono un'autorità incondizionata su tutti gli individui che risiedono e sono presenti all'interno del loro territorio delimitato. Inoltre, le relazioni con gli altri stati sovrani, oltre che volontarie, sono limitate ad alleanze temporali e solo se vantaggiose da un punto di vista politico-economico e militare, in particolare, come osserva Held, gli stati «regard cross-border processes as a "private matter"

[924] Habermas J., *L'inclusione dell'altro - Studi di teoria politica*, Feltrinelli Editore, Milano 1998, p. 177.
[925] Ibidem.
[926] Cfr. Ivi, p. 123.
[927] Cfr. Held D., *Law of States, Law of Peoples - Three Models of Sovereignty*, in Legal Theory, Vol. 8, n. 2 (2002), pp. 1-44. In questo saggio David Held analizza quelle che, a suo parere, sono le tre principali forme di sovranità: a) Classic sovereignty; b) Liberal international sovereignty; c) Cosmopolitan sovereignty; e distingue gli studiosi di cosmopolitismo tra coloro che credono che le norme che disciplinano il sistema politico internazionale stanno cambiando radicalmente, in quanto un nuovo ordine costituzionale universale è in divenire, con profonde implicazioni per le componenti che lo costituiscono, le competenze, la struttura e le fondamenta dell'ordinamento giuridico internazionale (cfr. Cassese 1986, 1991; Weller 1997). Dall'altro lato, ci sono coloro che sono profondamente scettici che tali trasformazioni possano realizzarsi; questi sostengono che i singoli stati continueranno a rimanere la principale fonte di tutte le norme internazionali e che le relazioni internazionali saranno ancora modellate e assicurate dalla politica dello stato sovrano (cfr. Smith 1987; Holsti 1988; Buzan, Little, Jones 1993). Nonostante tutte le iniziative del diritto internazionale, a partire dalla fine della seconda guerra mondiale, come ad esempio il "regime" dei diritti umani (*the human rights regime*), la politica delle singole potenze (*power politics*), così come fu pensata dopo la Pace di Westfalia e all'interno della Società delle Nazioni, rimane il fondamento delle relazioni internazionali. Parafrasando la filosofia del romanzo *Il Gattopardo* di Tomasi di Lampedusa, Held afferma: "più le cose cambiano, più rimangono le stesse" (*plus ça change, plus c'est la même chose*).

concerning only those immediately affected»[928]. Nell'ambito della *sovranità liberale internazionale*, invece, ciò che tiene uniti i diversi stati (le cui democrazie interne sono comunque autonome) è una sorta di patto formale attraverso il quale essi sottoscrivono un decalogo di valori comuni che vanno dal rispetto dei *diritti umani* alla tutela della propria autodeterminazione democratica[929]. Quando uno stato non rispetta le norme che regolano i rapporti interni (limitazioni per esempio alla libertà di parola, pensiero e associazione) ed esterni (chiusura dei confini a stranieri e richiedenti asilo, azioni che ledono la libertà di altri stati) è fuori da quell'alleanza internazionale cosmopolitica e la sua sovranità continua ad essere "un'autorità suprema e arbitraria" (*ultimate and arbitrary authority*) su un territorio circoscritto. Il fine del nuovo ordine di sovranità è duplice: per un verso "un elemento prioritario è rappresentato dal fatto che i principi giuridico-normativi nazionali devono essere traslati all'interno delle istituzioni comuni" (Benhabib, 2004)[930]; per altro verso, questo modo di intendere la sovranità è:

> «soggetto a processi di *pubblica denuncia* sotto forma di sanzioni civili e culturali che, anche se non costringono con la forza gli stati ad ubbidire, possono influenzare decisamente i loro comportamenti» (Ignatieff, 2001)[931].

A quale *innovazione* ancora *più gravida di sviluppi* poteva condurre il diritto cosmopolitico? Sottoporre la sovranità a questa attenta "sorveglianza" è, a nostro parere, il valore aggiunto e l'apporto fecondo del diritto cosmopolitico. Infatti né la tutela dei diritti umani dovrebbe rientrare all'interno delle questioni interne degli stati, né mai i diritti umani possono sottostare al principio di autodeterminazione democratica degli stessi. La violazione dei diritti riguarda tutta la comunità internazionale e non solo i singoli paesi come dimostrano i recenti casi di Egitto e Siria nell'estate 2013. Tanto più la comunità internazionale sarà coesa nel tutelare il principio cosmopolitico tanto più i diritti umani saranno assicurati, questo è il legame tra diritti umani e diritto cosmopolitico ed è attraverso i primi che si misura la forza del secondo. Ancora, anche se da sempre sono i singoli stati ad essere soggetti attivi e protagonisti del diritto internazionale, le norme cosmopolitiche superano la *sovranità liberale internazionale* nella

[928] «Ritengono che i processi che implicano rapporti con paesi esteri (transfrontalieri) siano una "questione privata" che riguarda solo coloro che sono direttamente coinvolti». (Mia la trad.) [Ibidem].

[929] Sarebbe interessante riuscire a trovare una risposta a questo dilemma. Ma in una situazione nella quale si deve valutare se i diritti umani precedono l'autodeterminazione democratica o il contrario, chi decide le priorità e in base a quale principio? In situazioni come quelle della rivolta egiziana e della repressione della polizia autorizzata dal governo (15 agosto 2013), o la repressione del governo siriano contro civili inermi con l'utilizzo del gas *sarin* (21 agosto 2013), o le proteste in Turchia (maggio 2013), cosa va tutelato primariamente: l'autodeterminazione di questi governi a reprimere e far tacere i ribelli, in quanto violenti, anche con la forza e l'uso delle armi, oppure prevale il diritto di protesta (che nasce dalla volontà di ribaltare regimi autoritari) e, quindi, è doveroso rispettare e tutelare il diritto di coloro che democraticamente si oppongono a tali regimi?.

[930] Cfr. Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 123: «The anchoring of domestic principles in institutions shared with others is crucial». (Mia la trad.).

[931] Cfr. Ignatieff M., *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, Princeton 2001; trad. it. *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli Editore, Milano 2003, p. 16.

misura in cui creano uno "spazio giuridico e concettuale" (*conceptual and juridical space*) all'interno del quale - secondo l'autrice americana - si creano le condizioni per cui gli stati sono vincolati ad agire nel rispetto dei diritti quando sono posti di fronte a situazioni particolari come quella di accogliere individui che non sono membri delle loro comunità[932].

Anche se i cittadini cosmopolitici, secondo Kant, hanno comunque bisogno dei loro stati perché possano essere considerati cittadini a pieno titolo[933], la sua idea di convivenza civile non prendeva in considerazione l'appartenenza ad una comunità repubblicana.

Infatti, a parere di Benhabib, egli auspicava un mondo nel quale:

> «all members of the human race eventually would became participants in a civil order and enter into a condition of lawful association with one another»[934].

L'eredità kantiana si può riassumere in questa idea di cosmopolitismo che, insieme al "diritto all'ospitalità universale" (*the right to universal hospitality*) teorizzato dallo stesso Kant e al "diritto ad avere diritti" (*the right to have rights*) di Arendt[935], fonda anche il concetto di "crimini contro l'umanità" (*crimes against humanity*). La vera novità di tali principi è il loro potere

[932] Cfr. Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 124.

[933] Questa è stata la ragione per la quale egli ha distinto il "governo mondiale" dalla "federazione mondiale". Infatti, secondo il filosofo di Königsberg, se certamente un "governo mondiale" sarebbe diventato una "monarchia universale" e quindi avremmo avuto un "dispotismo senz'anima", una federazione internazionale avrebbe, perlomeno, permesso di esercitare il diritto di cittadinanza, seppur all'interno di una comunità ristretta.

[934] «Tutti i membri della razza umana sarebbero diventati attivi protagonisti di un ordine civile superiore e, gli uni con gli altri, sarebbero rientrati a far parte di una condizione di associazione giuridica». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 124].

[935] Così Benhabib riassume il significato di questi tre principi: «Concepts such as "the right to universal hospitality," "crimes against humanity," and "the right to have rights" (Arendt) are the legacy of Kantian cosmopolitanism. In each instance, they articulate a shared philosophical perplexity: Kant, Arendt, and Jaspers want to give these concepts a binding power over and beyond the moral obligation that they impose on individual agents. These concepts should not be treated as mere "oughts"; they must generate binding norms not only for individuals but for collective actors as well, and, in the first place, for states and governments. The right to universal hospitality, for example, if it means anything at all, imposes an obligation on the political sovereign, by interdicting states to deny refuge and asylum to those whose intentions are peaceful and if refusing them sojourn would result in their demise. The "right to have rights", in Arendt's memorable formulation, prohibits states from *denaturalizing* individuals by denying them citizenship rights and state protection. The concept of "crimes against humanity" expressly prohibits government officials, state bureaucrats, and others in positions of power from acting in such a way as to engage in "murder, extermination, enslavement, deportation, and other inhumane acts committed against any civilian population, before or during war; or persecution on political, racial or religious grounds [...] whether or not in violation of domestic law of the country where perpetrated"». («Concetti come il "diritto all'ospitalità universale", "crimini contro l'umanità", "diritto ad avere diritti" (Arendt) sono il testamento morale di Kant. Ciascuno di questi concetti dà voce ad una comune perplessità: Kant, Arendt e Jaspers intendono affidare a questi concetti un potere vincolante che stia al di sopra e vada al di là del semplice obbligo morale che questi impongono ai singoli attori individuali. Questi concetti non dovrebbero essere trattati come un mero "dover essere"; essi devono invece generare norme vincolanti non solo per i singoli individui ma attori collettivi come anche, e in primo luogo, per gli stati e i governi. Il diritto universale all'ospitalità, per esempio, se questo ha un significato, impone un obbligo per il sovrano politico, affinchè agli stati sia imposto di non negare rifugio e asilo a coloro che hanno solo intenzioni pacifiche e per i quali, se fosse negato loro il soggiorno, andrebbero incontro alla loro fine. Il "diritto ad avere diritti", nella memorabile formulazione della Arendt, proibisce agli stati di *denaturalizzare* gli individui attraverso la negazione del loro diritto di cittadinanza e di protezione da parte dello stato. Il concetto di "crimini contro l'umanità" proibisce espressamente a pubblici ufficiali, burocrati e altri che sono nelle posizioni di potere di operare in modo da commettere "omicidi, stermini, riduzioni in schiavitù, deportazioni e altre azioni inumane commesse contro qualsiasi popolazione civile, prima o durante una guerra; o anche persecuzioni per ragioni di tipo politico, razziale o religioso [...] anche quando non viene violato il diritto interno del paese dove il crimine è stato perpetrato")». (Mia la trad.) [Ivi, pp. 124-125].

vincolante che va al di là del semplice obbligo morale. Infatti tali principi non devono essere considerati dei semplici "dever essere" perché devono dare vita a norme giustiziabili (*binding norms*) per stati e governi che si collocano all'interno di quello "**spazio giuridico e concettuale**" e diventano quella ***terza dimensione della teoria del diritto*** auspicata da Habermas.

Molto interessante, per il suo contributo al dibattito, è l'articolo di Teresa Chataway (Griffith University - Australia): *Cosmopolitical Citizenship: Seeing the World through the Eyes of Others*, dove l'autrice, nel prendere in considerazione un modello alternativo all'esclusività che ha lo Stato nella determinazione delle condizioni per l'iscrizione dei propri cittadini, da un lato, e l'inclusione universale di tutti, all'interno e oltre i confini nazionali, dall'altro, si sofferma sulla cittadinanza cosmopolitica, che si basa sullo *jus cosmopoliticum* di Kant: «this third level of law allows all world citizens to exercise their rights and duties in multiple sites of political and legal responsibility»[936].

Solo così quell'**innovazione gravida di sviluppi** potrebbe realmente dare i suoi frutti. Il diritto cosmopolitico per essere tale si deve imporre sul diritto positivo ma c'è nella realtà un'autorità sovrana superiore che possa permettere la sua applicazione? **Da dove traggono la loro autorità le norme cosmopolitiche** vista la forza delle leggi positive e delle costituzioni dei singoli stati? O meglio, si domanda Benhabib, **quale autorità è governata da norme che non siano esse stesse supportate da autorità superiori**? (*What is the authority of norms that themselves are not backed by a higher authority?*). Tale questione, come vedremo, apre al problema del "paradosso della legittimità democratica". È possibile che il diritto cosmopolitico si stia concretizzando grazie agli interventi normativi previsti contro i *crimini contro l'umanità*?

3.3.3 Norme cosmopolitiche e sovranità statale

Come già accennato, la nascita di un "regime internazionale dei diritti umani" (*international human rights regime*)[937] ha creato, per un verso, uno scontro, per l'altro una convergenza nel

[936] «Questo terzo livello di legge consente a tutti i cittadini del mondo di esercitare i loro diritti e doveri in molte sedi di responsabilità sia politica che giuridica» (Mia la trad.) [Chataway T., *Cosmopolitical Citizenship - Seeing the World Through the Eyes of Others*, in Griffith Law Review, Vol. 19, n. 3 (2010), pp. 375-402]. Disponibile on-line all'indirizzo: http://www98.griffith.edu.au/dspace/bitstream/handle/10072/36644/67054_1.pdf?sequence=1. Si veda anche: Chataway T., *Cosmopolitical Democracy - A Legal Political Project*, Conferenza tenuta presso l'Institute for Social Research della Swinburne University nel 1999. La studiosa australiana, profonda conoscitrice del pensiero politico di Norberto Bobbio, ha dedicato al filosofo italiano diversi e interessanti lavori, tra cui: Chataway T., *Comparing Bobbio and Walzer on Democracy*, Conferenza tenuta presso l'Australasian Political Studies Association Annual Conference della University of Melbourne nel 1995; Chataway T., *Norberto Bobbio - From the Promotional Function of Law to Cosmopolitical Jurisprudence*, Conferenza tenuta nel Socio-legal research seminar series della Griffith law school nel 2003.

[937] La stessa nascita dell'Unione Europea è stata sostenuta dalla Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea (Gazzetta ufficiale delle Comunità europee C 364 del 18.12.2000 [http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_it.pdf]. Infatti grazie alla "Convenzione per la salvaguardia dei Diritti dell'Uomo e delle Libertà fondamentali" (il primo documento ufficiale che nel lontano 4 novembre del 1950 ha posto le basi politiche e civili per la nascita della comunità europea)

rapporto tra diritto internazionale e diritto positivo dei singoli stati. Ne deriva la nascita di un "complesso sistema di interdipendenza" (*complex system of interdependence*) che sta portando ad una clamorosa trasformazione: la normativa dei diritti umani si evolve in leggi che vanno a dettare il comportamento degli stati sovrani. È un primo sviluppo di come le norme internazionali cosmopolite, inerenti i diritti umani, stanno istituendo linee guida vincolanti per gli stati. Per rispondere alle domande poste possiamo affermare quanto segue: attraverso l'analisi delle problematiche che comprendono a) i crimini contro l'umanità, b) gli interventi umanitari, c) le migrazioni transnazionali, appare chiaro come le norme cosmopolitiche, ovvero le norme che regolano i diritti umani, mettono in evidenza **importanti contraddizioni** tra gli stati territorialmente delimitati e le leggi internazionali che essi stessi sottoscrivono all'interno del consesso internazionale.

Vediamo alcune di queste contraddizioni e partiamo da quelle nelle quali le **norme cosmopolitiche** riescono ad essere **superiori** alla sovranità dei singoli stati:

1) - Successivamente alla seconda guerra mondiale, e per allontanare le condizioni di un possibile successivo conflitto, le potenze alleate hanno stabilito che ci sono dei crimini (pulizia etnica, esecuzioni di massa, violenze personali di ogni genere, utilizzo di armi non convenzionali, punizioni crudeli del nemico, ecc.) che sono vietati e costituiscono un motivo sufficiente per avviare un processo penale a carico di coloro che sono stati responsabili di tali azioni, siano essi pubblici ufficiali che eseguono degli ordini (era basata su questo principio l'autodifesa di Eichmann al processo di Gerusalemme) o privati. Sintetizzati con l'espressione *crimini contro l'umanità*, questi comprendono anche il *genocidio* e i *crimini di guerra*[938] e sono stati estesi anche a situazioni che non riguardano necessariamente un conflitto internazionale ma interessano eventi interni ad un singolo stato anche in tempo di pace e hanno per protagonisti funzionari pubblici o semplici cittadini di quel paese. Proprie del diritto internazionale, tali categorie hanno valore anche per situazioni di conflitti armati interni (guerre civili, pulizia etnica, repressioni di contestazioni o rivolte democratiche) e hanno contribuito ad affermare il concetto di "intervento umanitario". Questo è il punto: anche se gli *interventi*

[http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ITA.pdf], dove sono inclusi anche gli Stati che ancora non sono membri dell'UE, tutti i cittadini degli Stati aderenti e non, possono avanzare le proprie rivendicazioni di fronte alla Corte Europea dei Diritti Umani. Come ci ricorda David Jacobson (University of South Florida) anche nel continente americano si possono osservare i medesimi sviluppi. Infatti l'istituzione del Sistema Interamericano per la tutela dei Diritti Umani permette a tutti i cittadini e residenti del continente di potersi rivolgere alla Corte Interamericana dei Diritti Umani. [Cfr. Jacobson D., *Rights Across Borders - Immigration and the Decline of Citizenship*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1996, p. 75].

[938] Secondo Hannah Arendt il genocidio è il crimine che, fra tutti, merita di essere definito come il "crimine contro l'umanità" per antonomasia. Così l'autrice tedesca nel suo *La banalità del male*: «Se la Corte di Gerusalemme avesse capito che c'è una differenza tra discriminazione, espulsione e genocidio, avrebbe subito visto chiaramente che il crimine supremo che essa doveva giudicare, lo sterminio fisico degli ebrei, era un crimine contro l'umanità, perpetrato sul corpo del popolo ebraico». [Arendt H., *Eichmann in Jerusalem: a report on the Banality of Evil*, Penguin Books, New York 1963; trad. it. *La banalità del male*, Feltrinelli Ed., Milano 2001, p. 275].

umanitari non hanno una loro propria definizione né all'interno del diritto internazionale né nella Carta delle Nazioni Unite, essi si fondano su un principio che Allen Buchanan (Duke University - Carolina del Nord - USA) ha definito "obbligo morale generalizzato" (*generalized moral obligation*)[939]. Secondo tale principio qualora si verifichi che, all'interno di uno stato sovrano, vengano violati i diritti umani fondamentali di parte della sua popolazione civile a causa della sua etnia (vedi caso della Bosnia-Erzegovina e del Kosovo), religione, lingua, cultura o per reprimere nel sangue ribellioni democratiche contro un regime dittatoriale[940], la comunità internazionale ha il dovere di intervenire per fermare tali crimini contro l'umanità. Ecco che in questi casi succede che «the human rights norms trump state sovereignty claims»[941]. Abbiamo qui un primo esempio di quanto gli **interventi umanitari**, seppur interpretabili e spesso controversi, si fondano sul dato di fatto che sia **l'opinione pubblica che la comunità internazionale** ritengono che ormai «the sovereignty of the state over the life, liberty, and property of its citizens or residents is not unconditional or unlimited»[942]. La vera forza dell'intervento umanitario, pertanto, non consiste solo nell'ottenere risultati positivi concreti (quando ci sono) nella tutela dei diritti umani, ma nell'aver **"costretto", le sovranità statali, anche all'interno dei propri confini, al rispetto delle norme internazionali che proibiscono il genocidio**, la pulizia etnica, le espulsioni di massa, la schiavitù, ecc. affermando il nuovo e importante principio secondo il quale «state sovereignty is no longer the ultimate arbiter of the fate of citizens or residents»[943].

Secondo Engin Isin (Open University of London) è necessario pensare:

> «tutti gli uomini e le donne come soggetti politici, ed evitare di ridurli a gruppi nazionali, identificati ad elementi naturali, razziali, etnici o di genere, come essere nero, essere una donna, essere omosessuale. Le costruzioni nazionali sono l'effetto perverso della genericità di nozioni come umanità e Stato. Si tratta di ripensare l'idea, formulata da Hannah Arendt, del "diritto ad avere diritti". Per Arendt, il cittadino deve essere pensato al di fuori delle idee di nazione e di umanità, e all'interno della cornice statuale. Lo stato è il protettore supremo del soggetto politico. Arendt nota come stato e la nazione siano stati associati e appiattiti l'uno sull'altro, creando dei problemi rilevanti. Gli apolidi sono

[939] Cfr. Buchanan A., *From Nuremberg to Kosovo - The Morality of Illegal International Legal Reform*, in Ethics, Vol. 111, n. 4 (2001), pp. 673-705.

[940] Si veda il recentissimo caso della Siria - scoperto ad agosto 2013 - dove il governo, per reprimere la protesta degli oppositori del regime, ha utilizzato gas chimici letali contro la popolazione inerme.

[941] «Le norme sui diritti umani sono superiori e precedono le rivendicazioni proprie della sovranità statale». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 129].

[942] «La sovranità dello stato non è incondizionata e illimitata pur avendo potere sulla vita, la libertà e la proprietà dei suoi cittadini o residenti». (Mia la trad.) [Ibidem]. Qui Benhabib recepisce le argomentazioni che Michael Doyle (School of International and Public Affairs, Columbia University – New York) tematizza in: Doyle M., *The new interventionism*, in Pogge T. W. (a cura di), *Global Justice*, Basil Blackwell, Oxford-Cambridge 2001, pp. 219-242.

[943] «La sovranità statale non rappresenta più (longer) il giudice ultimo del destino dei suoi cittadini o residenti». (Mia la trad.) [Ibidem].

di conseguenza privi di ogni protezione. Ne deriva la sua critica ai diritti umani, che non danno protezione politica alle persone quando e dove ne hanno bisogno»[944].

Nell'ambito della vita politica, non aiuta molto essere solo "umani" quando si è privi di nazionalità, conclude Isin.

2) - Un altro ambito nel quale le norme internazionali sui diritti umani hanno apportato cambiamenti e regole certe, attraverso le quali riescono a condizionare la volontà dei singoli stati sovrani, è quello del fenomeno delle *migrazioni transnazionali*. È questo un aspetto molto delicato in quanto questo fenomeno, a differenza degli *interventi umanitari* (che implicano il trattamento che gli Stati riservano ai loro cittadini) e dei *crimini contro l'umanità* (che riguardano le azioni e i rapporti tra nemici all'interno di conflitti sia nazionali che extraterritoriali), è il più vicino alla semplice tutela dei diritti individuali in quanto, coloro che abbandonano il loro paese di origine per fuggire da situazioni drammatiche che mettono a repentaglio la loro vita, sono in una condizione di transito e quindi in un limbo giuridico che spesso li rende individui senza dignità e senza diritti, per tale ragione è il più intricato degli ambiti che riguardano la tutela dei diritti umani e il più complesso **da normare e mettere in atto.** Nel passaggio non sono più ciò che erano (cittadini di uno stato definito), non sono ancora ciò che vorrebbero essere (l'acquisizione di una nuova cittadinanza è un percorso impervio). I diritti degli individui coinvolti nelle migrazioni devono essere un dono gratuito da dispensare a chi non ha nulla da dare in cambio ed è, allo stesso tempo, l'anello più debole di tutti coloro che dovrebbero essere tutelati dal diritto internazionale, perché tali individui non sono membri di concrete comunità ben definite ma "semplici esseri umani" che, entrando in contatto con comunità definite territorialmente vorrebbero entrare a farvi parte.

Vediamo ora alcuni casi nei quali la **sovranità** dei singoli stati **è riuscita a diventare primaria rispetto alle norme cosmopolitiche:**

---

[944] Pullano T., *La tribù dei cittadini - Una politica radicale dopo l'eclisse della Polis*, in "il Manifesto" del 4.11.2010, p. 11. Questo articolo nasce da un'intervista dell'autrice al professore di Scienze Politiche della Open University di Londra, Engin Isin dal titolo: *Ripensare la cittadinanza al di là dello Stato-Nazione*, rilasciata a Londra in occasione di un incontro in onore del filosofo francese Étienne Balibar sul tema "Pensare la cittadinanza al di là della comunità nazionale". L'intervista è disponibile on-line sul sito del "Transeuropa Journal" all'indirizzo: http://www.euroalter.com/IT/2012/ripensare-la-cittadinanza-al-di-la-dello-stato-nazione-intervista-a-engin-isin/.
Engin Isin ha lavorato per quindici anni alla York University di Toronto (Canada) e successivamente in Europa. I suoi studi hanno origine da un'esperienza cosmopolita e il suo lavoro si concentra sulla possibilità di superare il difficile orizzonte dei confini nazionali e poter sperimentare forme di comunità più allargate, intense e libere. Oltre ad essere stato autore di: *Cities Without Citizens* (Montreal, 1992), *Being Political* (Minneapolis, 2002) e *Citizens Without Frontiers* (London, 2012), tra le sue opere più recenti vogliamo ricordare: Isin E. F., *Citizenship after orientalism: an unfinished project*, in Citizenship Studies, Vol. 16, n. 5-6 (2012), pp. 563-572; Isin E. F., *Citizens without nations*, in Environment and Planning: Society and Space, Vol. 30, n. 1 (2012), pp. 450-467; Isin E. F., *Ottoman waqfs as acts of citizenship*, in Ghazaleh P. (a cura di), *Held in trust: Waqf in the Muslim world*, American University Press, Cairo 2011, pp. 209-229; Isin E. F., Turner B. S., *Citizenship, cosmopolitanism and human rights*, in Elliott A. (a cura di), *The Routledge companion to social theory*, Routledge, London 2010, pp. 173-187.

1) - Come già visto nel Cap. I (§ 1.2.2) la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani riconosce il diritto a emigrare ma non il diritto a immigrare. Secondo l'art. 13 infatti si ha il diritto di lasciare il proprio paese ma, contraddittoriamente, non quello di entrare e risiedere in un altro che non sia il proprio. Anche se la Dichiarazione, per certi versi, cerca di rimediare a questa mancanza della normativa, perché l'art. 14 prevede il diritto di asilo in determinate situazioni e l'art. 15 prevede il "diritto a una nazionalità" e stabilisce che «nessuno sarà arbitrariamente privato della sua cittadinanza, né gli sarà negato il diritto di cambiare la propria cittadinanza»[945], conferma, ancora una volta, la piena sovranità dei singoli stati. Infatti non contemplando nessun riferimento agli obblighi che gli stati hanno nell'accogliere immigrati, richiedenti asilo e concedere la cittadinanza a residenti permanenti, tale Dichiarazione dimostra che: a) in uno dei documenti di diritto internazionale più completi ci sono delle mancanze che mettono in risalto le contraddizioni che caratterizzano il rapporto tra diritti umani universali e la sovranità territoriale dei singoli paesi; b) sembrerebbe, in questa maniera, che i diritti affermati nel documento non abbiano destinatari definiti né comportino specifici obblighi[946].

2) - Ancora un esempio di quanto il potere della sovranità statale sia superiore alle leggi del diritto internazionale. Secondo solo alla Dichiarazione del 1948, il documento giuridico che ha emanato la Convenzione di Ginevra del 1951 e il suo relativo protocollo del 1967, non è riuscito a cambiare la regola secondo la quale le norme ivi contenute valgono, o meglio, vincolano solo i paesi firmatari e possono essere ignorate dai paesi che non le hanno sottoscritte[947]. Ciò dimostra ancora una volta che tutta la storia, l'evoluzione e i documenti finali del diritto internazionale hanno alla base una contraddizione fondamentale così sintetizzata da Benhabib:

[945] L'articolo 14 della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo recita:
«1. Ogni individuo ha diritto di cercare e di godere in altri Paesi asilo dalle persecuzioni.
2. Questo diritto non potrà essere invocato qualora l'individuo sia realmente ricercato per reati non politici o per azioni contrarie ai fini e ai principi delle Nazioni Unite» .
L'articolo 15 della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo recita:
«1. Ogni individuo ha diritto ad una cittadinanza.
2. Nessun individuo potrà essere arbitrariamente privato della sua cittadinanza, nè del diritto di mutare cittadinanza». Disponibile on-line all'indirizzo: http://www.interlex.it/testi/dichuniv.htm.

[946] Cfr. Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 130, «These rights have no specific addressees, and they do not anchor *specific* obligations on the part of second and third parties to comply with them». (Mia la trad.).

[947] «Alcuni (*tra cui David Jacobson*) deplorano il fatto che, siccome le norme dei diritti umani internazionali sono sempre più invocate nelle dispute sull'immigrazione, il "rifugio" e l'"asilo", è messo in pericolo non solo il titolo delle nazioni territorialmente delimitate a controllare i propri confini, ma anche la loro prerogativa di definire i confini della propria comunità nazionale. Altri (*tra cui Onora O'Neill*) criticano la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani per la mancata adesione ad un *cosmopolitismo istituzionale*, e per l'appoggio ad un ordine interstatale piuttosto che a un vero ordine cosmopolitico internazionale». (Il corsivo tra parentesi è una nostra aggiunta) [Benhabib S., *Cittadini globali*, op. cit., pp. 44-45]. Cfr. Jacobson D., *Rights Across Borders - Immigration and the Decline of Citizenship*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1997, p. 5; O'Neill O., *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 180.

> «while territorially bounded states are increasingly subject to international norms, states themselves are the principal signatories as well as enforcers of the multiple and varied human rights treaties and conventions through which international norms spread»[948].

Il senso di tale contraddizione sta nel fatto che a) gli stessi artefici delle leggi sono i primi a doverle rispettare e b) coloro che sono i controllori, perché queste siano rispettate, ne sono, necessariamente, anche i controllati. Ma allora chi controlla gli autori delle norme? Chi controlla i controllori? È la sintesi di quello che Benhabib definirà il "paradosso della legittimità democratica". Riflettendo proprio su tale questione Anna Taglioli (Università di Firenze), in un suo recente e articolato lavoro, precisa che:

> «la legittimità democratica mostra il suo paradosso quando la democrazia non è ritenuta un sistema di negoziazioni e riformulazioni e quando la struttura universalistica delle norme cosmopolitiche di giustizia è formulata sul confine di un territorio circoscritto alla comunità politica»[949].

In questa situazione la singola istituzione statale appare, da un lato, sminuita nelle sue prerogative, dall'altro, paradossalmente, rafforzata nella sua autorità. Forse ha ragione Engin Isin quando ritiene che oggi, considerata l'inadeguatezza dello stato nazionale ad affrontare e risolvere i problemi della multi-etnicità e del multiculturalismo, sarebbe meglio

> «cercare di riprodurre l'idea di nazione attraverso un'altra scala, secondo l'idea della democrazia cosmopolitica e poter ripensare la cittadinanza al di là dello stato-nazione»950. È questa la prospettiva di una cittadinanza cosmopolita dopo che si è «consumata quella basata sui confini certi dello stato-nazione e su appartenenze come la razza, il genere e la classe sociale»[951].

Le contraddizioni non saranno mai risolte fino a quando gli stati saranno i soli ad essere riconosciuti come entità legittimamente autorizzate a trattare e ad aver diritto di negoziazione all'interno del diritto internazionale. In definitiva il tradizionale sistema degli stati (così come era stato pensato sin dalla nascita della Società delle Nazioni)[952] rimane stretto tra il principio di *sovranità* e quello di *ospitalità*, tra l'autonomia di poter scegliere se partecipare ai trattati

---

[948] «Benchè gli stati territorialmente definiti siano maggiormente soggetti a norme internazionali, gli stessi ne sono i principali firmatari (*e quindi anche gli autori*). Stesso discorso vale per coloro che sono deputati a far rispettare le varie convenzioni e trattati multilaterali sui diritti umani attraverso i quali le norme internazionali sono applicate». (Mia la trad. e il corsivo) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 131].

[949] Taglioli A., *La terra degli altri. Traiettorie sociologiche del cosmopolitismo*, Firenze University Press, Firenze 2010, p. 144.

[950] Pullano T., *La tribù dei cittadini - Una politica radicale dopo l'eclisse della Polis*, op. cit., p. 11.

[951] Ibidem.

[952] La Società delle Nazioni (denominata anche Lega delle Nazioni dall'inglese *League of Nations*) è stata la prima organizzazione intergovernativa avente come scopo quello di accrescere il benessere e la qualità della vita degli uomini. Il suo principale impegno era quello di prevenire le guerre, sia attraverso la gestione diplomatica dei conflitti sia attraverso il controllo degli armamenti. Nell'ambito della Conferenza di Pace di Parigi del 1919-1920 (successiva alla Prima Guerra mondiale), la Società delle Nazioni fu fondata formalmente il 28 giugno 1919 con la firma del Trattato di Versailles del 1919. Fu poi estinta il 19 aprile 1946 dopo che, chiaramente, la Seconda Guerra mondiale ne sancì il suo fallimento morale e istituzionale e nel 1945 venne fondata un'altra organizzazione con identiche finalità: le Nazioni Unite. Inoltre divenne membro della nuova organizzazione un paese che fu tra i principali attori positivi della seconda guerra mondiale: gli Stati Uniti d'America. Nonostante fosse stato proprio il suo presidente, Thomas Woodrow Wilson, il maggior promotore della Società delle Nazioni - insignito del premio Nobel per la pace nel 1919 - questi ultimi non ne facevano parte.

internazionali (che stabiliscono norme cosmopolitiche e diritti umani)[953] e l'obbligo, che ne consegue, di estendere il riconoscimento di tali diritti (tra cui l'accoglienza per gli stranieri) a tutti gli esseri umani.

Possiamo concludere che **la sovranità dei singoli stati non è più primaria rispetto alle norme cosmopolite.** Infatti nell'elencare questi casi emerge che i punti a favore della sovranità statale si equivalgono con quelli della superiorità delle norme cosmopolite. Il confronto/scontro tra sovranità e diritto internazionale ha - secondo Benhabib - comunque prodotto un risultato concreto: «the treatment by states of citizens and residents within their boundaries is no longer an unchecked prerogative»[954]. Il diritto internazionale è riuscito a delegittimare "una delle pietre angolari della sovranità westfaliana" (*one of the cornerstones of Westphalian sovereignty*), vale a dire il privilegio di esercitare l'autorità politica e giudiziaria su tutti gli individui (cittadini e residenti) che occupano il territorio statale. Questa, nelle parole di David Held, la "sovranità cosmopolita":

> «The third model, which I call 'cosmopolitan sovereignty', conceives international law as a system of public law which properly circumscribes not just political power but all forms of social power. Cosmopolitan sovereignty is the law of peoples because it places at its centre the primacy of individual human beings as political agents, and the accountability of power»[955].

Accogliendo il suggerimento di Johns Peter possiamo concludere che il concetto universale dei diritti umani e del diritto di interventi umanitari ignora, sia i confini nazionali, sia che «the sovereign of the state to dispose of life, liberty, and property of its citizens or residents in not unconditional or unlimited»[956]. Purtroppo le linee guida che interpretano i principi di libertà, uguaglianza e democrazia dei diritti umani, all'interno del concetto cosmopolita, spesso non hanno la forza di potersi imporre nella sfida ad una società multi-etnica dove la cultura degli stati nazionali è ancora molto forte.

---

[953] A questo proposito il saggio dello storico britannico Mark Mazower (Columbia University of New York) offre ottimi spunti di riflessione per quanto riguarda due aspetti: a) le ragioni che hanno spinto le Nazioni Unite ad impegnarsi per i diritti umani sono da collegarsi alle decisioni, in tempo di guerra, di non prendere in considerazione un regime internazionale per la tutela dei diritti delle minoranze. Seppur infatti dopo il 1918, la Società delle Nazioni abbia sviluppato una organizzazione giuridico-normativa per garantire i diritti alle minoranze nazionali dell'Europa orientale, già nel 1940 le politiche della Società si sono rivelate un fallimento e la coalizione di forze che le avevano sostenute dopo la prima guerra mondiale si era disintegrata. [Cfr. Mazower M., *The Strange Triumph of Human Rights, 1933-1950*, in The Historical Journal, Vol. 47, n. 2 (2004), pp. 379-398].

[954] «Il trattamento degli stati per i propri cittadini e i propri residenti all'interno dei loro confini non è più una prerogativa assoluta e immutabile». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Reclaiming Universalism*, op. cit., p. 130].

[955] «Il terzo modello, che chiamo "sovranità cosmopolita", concepisce il diritto internazionale come sistema di diritto pubblico, che non comprende propriamente solo il potere politico ma tutte le forme di potere sociale. La sovranità cosmopolitica è il diritto dei popoli perché pone al centro il primato di singoli esseri umani come protagonisti politici e la responsabilità del potere». (Mia la trad.) [Held D., *Law of States, Law of Peoples - Three Models of Sovereignty*, in Legal Theory, Vol. 8, n. 2 (2002), p. 1].

[956] «Il sovrano dello Stato può disporre della vita, della libertà, e della proprietà dei suoi cittadini o residenti, ma questo potere non è incondizionato e illimitato». (Mia la trad.) [Johns P., *Human Rights and Global Diversity, Human Rights and Diverse Cultures - Continuity or Discontinuity*, Frank Cass & Co. Ltd., 2001 p. 29].

Ma come possono attuarsi e divenire concretamente percorribili le norme cosmopolite all'interno delle singole legislazioni? Probabilmente una possibile soluzione, in un futuro non lontano, sarà l'attuazione di una **politica giusgenerativa all'interno di processi di iterazione democratica transnazionale.**

Capitolo IV

Benhabib in dialogo: Taylor, Rawls, Beitz, Pogge, Walzer

4.1 - Charles Taylor: un confronto su identità, relazioni dialogiche, politica del riconoscimento

«Il dialogo è per me una relazione con l'altro, c'è sempre una relazione con l'altro, ossia è l'altro a dire il contrario o qualcosa di diverso. Quello che io stesso dico e ciò che sostengo è sempre o completato o contraddetto o modificato in relazione all'altro. Non sono solo nella parola. La parola dell'altro è un dialogo, uno scambio, una contraddizione, una conferma. È sempre in rapporto all'altro che nasce la parola».

(Naïm Kattan - *Entretien avec Naïm Kattan*, 2006)

«Come molte città nord-americane, Montréal assomiglia alle città del Medio Oriente. A Baghdad, la mia città natale, c'erano dei quartieri: quello degli armeni, quello dei cristiani assiri, quello dei caldei, degli ebrei, dei musulmani sciiti, dei musulmani sunniti. La città era un agglomerato di gruppi. La città era un mosaico».

(Naïm Kattan, *J'ai choisi Montréal pour vivre en français. La littérature québécoise porte une dimension de l'homme tel qu'il vit en Amérique*, 1981)

Le società contemporanee appaiono sempre più multiculturali, ovvero sempre più chiaramente caratterizzate dalla presenza di individui e gruppi, appartenenti a culture diverse da quella autoctona, che richiedono con sempre maggiore consapevolezza di essere riconosciuti come uguali a ogni altro cittadino e, nondimeno, per la loro particolarità culturale, che desiderano rispettata e difesa. L'ambito pubblico, è diventato multiculturale e deve confrontarsi con una serie di problemi che vanno approfonditi anche da un punto di vista filosofico oltre che socio-politico e giuridico. In questo Charles Taylor, difensore delle rivendicazioni identitarie delle culture minoritarie, è il punto di riferimento per un'analisi puntuale della nozione di riconoscimento applicata alla società multiculturale.

Il concetto di riconoscimento si è sviluppato soprattutto alla fine del settecento, quando è avvenuta la svolta della soggettività. A partire da Rousseau, l'identità ha iniziato a riguardare l'interiorità: scoprire l'io che è in me stesso e ascoltare la voce interiore della propria coscienza. L'incontro con se stesso, che persegue un ideale di autenticità, è legato al senso morale, che permette ad una persona di percepire la differenza fra il giusto e l'ingiusto. Chi ha contribuito allo sviluppo di questo nuovo concetto dell'identità è stato il filosofo e letterato tedesco Johann Gottfried Herder (1744-1803) il quale sostiene che ognuno di noi ha un modo originale di essere uomo, ogni persona ha una sua misura. Anche nel campo delle scoperte scientifiche il fatto che il DNA di ogni individuo sia assolutamente legato alla persona e si differenzi per ognuno degli uomini esistenti è, in un certo senso, la conferma sul piano delle verifiche scientifiche di questa intuizione del filosofo tedesco.

Tale lettura della diversità può essere interpretata come la chiamata a vivere una vita individualmente personale senza imitazioni perché il giusto modello da seguire è da ritrovare in se stessi. Essere fedele a se stessi significa essere fedeli alla propria "originalità".
Secondo l'analisi di Taylor, prima del 1700, il concetto di identità era stabilito dalla posizione sociale, dalla funzione o dall'attività che accompagnava tale funzione, ma tale concezione per Herder risultava essere troppo *monologica*, dal momento che l'individuo è fondamentalmente dialogico. L'identità si costruisce in un complesso contesto in cui intervengono principalmente quattro fattori: il soggetto, l'*altro*, gli altri e il sistema simbolico (il linguaggio, la cultura, la tradizione) all'interno del quale siamo tutti "inclusi". La propria identità si costruisce stando con gli altri e diventando co-autori della propria storia. L'identità interiore non è frutto di un riconoscimento che ci arriva a priori ma è il risultato di uno scambio con la società. Il riconoscimento si ottiene su due livelli, la sfera intima in cui gli *altri significativi* - famiglia e amici - seppur importanti hanno un ruolo limitato all'ambito privato, e la sfera pubblica - mondo del lavoro, degli studi, della politica - dove gli altri svolgono una funzione di riconoscimento esterno, riscontrabile attraverso incarichi, capacità economica e prestigio sociale.

4.1.1 - Riconoscimento identitario o riconoscimento della collettiva espressione di sé?

In Charles Taylor[957] (McGill University - Montréal) il discorso sul *riconoscimento* si salda strettamente al discorso sull'*identità*, secondo una sintesi che fa del binomio concettuale

[957] Charles Taylor è certamente il maggiore filosofo contemporaneo che ha contribuito ad approfondire il concetto di multiculturalismo dal momento che ha avviato una profonda riflessione sulla "politica del riconoscimento" e l'autodeterminazione che non può essere compresa appieno se non si entra nella prospettiva delle società multiculturali. Difensore delle rivendicazioni identitarie provenienti dalle comunità e culture cosiddette minoritarie, Taylor non è solo coinvolto nelle sue riflessioni filosofiche ma, possiamo definirlo, un intellettuale impegnato sul campo perché rimane sempre vicino all'azione politica e al dibattito sul multiculturalismo in Canada. Le sue analisi sono dunque accompagnate da una profonda conoscenza del tessuto sociale del Quèbec dal momento che lui stesso è un cittadino bilingue (nasce da padre anglofono e madre francofona e studia alla McGill University, l'unico baluardo della cultura anglofona in una città come Montréal a maggioranza francofona). Secondo Taylor bisogna ripensare in maniera profonda il concetto di "diversità" se si intende continuare a far coesistere in Canada le diverse culture, lingue e tradizioni anche nel ventunesimo secolo. Pertanto nel suo fondamentale *The politics of recognition* (1992) Taylor parte dal caso concreto della provincia canadese del Quèbec per esporre le sue tesi. Il saggio appare per la prima volta in: Gutmann A. (a cura di), *Multiculturalism and "The politics of recognition"*, Princeton University Press, Princeton 1992; trad. it. (di Gianni Rigamonti), *La politica del riconoscimento*, in Gutmann A. (a cura di), *Multiculturalismo - La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993, pp. 41-103 (1^ Ed.). Nel 1992 è pubblicato anche: Taylor C., Habermas J., *Multiculturalism and 'the politics of recognition'*, Princeton University Press, Princeton 1992, trad. it. *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli Editore, Milano 2008. Nel 1998 riappare in lingua italiana ed è inserito il saggio di Jürgen Habermas, *Kampf um anerkennung im demokratischen rechtsstaat*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996, (trad. it. a cura di Leonardo Ceppa: *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, pp. 9-62): Habermas J., Taylor C., *Multiculturalismo - Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998, (2^ Ed.). I riferimenti bibliografici nel presente lavoro sono tratti dall'edizione Feltrinelli "Saggi" del 2008 (3^ Ed.). La seconda edizione in lingua inglese è del 1997: Taylor C., *The politics of recognition*,

identità-riconoscimento il fulcro del dibattito filosofico e che discende dalla sua originale analisi che ha in *Sources of the self The Making of the Modern Identity* (1989)[958] la sua origine.
L'identità individuale, secondo Taylor, coincide con la comprensione ermeneutica di sé che il soggetto elabora nel contesto del proprio agire e che implica la dimensione linguistica. Nell'espressione linguistica il soggetto raggiunge la comprensione di sé e orienta il proprio agire a quel bene comune che "la mappa morale della modernità ha articolato"[959]. Il linguaggio da interiore si eleva pertanto a dialogo tra individui che vivono in comunità e che non hanno solo legami istituzionali (quali la comune cittadinanza). L'identità si costruisce attraverso l'inscindibile binomio tra dimensione dialogica e "individualità del sé"[960]. Al fine di comprendere lo stretto rapporto che lega identità e riconoscimento è necessario prendere in considerazione un aspetto cruciale della vita umana che è il carattere *dialogico*:

> «... gli esseri umani non acquisiscono i linguaggi di cui hanno bisogno per autodefinirsi da soli. Noi veniamo introdotti a questi linguaggi attraverso l'interazione con altre persone che per noi sono importanti - con quelli che George Herbert Mead chiamava "altri significativi". In questo senso la genesi della mente umana non è monologica, non è un qualcosa che ciascuno realizza per conto suo, ma è dialogica»[961].

Se dunque il dialogo è importante per cogliere e interpretare la realtà che ci circonda, è altrettanto vero che, per comprendere noi stessi all'interno del dialogo, è necessario identificare nel "racconto di sé" (che Paul Ricoeur auspica al fine di costruire la propria identità) il riconoscimento dell'essere *dialogante* e il riconoscimento che ciascuno deve godere del medesimo rispetto all'interno della comunità[962]. Il saggio *The Politics of Recognition* (1992) non è solo il fondamento per comprendere il concetto tayloriano di riconoscimento, ma è un testo di riferimento fondamentale all'interno del dibattito sul multiculturalismo. I sostenitori del multiculturalismo criticano la pretesa dello Stato di voler essere "neutrale" nei riguardi dei cittadini e del loro modo di intendere il bene (così come auspicava Rawls) perché tale modello

in Heble A., Pennee D. P., Struthers J. R. T. (a cura di), *New Contexts of Canadian Criticism*, Broadview Press, Peterborough-Orchard Park-Hadleigh 1997, pp. 98-131. Sul tema del riconoscimento e i diritti delle minoranze si veda di Charles Taylor anche: a) Taylor C., *Reconciling the Solitudes - Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, McGill-Queen's University Press, Montreal-Kingston 1993; b) Taylor C., *The Malaise of Modernity* (1992), trad. it., *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1993; c) Taylor C., *Nationalism and Modernity*, McKim R., McMahan J. (a cura di), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, Oxford 1997, pp. 31-55; d) Taylor C., *A secular age*, Harvard University Press, Cambridge 2007; trad it., *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

[958] Taylor C., *Sources of the self - The making of the modern identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989; trad. it., *Radici dell'io - La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993.

[959] Cfr. Taylor C., *La topografia morale del sé*, (a cura di) Alberto Pirni, ETS, Pisa 2004.

[960] Cfr. Taylor C., *The Dialogical Self*, in Hiley D. R., Bohman J., Shusterman R. (a cura di), *The interpretive turn - Philosophy, science, culture*, Cornell University Press, Ithaca 1991, pp. 304-314.

[961] Taylor C., *La politica del riconoscimento*, op. cit., p. 17. Il riferimento dell'autore a George Herbert Mead è tratto da: Mead G. H., *Mind, Self & Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1934; trad. it., *Mente, sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Editrice Universitaria Giunti-Barbèra, Firenze 1966.

[962] Cfr. Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990; trad. it. (a cura di Daniella Iannotta), *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993; e Ricoeur P., *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris 2004; trad. it. (a cura di Fabio Polidori), *Percorsi del riconoscimento - Tre studi*, Raffaello Cortina, Milano 2005.

è naufragato di fronte ai molteplici conflitti di carattere religioso-culturale. Al tradizionale modello liberale che intendeva la cittadinanza come un principio chiuso (l'uguaglianza tra i cittadini comporta il medesimo insieme di diritti), si contrappone il modello multiculturale che tenta di differenziare le diverse idee di cittadinanza in base alla cultura e al gruppo di appartenenza del singolo. Forse è proprio a partire da questa cesura che la filosofia politica contemporanea ha avviato la sua riflessione in due direzioni autonome e contrapposte: la politica del riconoscimento da un lato, il problema della giustizia distributiva dall'altro.

Se dunque l'identità personale non è questione che si distende e risolve sul piano esclusivamente individuale, attraverso il tema del riconoscimento il rapporto intersoggettivo diventa imprescindibile perché è il banco di prova dal quale riceviamo conferme ma allo stesso tempo smentite su ciò che crediamo di essere. La nostra identità è dunque *plasmata* dal

> «riconoscimento o dal mancato riconoscimento o, spesso, da un *mis*conoscimento da parte di altre persone, per cui un individuo o un gruppo può subire un danno reale, una reale distorsione, se le persone o la società che lo circondano gli rimandano, come uno specchio, un'immagine di sé che lo limita o sminuisce o umilia»[963].

Tale riflesso rappresenta un vero momento di interpretazione ermeneutica e, al tempo stesso, di comprensione interpersonale.

Per il filosofo canadese se con il passaggio dall'onore alla dignità nasce una sorta di «politica dell'universalismo», corrispondente alla rivendicazione dell'uguale dignità di tutti i cittadini dal punto di vista dei diritti, con l'affermarsi della *nozione moderna di identità* (nell'ideale di autenticità) è stata avviata una «politica della differenza»[964]. Ciascuno infatti

> «dovrebbe essere riconosciuto per la sua identità, che è unica; ma qui "riconoscimento" significa una cosa diversa. Ciò che si afferma con la politica della pari dignità è voluto come universalmente uguale, come un bagaglio universale di diritti e dignità; la politica della differenza ci chiede invece di riconoscere l'identità irripetibile, distinta da quella di chiunque altro, di questo individuo o questo gruppo. L'idea di base è che proprio questa differenza è stata ignorata, trascurata, assimilata a un'identità dominante o maggioritaria»[965].

Secondo Benhabib fondere, da parte del singolo, la ricerca dell'espressione della propria identità a quella del gruppo è sbagliato sia dal punto di vista teorico che politico: il primo errore «discende dall'**omologia tra rivendicazioni individuali e rivendicazioni collettive**, un'omologia favorita dalle ambiguità del termine *riconoscimento*»[966]; il secondo potrebbe addirittura essere

---

[963] Taylor C., *La politica del riconoscimento*, op. cit., p. 9.

[964] Per Taylor la base della politica della differenza è un principio universale che non solo mette in evidenza la capacità umana di autonomia ma anche quella di permettere l'affermazione di aspetti culturalmente determinati. Il compito delle politiche del ricoscimento è duplice: da un lato perseguire l'eguale valore delle culture, dall'altro favorire una politica delle differenze che tutela e promuova gruppi sociali e identità culturali che si autodeterminano in opposizione alla cultura dominante della società.

[965] Ivi, p. 24.

[966] Benhabib S., *The Claims of Culture - Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002; trad. it. *La rivendicazione dell'identità culturale*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 82.

pericoloso in quanto subordina l'autonomia morale dell'individuo a gruppi di movimenti di identità collettiva.

Il diritto ad un'autentica espressione individuale del Sé moderno deriva - secondo la politologa di Yale - dal suo intrinseco diritto morale all'autonoma ricerca del *buon vivere*, perché così come

> «le minoranze oppresse possono possedere risorse tanto individuali quanto collettive per sopportare con orgoglio e forza d'animo le offese e le umiliazione che vengono loro inflitte, i diritti individuali a un'autentica espressione di sé non procedono necessariamente di pari passo con le aspirazioni collettive al riconoscimento culturale»[967].

Diritti individuali e aspirazioni collettive si contrappongono[968] così come avviene nelle rivendicazioni di diverse comunità dove il riconoscimento dell'identità del singolo individuo finisce per essere soppiantato dalle richieste di riconoscimento dell'identità di gruppo. Anche se *autonomia* e *autenticità* sono considerati da Taylor principi normativi complementari tra di loro («*ognuno* dovrebbe essere riconosciuto per la sua identità, che è unica»)[969], il diritto alla pari dignità che promuove il diritto all'autenticità e i diritti individuali all'autonomia entrano spesso in conflitto con le rivendicazioni dei diritti di gruppo.

Mentre la politica della pari dignità, così come è intesa da Taylor, è l'affermazione di un *bagaglio universale di diritti e dignità* (Taylor 1992, p. 24), la politica della differenza rivendica il riconoscimento di un'identità unica e irripetibile, distinta, sia a livello individuale che di gruppo, da chiunque altro. L'errore che il filosofo canadese vuole mettere in evidenza è che per lungo tempo l'ideale di autenticità è stato *ignorato* e *trascurato* a vantaggio dell'identità dominante della maggioranza.

Il rapporto tra queste due politiche è così sintetizzato nelle parole di Taylor:

> «La politica della differenza si sviluppa organicamente dalla politica della dignità universale grazie a uno di quegli spostamenti, noti da molto tempo, per cui una nuova visione della condizione sociale dell'uomo dona un significato radicalmente nuovo a un vecchio principio. [...]. Là dove la politica della dignità universale lottava per forme di non discriminazione del tutto "cieche" ai modi in cui i cittadini si distinguevano fra di loro, la politica della differenza ridefinisce spesso la non discriminazione come un qualcosa che ci impone di fare di queste distinzioni la base di un trattamento differenziato. Così, i membri delle tribù indigene otterranno, se le domande di

[967] Ivi, p. 80.

[968] Si veda il caso degli scontri in Val di Susa (marzo 2012) tra coloro che si oppongono alla costruzione della linea ferroviaria ad alta velocità Torino-Lione (appartenenti ai comitati NO-TAV) e coloro i quali difendono la costruzione dell'opera e che sono minacciati dalla collettività (in questo caso maggioranza). Molti dei sindaci dei paesi che saranno attraversati dal passante ferroviario sono favorevoli alla costruzione della tratta ma viene loro impedito di dissentire con la maggioranza che minaccia la propria incolumità e quella delle proprie famiglie e nega loro di portare avanti le ragioni del loro dissenso. [Cfr. *TAV, opera spacca Val di Susa - Favorevoli e contrari alla Torino-Lione*, Quotidiano Indipendente On-Line "Lettera 43" (2 marzo 2012), disponibile on-line all'indirizzo: http://www.lettera43.it/attualita/42081/tav-opera-spacca-val-susa.htm]. Sull'evoluzione del dibattito e le ragioni della protesta per la linea ad alta velocità in Val di Susa, partite nel 2010, si veda l'approfondimento: *Speciale: TAV in Val di Susa - Il tunnel della democrazia*, disponibile on-line sul sito "il Cambiamento: dal virtuale al reale" all'indirizzo: http://www.ilcambiamento.it/speciale/tav_val_di_susa/.

[969] Taylor C., *La politica del riconoscimento*, op. cit., p. 24.

> autogoverno indigeno verranno finalmente accettate, certi diritti e poteri di cui gli altri canadesi non godono, e certe minoranze acquisiranno il diritto di escluderne altre per conservare la propria integrità culturale - e così via»[970].

Il caso della disparità dei diritti tra gli uomini e le donne di etnia indiana nati in Canada[971], all'interno dello stesso gruppo di appartenenza, ne è un esempio. Attraverso un quesito che la

[970] Ivi, pp. 25-26.

[971] Secondo le norme stabilite dall'*Indian Act* del 1876 ai maschi di etnia indiana nati in Canada è consentito sia contrarre matrimonio con donne non indiane, sia trasferire a queste i diritti di cittadinanza. A tali diritti non possono accedere le donne della medesima etnia. Pertanto l'appartenenza all'etnia indiana poteva essere stabilita di diritto solo attraverso la linea di discendenza maschile, mentre per le donne la discriminazione era triplice: al divieto di sposare un uomo non-indiano si aggiungeva quello di poter trasferire a lui e ai figli nati nel matrimonio i diritti di cittadinanza e, paradossalmente, a questi si aggiungeva la perdita del proprio stato giuridico di donne indiane. Le donne che avrebbero invece mantenuto l'appartenenza al gruppo avrebbero continuato a godere di diritti esclusivi quali: continuare a vivere in una riserva; godere di diritti politici e partecipare attivamente alla vita politica, poter accedere gratuitamente all'istruzione e all'assistenza sanitaria. Anche se successivamente, con l'*Indian Act* del 1985 (Bill C-31), sono sospese le disposizioni discriminatorie in particolare quelle che escludevano dalla comunità le donne che avessero sposato un membro di un altro gruppo, rimangono le discriminazioni sessuali dal momento che, come osserva Lilianne Ernestine Krosenbrink-Gelissen (University of Toronto): «Not all persons who had lost or never gained Indian status are eligible for reinstatement. Children of reinstated Indian women do not have the same right to transmit status and band membership as children of their mother's brother. Not only do the new rules appear to perpetuate (residual) sexual discrimination, but Indian bands themselves appear to put up barriers to prevent directly or indirectly reinstated women from exercising their (automatic) band membership rights. Indian women who have their birth rights restored are excluded from their communities' political processes and are hampered from residing on their homeland and from voting in band elections. Thus, Indian women still face legal and practical problems in reconciling their culture and gender». («Non tutte le persone che hanno perso lo stato di cittadino indiano o non l'hanno mai acquisito hanno diritto ad essere reintegrati nella comunità. E i figli di donne indiane reintegrate comunque non hanno lo stesso diritto di trasmettere lo stato e l'identità del proprio gruppo di appartenenza come figli del fratello di quella madre. Sembra che non solo le nuove regole continuino a perpetuare (quella residua) discriminazione sessuale, ma sembra che gli stessi gruppi indiani mettano delle barriere per impedire direttamente o indirettamente la reintegrazione delle donne al fine di impedire loro l'esercizio dei propri diritti (automatici) di appartenenza al gruppo. Le donne indiane che hanno visto ripristinati i propri diritti di nascita sono comunque escluse dai processi politici della loro comunità e subiscono restrizioni sia nel diritto di risiedere sul territorio della propria patria, sia nel diritto di voto alle elezioni previste all'interno del gruppo. Pertanto le donne indiane devono ancora affrontare problemi giuridici e pratici nel cammino per conciliare la loro cultura e il loro genere ») (Mia la trad.) [Krosenbrink-Gelissen L. E., *The Canadian Constitution, the Charter and Aboriginal women's right - Conflicts and dilemmas*, in International Journal of Canadian Studies, n. 7-8 (1993), p. 220 (pp. 207-224)]. In generale l'articolo di Lilianne E. Krosenbrink-Gelissen prende in esame i conflitti delle donne indiane con la Costituzione e la Carta del 1982 legati al genere e alla loro cultura. La loro doppia identità ha reso difficile per loro stabilire un accettabile equilibrio tra i loro diritti alla parità rivendicata dagli aborigeni e quelli di carattere sessuale. Attraverso l'esame del punto di vista dell'Associazione delle donne native del Canada (Native Women's Association of Canada) e di un gruppo di donne aborigene e cittadine l'autrice descrive le aspirazioni delle donne indiane e le strategie per la riformulazione di un'identità femminile indiana all'interno del processo aborigeno di riforma costituzionale avviato nel 1985 dal Parlamento canadese con l'approvazione del Bill C-31, (An Act to Amend the Indian Act) ed entrata in vigore il 17 aprile 1985. Il 28 giugno 1987 il Bill C-31 è stato convertito in legge. Il testo dell'*Indian Act* (R.S.C., 1985, c. I-5) è consultabile on-line all'indirizzo: http://laws-lois.justice.gc.ca/eng/acts/i-5/. Della stessa autrice si veda: a) Krosenbrink-Gelissen L. E., *Sexual equality as an aboriginal right: the Native Women's Association of Canada and the Constitutional Process on aboriginal matters, 1982-1987*, Verlag Breitenback, Saarbrücken 1991; b) Krosenbrink-Gelissen L. E., Frideres J. S., *Aboriginal peoples in Canada – Contemporary conflicts*, Prentice Hall, Scarborough 1998 (5^ Ed).

Per un approfondimento su questi temi si veda: a) Deveaux M., *Conflicting equalities? Cultural group rights and sex equality*, in Political Studies, Vol. 48, n. 3 (2000), pp. 522-539; b) Biles J., Burstein M., Frideres J. (a cura di), *Immigration and integration in Canada in the twenty-first century*, Queen's University School of Policy Studies Series, Kingston 2008; c) Wilkes R., *A systematic approach to studying indigenous politics: band-level mobilization in Canada: 1981-2000*, in The Social Science Journal, Vol. 41 (2004), 447-457; d) Wilkes R., *The Protest Actions of Indigenous Peoples - A Canadian-U.S. Comparison of Social Movement Emergence*, in American Behavioral Scientist, Vol. 50, n. 4 (2006), pp. 510-525; e) Kuokkanen R., *Self-determination and indigenous women's rights at the intersection of international human rights*, in Human Rights Quarterly, Vol. 34 (2012), pp. 225-250; f) Frideres

politologa americana pone indirettamente a Taylor si mette in dubbio se sia realmente possibile offrire una giusta tutela dei diritti delle minoranze in particolare quando una società si **propone *forti obiettivi collettivi*** (Taylor 1992, p. 59):

> «Quale posizione assumerebbe Charles Taylor di fronte ai diritti dei nativi, in particolare di fronte a quelli dei loro leader maschi, di preservare i propri costumi autentici, e alle rivendicazioni avanzate dalle donne indiane di pieni ed eguali diritti civili e politici?»[972].

La disparità di trattamento delle donne indiane alle quali non vengono riconosciuti pari diritti civili e politici rispetto agli uomini (vedi il divieto di poter trasmettere i diritti di cittadinanza) sembra quasi sia legalizzata dal momento che la Carta canadese del 1982[973] da un lato, tra i diritti fondamentali (*Fundamental Freedoms*) all'art. 15, comma 1, fissa i diritti di eguaglianza (*Equality Rights*):

> «Every individual is equal before and under the law and has the right to the equal protection and equal benefit of the law without discrimination and, in particular, without discrimination based on race, national or ethnic origin, colour, religion, sex, age or mental or physical disability»[974];

dall'altro, afferma che i diritti e le libertà delle popolazioni indigene del Canada non vengono abrogate e rimangono in piedi i diritti riconosciuti sin dalla *Royal Proclamation* del 7 ottobre 1763:

> «Aboriginal rights and freedoms not affected by Charter - Art. 25. "The guarantee in this Charter of certain rights and freedoms shall not be construed so as to abrogate or derogate from any aboriginal, treaty or other rights or freedoms that pertain to the

J. S., *Native Peoples in Canada - Contemporary conflicts*, Prentice Hall, Scarborough 1993; g) Bailey G. A., Sturtevant W. C. (a cura di), *Indians in Contemporary Society*, Smithsonian Institution, Washington 2008.

[972] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 83.

[973] L'adozione della Carta canadese dei diritti (1982) è stato il punto di arrivo della politica del partito liberale sin dal 1960. La Carta, pensata per garantire i diritti individuali, non andava incontro alle rivendicazioni del Québec e dei gruppi aborigeni i quali chiedono di essere considerati in quanto comunità. Tali bisogni richiedevano forme di autogoverno mirate e una legislazione particolare che garantisse la sopravvivenza di queste comunità anche a costo di limitare i diritti dei singoli. Anche se l'adozione del francese come unica lingua ufficiale del Québec pregiudica il diritto al bilinguismo proprio di tutti i cittadini canadesi, questo è l'unico modo affinchè i quebecchesi possono preservare la propria cultura e quindi la propria identità. Secondo Taylor, afferma Zygmunt Bauman, «nei casi in cui *sembriamo sapere* che una determinata cultura ha valore in sé e dunque merita di perpetuarsi, non v'è più alcun dubbio che la differenza incarnata da una certa comunità debba essere preservata in futuro, e che dunque occorra limitare i diritti di quegli individui in grado di fare scelte passibili di mettere in dubbio il futuro di tale differenza». [Bauman Z., *Missing community*, ...; trad. it., *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 133]. Pertanto i governanti di quella particolare comunità dovranno essere abili a limitare i diritti di quelle persone che possono fare scelte così importanti da mettere in crisi la sussistenza e il futuro di tale differenza.

[974] «Ogni individuo è uguale davanti e ai sensi della legge e ha il diritto a essere protetto dalla legge ricevendo da questa gli stessi benefici senza discriminazioni e, in particolare, senza discriminazioni fondate sulla razza, l'origine nazionale o etnica, il colore, la religione, il sesso, l'età o la disabilità fisica o mentale». (Mia la trad.) [Constitution Act, 1982 - Part I - Canadian Charter of Rights and Freedoms, Guarantee of Rights and Freedoms, Art. 15, comma 1; disponibile on-line all'indirizzo: http://laws-lois.justice.gc.ca/eng/Const/page-15.html#h-39]. Il comma 2 nel rafforzare quanto affermato nel primo stabilisce che: «Nessun ostacolo è posto a legge, programma o attività che ha come oggetto il miglioramento delle condizioni di individui o gruppi, compresi quelli che sono svantaggiati a causa della razza, l'origine nazionale o etnica, il colore, la religione, il sesso, l'età o la disabilità fisica o mentale». [Ibidem].

> aboriginal peoples of Canada including (*a*) any rights or freedoms that have been recognized by the Royal Proclamation of October 7, 1763"; [...]»[975].

Anche se nel sostenere la singola comunità, lo Stato implicitamente ammette la priorità dei diritti collettivi sulle libertà individuali, il suo apporto normativo-istituzionale è fondamentale perché, se le politiche che difendono i diritti individuali affrontano tali esigenze di riconoscimento considerando le sole libertà personali, da un lato avremmo la cieca volontà di tutelare i diritti della comunità a scapito di qualsiasi diritto individuale (vedi il caso delle donne indiane) in nome della propria sopravvivenza culturale (o del *diritto aborigeno di autogoverno*)[976], dall'altro la strenua difesa dei diritti individuali potrebbe mettere a rischio la tutela della stessa comunità.

La politica dell'uguale dignità (o dell'uguaglianza) e la politica della differenza, nonostante l'una derivi dall'altra, finiscono per contrapporsi a causa della diversa accezione che lo stesso Taylor fornisce del termine *riconoscimento*:

> «... le due politiche, nonostante una scaturisca dall'altra, per uno di quegli spostamenti nella definizione di un termine chiave [...] divergono fortemente l'una dall'altra»[977].

La politica dell'uguale dignità si fonda sul principio che tutti gli esseri umani siano ugualmente degni di rispetto ed è lo *status* di agenti razionali che permette di governare la vita di ciascuno[978]. Per Taylor quindi il fondamento dell'uguale dignità è il valore della potenzialità umana universale che è comune a tutti gli uomini. È tale potenzialità, e non ciò che può discendere da

[975] «Diritti degli aborigeni e libertà non prese in considerazione dalla Carta - Art. 25 "La garanzia di determinati diritti e libertà presenti nella Carta non deve essere interpretata come abrogazione o deroga a qualsiasi trattato aborigeno o a qualsiasi altro diritto o libertà che riguardano le popolazioni indigene del Canada, inclusi (a) eventuali diritti o libertà che sono stati riconosciuti dalla Royal Proclamation del 7 ottobre 1763; [...]». (Mia la trad.) [Ivi]. Per il dibattito che si è acceso grazie alle rivendicazioni delle donne native del Canada contro queste disparità con gli uomini si veda la causa giudiziaria contro il Canada promossa dall'*Associazione delle donne native del Canada* nel 1994 disponibile on-line all'indirizzo: http://www.thecourt.ca/2008/08/15/the-womens-court-of-canada-native-women%E2%80%99s-association-of-canada-v-canada/.

[976] La teoria liberale nella sua versione procedurale ha finito per annullare il legame che originariamente legava l'individuo alla comunità di appartenenza: rendendo gli individui omogenei tra di loro li priva della loro originaria identità. Infatti all'interno delle società liberali con una forte caratterizzazione proceduralistica (vedi i paesi nord-occidentali messi sotto pressione dai flussi migratori) nei quali le culture originarie tendono a perdere la propria identità. La contemporanea conseguenza di questo fenomeno è la reazione di gruppi che tentano di difendere la loro "diversità" dall'omologazione al gruppo dominante attestandosi su posizioni decisamente integraliste.

[977] Taylor C., *La politica del riconoscimento*, op. cit., p. 27. Alla divergenza tra i due paradigmi si potrebbe far risalire la contrapposizione tra il liberalismo proceduralista *cieco alle differenze* (politica dell'uguale dignità) ed una politica che prende in considerazione le differenze e le tuteli (politica della differenza). Successivamente la nascita del moderno e soggettivistico concetto di identità implicherà una contemporanea presa d'atto delle identità particolari. Sintetizzando le ragioni della divergenza delle due politiche: la politica dell'uguale dignità chiede che vengano riconosciuti determinati diritti universali; la politica della differenza intende riconoscere e valorizzare un'identità particolare.

[978] «Non basta attribuire, con qualsiasi ragione, la libertà alla nostra volontà, se non abbiamo un motivo sufficiente per attribuirla anche a tutti gli esseri ragionevoli. Infatti, poiché la moralità ci serve come legge solo in quanto siamo *esseri ragionevoli*, essa deve esser valida anche per tutti gli esseri ragionevoli; e siccome va derivata esclusivamente dalla libertà, anche la libertà dev'essere dimostrata come propria alla volontà di tutti gli esseri ragionevoli». [Kant I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1785; trad. it. (a cura di Pietro Chiodi), *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1990 (3^ Ed.), p. 87].

essa, ad assicurare che ciascuno merita rispetto. Anche per ciò che riguarda **la politica della differenza, è possibile affermare che vi sia alla sua base una potenzialità universale**, quella di formare e definire la propria identità, non solo in **qualità di singoli individui, ma anche in qualità di individui custodi di un determinato patrimonio culturale.** Anche in questo secondo caso tale potenzialità dovrà essere rispettata in tutti gli individui alla stessa maniera.

Qual è la posizione di Taylor? Visto il divario che si è creato tra il diritto all'uguaglianza da una parte, e il diritto alla diversità dall'altra nel modo di intendere i diritti, sin dove è legittimo accettare le differenze e quanto le richieste di sopravvivenza culturale rivendicate dai gruppi minoritari possono mettere in crisi le fondamenta politiche ed etico-morali delle società democratiche liberali?

Come osserva Barbara Henry (Scuola Superiore Sant'Anna di Studi Universitari - Pisa):

> «mentre per Taylor la neutralità liberale è "cieca" di fronte alle differenze esistenti fra individui empirici e tantomeno si cura delle comunità di afferenza, per contrasto la particolare forma di eguale rispetto invocata dal filosofo canadese si prefigge di salvaguardare e perpetuare *nella loro specificità e consistenza tutti i gruppi etnici o linguistici* (o altro ancora), che siano giudicati meritevoli di tutela, indipendentemente dalle opinioni o preferenze dei membri di tali gruppi»[979].

L'esempio del Québec, attorno al quale ruota il saggio *The politics of recognition* (1992) è paradigmatico perché alcune leggi emanate in Québec erano finalizzate alla tutela della sopravvivenza della comunità di lingua francese. Tra queste ve ne sono tre particolarmente significative:

> «una di queste stabilisce chi può iscrivere i figli a una scuola di lingua inglese (non i francofoni, né gli immigrati); un'altra prescrive che le imprese con più di cinquanta dipendenti usino sul lavoro il francese; una terza vieta le insegne commerciali di lingua non francese»[980].

Il governo del Quèbec quindi, pur rischiando di veder dichiarate illegittime, in nome della Carta canadese del 1982, alcune di queste leggi (vedi la norma sulle insegne commerciali)[981], impone ai suoi residenti alcune restrizioni in nome della sopravvivenza collettiva. Preservare l'utilizzo del francese come madrelingua per le generazioni future mette in primo piano l'importanza dell'espressione linguistica come identità culturale della comunità che rischierebbe l'estinzione qualora divenisse esclusivamente anglofona. Per Taylor il cuore del problema era

---

[979] Henry B., Pirni A., *La via identitaria al multiculturalismo - Charles Taylor e oltre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, p. 200.

[980] Taylor C., *La politica del riconoscimento*, op. cit., p. 39.

[981] Tra le diverse norme adottate dal Québec che riguardano la lingua (divieto per francofoni e immigrati di iscrivere i figli a scuole di lingua inglese; nelle imprese con più di cinquanta dipendenti si deve parlare francese) c'è quella che vieta le insegne commerciali di lingua non francese. Successivamente, anche se la Corte Suprema del Canada aveva dichiarato illegittimo questo provvedimento, a causa di un articolo della Carta del 1982, il Parlamento del Québec ha potuto sospendere la sentenza del Tribunale e la regolamentazione sulle insegne vige tutt'ora. La decisione del Parlamento ottemperava alle rivendicazioni dei franco-quebecchesi che, per proteggere a livello locale la lingua francese, intendevano mettere fuori legge le insegne in lingua inglese.

da individuare nel rapporto tra *liberalismo dei diritti e diversità*, dato che questa vicenda ha consolidato la convinzione che potevano esserci «interpretazioni costituzionali diverse in parti diverse del paese» (Taylor 1992, p. 40) e che la protezione di società *distinte* (vedi anche i diritti degli aborigeni) potesse scavalcare la Carta costituzionale e avere la precedenza su di essa[982]. Seppur il resto del Canada si opponeva all'accordo del lago di Meech e metteva in luce lo scontro tra i principi della Carta e la politica perseguita del Quèbec, il punto di vista liberale del mondo anglo-americano ha assunto sempre più un punto di vista secondo il quale i diritti individuali devono precedere i fini collettivi[983]. Il modello di società liberale, così come è inteso dalla popolazione del Quèbec che è decisa a promuovere la cultura francofona, è decisamente diverso se non originale:

> «Essa [*la popolazione del Québec*] ritiene che una società possa organizzarsi intorno a una definizione della vita buona senza per questo sminuire coloro che personalmente non condividono questa definizione; là dove la natura del bene richiede che esso venga perseguito in comune, perciò il bene stesso diventa un problema politico e pubblico. Secondo questa concezione, una società liberale si dimostra tale per il modo in cui tratta le minoranze, compresi coloro che non condividono la definizione pubblica del bene, e soprattutto per i diritti che accorda a ognuno dei suoi membri»[984].

Quasi che Taylor apra ad una seconda "via" al liberalismo? Alberto Pirni (Scuola Superiore Sant'Anna - Pisa), acuto studioso del pensiero tayloriano, nota che:

> «una società può (continuare a) dirsi liberale se, pur cercando di promuovere una definizione determinata del bene o della vita buona intorno alla quale riconosce se stessa, riesce a rispettare le diversità, ovvero le minoranze che intendono vivere all'interno di quello Stato senza per questo condividere quella definizione»[985].

Ciò pone al centro delle discussioni delle politiche pubbliche anche un problema linguistico-culturale, dal momento che proprio questa esigenza diventa prioritaria per partiti politici e gruppi che premono per una esplicita sopravvivenza di una determinata lingua e cultura. In un interessante lavoro sulla questione del federalismo e dell'identità canadese, Elena Baldassarri (Università degli Studi "Roma Tre"), concentrandosi sull'evoluzione storico-politico-culturale del Québec all'interno della Confederazione, cita lo scrittore e critico letterario iracheno

---

[982] La proposta di un emendamento costituzionale (che ha poi preso il nome dal luogo dove si è svolta la Conferenza che l'ha formulato: il lago di Meech) proponeva infatti di riconoscere il Quèbec come una "società distinta" al fine di poter legittimamente interpretare la Carta e, contemporaneamente, rispettare sia l'insieme dei diritti individuali, sia garantire l'uguaglianza di trattamento dei cittadini mettendoli al riparo da discriminazioni quali il sesso o la razza.

[983] A questa visione del liberalismo nord-americano hanno certamente contribuito John Rawls con il suo *A theory of justice* (Harvard University Press, Cambridge - 1971), Ronald Dworkin con *Taking rights seriously* (Harvard University Press, Cambridge 1977) e Bruce Ackermann con *Social justice in the liberal state* (Yale University Press, New Haven-London 1980).

[984] Taylor C., *La politica del riconoscimento*, op. cit., p. 46; (nostro il corsivo).

[985] Pirni A., *Riconoscimento, misconoscimento, multiculturalismo: la prospettiva di Charles Taylor*, in Henry B., Pirni A., *Riconoscimento e misconoscimento nella sfera multiculturale: Charles Taylor e oltre*, in "Post Filosofie", Vol. 1, n. 2 (2006), p. 100 (pp. 93-109). Il saggio è pubblicato lo stesso anno anche in: Henry B., Pirni A., *La via identitaria al multiculturalismo - Charles Taylor e oltre*, op. cit., infine appare anche sulla Rivista "Studi Emigrazione", n. 173 (2009), pp. 69-84 con il titolo: *La via identitaria al multiculturalismo: oltre Charles Taylor*.

(naturalizzato canadese) Naïm Kattan (Baghdad 1928) che tra il 1963 e il 1967 partecipa alla Commissione d'inchiesta Laurendeau-Dunton sullo stato del bilinguismo e del biculturalismo in Canada. Soffermandosi proprio sullo stretto rapporto che lega cultura e lingua, Kattan afferma che è possibile tramandare e preservare una tradizione grazie al fatto che la lingua ci permette di accedere alla nostra cultura: «la culture forge sa langue: la langue nourrit sa culture»[986]. Seppur profondamente cambiata nel tempo, la società del Québec continua ad affermare la propria identità collettiva fondata sulla lingua francese e distinta dalle altre sia sul piano sociologico che culturale. È proprio questa lingua - afferma Baldassarri - a rappresentare

> «il simbolo centrale della propria specificità, essa è considerata il nucleo dell'identità e dell'appartenenza culturale. Il rapporto tra cultura e lingua è ancor più importante in un Paese come il Canada che ha avuto origine, secondo il principio ispiratore del BNA Act, dal patto tra due popoli fondatori, dal dialogo tra due culture. In Québec, infatti, il mantenimento della lingua è considerata la *conditio sine qua non* per tutelare le tradizioni culturali ed evitare l'assimilazione»[987].

Chiaramente proprio il bilinguismo è stato da sempre visto dai québecchesi come l'ostacolo principale per una piena appartenenza alla propria comunità.

Nella sua indagina Taylor cerca di trovare una soluzione alla necessità di conciliare l'istanza universalista, tipica del liberalismo, con una situazione di forti rivendicazioni particolariste, definendo una sorta di "via *québecuois*" al liberalismo. Da questo punto di vista, una società liberale è tale se riesce a *riconoscere* (e includere) anche chi si *riconosce* in altre visioni del bene.

Da un lato bisogna far riferimento ai diritti fondamentali (riconosciuti tali sin dall'avvio della tradizione liberale classica) come il diritto alla vita, alla libertà di parola, di pratica religiosa e alla libertà personale, dall'altro bisogna tener distinte le *libertà fondamentali* «quelle che non dovrebbero mai essere violate e vanno perciò garantite fino a renderle inattaccabili»[988] dai privilegi e *immunità* che, seppur importanti, possono sempre essere revocati o limitati per motivi di interesse pubblico (*public policy*). Questo è il modello, secondo Taylor, *incarnato dal Quèbec*, una particolare società che tenta di conciliare il rispetto dei diritti fondamentali, da un lato, e le esigenze di salvaguardare immunità e privilegi locali, dall'altra, senza farli entrare in contrasto tra loro e anzi garantendo il riconoscimento di un bene linguistico-culturale comune. In tal modo si riconoscono *due modelli rivali di liberalismo* (Pirni 2006, p. 102): nel primo, il *liberalismo dei diritti*, vengono definite le regole e l'elenco dei diritti ma non sono riconosciute

---

[986] «Ogni cultura plasma la sua lingua: ogni lingua narra la sua cultura». (Mia la trad.) [Kattan N., *Définitions de la culture d'après les mémoires soumis à la commission par Joyce Yedid*, in CRLG, Fonds Commission B&B, Série 133, n. 1-4 (19 Avril 1966), p. 8]. Citato in Baldassarri E., *Canada e Québec - Identità nazionale e condivisione culturale 1947-1969*, Viella, Roma 2009, p. 143, nota 37.

[987] Ivi, pp. 222-223.

[988] Taylor C., *La politica del riconoscimento*, op. cit., p. 47.

le finalità collettive (anche se le differenze culturali non vengono abolite). Questo è quello che Taylor definisce *liberalismo cieco* o liberalismo

> «inospitale verso la differenza, perché non sa trovare un posto per ciò a cui veramente aspirano i membri delle società distinte, cioè la sopravvivenza»[989].

Contrapposto a questo modello - osserva ancora Pirni – Taylor colloca il modello del *liberalismo ospitale* verso le differenze, di cui il Québec incarna una paradigmatica sintesi.

Qual è - si domanda implicitamente Taylor - lo spazio di scelta autonoma che i diversi gruppi concedono ai propri membri? La politica dell'*uguale rispetto* verso le culture e i gruppi mantiene il medesimo rispetto per gli individui che sono parte di quel gruppo? C'è il sospetto che legittimare certe istanze autonomistiche possa impedire all'individuo di compiere scelte significative.

La laicità che si è gradualmente affermata in Quèbec e che è spesso presa ad esempio come situazione ideale di efficienza multiculturale[990], non è garanzia di una totale intesa tra i cittadini perché il «dibattito in Québec sugli "accomodamenti ragionevoli" ha rivelato l'esistenza di profondi disaccordi sugli orientamenti che lo Stato dovrebbe adottare in materia di laicità»[991] ed in particolare per quanto concerne la tutela dei diritti e delle libertà.

La Commissione CCPARDC (Commission de Consultation sur les Pratiques d'Accommodement Reliées aux Différences Culturelles)[992] istituita dal Governo del Québec nel febbraio 2007, dopo aver consultato i cittadini della Provincia, giunge alla conclusione che la

[989] Ivi, p. 48.

[990] Si tengano presenti gli sviluppi di quella che Jocelyn Maclure (Laval University of Québec) e Charles Taylor (McGill University of Montréal) definiscono *laicità aperta* che all'interno della Provincia del Quèbec ha permesso: a) la neutralità e la separazione dei ruoli tra Stato e Chiesa; b) la possibilità, per le ragazze di religione islamica, di indossare lo *hijab* nella scuola pubblica che, a differenza di quanto avvenuto in Francia, è stato permesso al fine di evitare conseguenze negative sull'integrazione anche futura delle studentesse (e di conseguenza sulla vita futura dell'intera società); c) la sostituzione dell'*insegnamento confessionale* (cattolico o protestante) nelle scuole con un programma che permettesse agli studenti di possedere gli strumenti per comprendere criticamente il fenomeno religioso al fine di poter vivere all'interno di una società plurale, secondo le indicazioni e gli obiettivi del Nuovo Programma di Etica e Cultura religiosa proposto dal Conseil Supérieur de l'Éducation nel 2005. [Cfr. Maclure J., Taylor C., *Laïcité et liberté de conscience*, Les Éditions du Boréal, Montréal 2010; trad. it. (a cura di Federica Giardini), *La scommessa del laico*, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. 59-60].

[991] Ivi, p. 61.

[992] Si veda il Rapporto conclusivo della Commissione consultabile on-line sul sito ufficiale (http://www.accommodements-quebec.ca/index.html) e redatto sia in lingua francese *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation* all'indirizzo: http://www.accommodements-quebec.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf; che in lingua inglese *Building the future. A Time for Reconciliation* all'indirizzo: http://www.accommodements-quebec.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-en.pdf. Nel presente lavoro è stato preso in esame quest'ultima versione. Gérard Bouchard e Charles Taylor sono stati i due copresidenti della Commissione e hanno redatto il rapporto finale. Il saggio di Jocelyn Maclure (che ha preso parte alla Commissione come analista esperto) e Charles Taylor sviluppa la riflessione sulla laicità già avviata nello stesso rapporto finale. Come i due autori sottolineano, il libro non è un trattato di filosofia ma vuole essere uno strumento chiaro, conciso e accessibile per comprendere gli obiettivi sociali e politici delle attuali ricerche nelle scienze umane e sociali che, sulla questione della laicità e la gestione delle diverse forme di credenze, anche secolari, stanno per avviarsi verso un *importante rinnovamento teorico*.

> «neutralità e la separazione tra Stato e Chiesa non sono considerate fini in sé, ma mezzi che permettono di raggiungere il duplice obiettivo fondamentale del rispetto della parità morale e della tutela della libertà di coscienza dei cittadini»[993].

Il modello della *laicità aperta* ha permesso - secondo Maclure e Taylor - che fosse rispettata l'uguaglianza dei cittadini sia nella loro libertà di coscienza che di religione, permettendo che, nel Québec, si raggiungesse un sufficiente equilibrio tra il rispetto dei diritti umani e delle libertà individuali e i doveri che ci chiede la vita comunitaria.

Il modello del Québec permette che si possano legittimare alcune variazioni rispetto alla concreta traduzione e applicazione dei diritti come può essere la sopravvivenza di alcune comunità locali che perseguono, al loro interno, scopi collettivi. È possibile dunque mantenere la differenza tra libertà e diritti fondamentali da un lato e privilegi locali dall'altro? La diversità di credenze e valori all'interno delle società liberali contemporanee crea disagio e mette in crisi i legami sociali. Infatti uno dei problemi sul quale i cittadini si dividono riguarda la legittimità di misure che concedono a piccoli gruppi di continuare a rispettare le proprie credenze che sono completamente diverse da quelle perseguite dalla maggioranza.

Nel Rapporto finale della Commissione CCPARDC si legge che la funzione di neutralità dello Stato liberale non è quella di imporre una parità di oneri a carico di tutti i cittadini (*equal burden on all citizens*), ma di difendere:

> «... the principle whereby individuals are deemed to be autonomous moral agents who are free to adopt their own conception of what a successful life is, which logically demands that the State be wary of imposing on them such a conception. The State will thus foster the development of students' critical autonomy in the schools. By exposing students to a multiplicity of worldviews and lifestyles, the democratic, liberal State makes it harder for groups seeking to evade the influence of the majority society in order to perpetuate a lifestyle more closely centred on respect for tradition than on individual autonomy and the exercising of critical judgment»[994].

Il carattere di "ospitalità" verso le differenze caratterizza tale liberalismo come non completamente neutrale verso l'identità e la specificità culturale di una comunità ma, al contrario, fa della sua identità uno dei suoi fini costitutivi. Un liberalismo, insomma, che sembra essere più adatto e duttile rispetto alle sfide interne alla maggior parte delle società contemporanee, sempre più multiculturali e sempre più sensibili alla domanda di

---

[993] Maclure J., Taylor C., *La scommessa del laico*, op. cit., p. 60.

[994] «... Il principio secondo cui gli individui sono considerati autonomi agenti morali che sono liberi di adottare quale debba essere la propria idea per una vita di successo e richiede logicamente che lo Stato sia diffidato a imporre loro una tale concezione. Lo Stato dovrà quindi favorire lo sviluppo di un'autonomia critica degli studenti nelle scuole. Nello svelare loro una molteplicità di visioni critiche del mondo e di stili di vita, lo Stato democratico liberale, al fine di evitare la forte influenza della maggioranza, rende più difficile per i gruppi perpetuare uno stile di vita più strettamente incentrato sul rispetto della tradizione piuttosto che sull'autonomia individuale e l'esercizio del giudizio critico». (Mia la trad.) [Bouchard G., Taylor C., *Building the future. A Time for Reconciliation, A time for reconciliation* (Report), Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Gouvernement du Québec 2008, p. 135].

riconoscimento proveniente da individui e gruppi»[995]. Quindi, pur avendo *fini collettivi forti*, la società del Quèbec può essere ritenuta liberale purchè rispetti la diversità, in particolare di coloro che non condividono i suoi fini comuni, e preservi i diritti fondamentali. Tali obiettivi, seppur difficili da perseguire, generano certamente problemi e scontri dialettici ma, come ritiene Taylor, «non sono più gravi di quelli a cui va incontro qualsiasi società liberale che debba conciliare, per esempio, la libertà e l'uguaglianza, o la prosperità e la giustizia»[996]. Il maggior difetto del liberalismo degli *uguali diritti* (intesi in senso proceduralistico) era quello di non poter accettare differenti politiche che difendevano fini culturali diversi (tale da giustificare una disparità di trattamento all'interno dello stesso gruppo e tra gruppi diversi), pertanto alla priorità dei diritti individuali sui diritti collettivi (teorizzata dai teorici liberali tra cui Ronald Dworkin[997]) Taylor contrappone la tutela dell'identità culturale. Questa, nel caso in cui a causa del mancato riconoscimento della sua specificità sia minacciata nella sua sopravvivenza (*survivance*), può precedere i diritti individuali. Il bene dell'identità linguistica e culturale sono la condizione necessaria per poter affermare la propria identità personale. La difesa di tale specificità è l'unica arma che ha il gruppo per evitare la progressiva perdità di *sé*.

Taylor, pur riflettendo su un'anomalia insita nella questione socio-politica del Québec[998], non coglie appieno la portata dei problemi perché si concentra più sul fatto che si intende perseguire la continuità nella identificazione linguistica. Infatti

> «non si tratta soltanto di avere la lingua francese a disposizione di tutti coloro che potrebbero sceglierla [...]; si deve anche garantire che qui, in futuro, esista una comunità di persone che vorranno sfruttare questa possibilità di usare la lingua francese. Le politiche di sopravvivenza cercano di *creare* attivamente dei membri di tale comunità, per esempio assicurandosi che le generazioni future continuino a considerarsi francofone»[999].

---

[995] Pirni A., *Riconoscimento, misconoscimento, multiculturalismo: la prospettiva di Charles Taylor*, op. cit., p. 102.

[996] Taylor C., *La politica del riconoscimento*, op. cit., p. 47.

[997] Come nota lo stesso Taylor, in *Liberalism, in public and private morality*, (Cambridge University Press, Cambridge 1978) Ronald M. Dworkin (Worcester 1931 - Londra 2013), afferma che ci sono due tipi di impegno morale: quello che mira ad indagare quali siano gli *scopi della vita* affinchè questa sia degna di essere vissuta, e quello di trattare, indipendentemente da quali siano i nostri scopi, tutti alla stessa maniera in modo *equo e uguale*. Mentre gli *impegni* che riguardano gli scopi della vita sono definiti *sostantivi*, l'impegno che attiene all'*equità* è definito da Dworkin *procedurale*. Queste le parole di Taylor: «Dworkin afferma che è liberale quella società che, in quanto società, non fa sua una determinata visione sostantiva dei fini della vita e che è, invece, unita intorno a un forte impegno procedurale a trattare tutti con uguale rispetto». [Ivi, p. 44].

[998] Pur avendo fini collettivi la regione canadese non può definirsi neutrale. I governi del Québec infatti partono dal presupposto che la cultura francese *sopravviva e fiorisca* nel loro territorio e questo è considerato un bene. Questo principio non rende lo Stato neutrale né rispetto a coloro che intendono restare fedeli alla cultura dei loro antenati né rispetto a coloro che invece intendono abbandonare tale tradizione al fine di perseguire un autonomo sviluppo individuale.

[999] Taylor C., *La politica del riconoscimento*, in Taylor C., Habermas J., *Multiculturalismo - Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli Editore, Milano 2008 (3^ Ed.), p. 46.

Nel sostenere quindi la necessità di veder riconosciuti diritti collettivi, il filosofo canadese, ritiene possibile che questi ultimi possano avere la priorità sui diritti individuali, anche se non necessariamente qualsiasi pretesa da parte di un gruppo può essere elevata a diritto collettivo.
Rimane per Taylor il principio che le minoranze culturali vadano rispettate non solo al fine di poter loro concedere i diritti di appartenenza ma perché ogni cultura va rispettata di per sé in quanto rappresenta un bene, un valore che la comunità dominante deve riconoscere. Infatti così come ciascun individuo ha il diritto di affermare e sviluppare la propria identità per essere riconosciuto e valorizzato all'interno della sua comunità, anche le culture o più precisamente le comunità che si identificano in una determinata forma di vita culturale, dovrebbero godere di egual valore, anzi di una *presunzione* di egual valore:

> «come tutti devono avere diritti civili uguali e diritti di voto uguali indipendentemente dalla razza o dalla cultura, così per tutti si dovrebbe presumere che la loro cultura tradizionale abbia valore»[1000].

Questa idea di un *adeguato rispetto dell'uguaglianza* non vuol dire semplicemente giudicare con eguale valore i costumi, le tradizioni e le credenze delle altre culture, ma avviare un processo d'inclusione dell'*altro* (sia inteso come individuo che, in maniera più ampia, come cultura) che cambi i nostri criteri di giudizio e di pre-giudizio (pre-conoscenza) e che ci svela quel *valore* (proprio di colui o della cultura con la quale ci dobbiamo misurare) che non potevamo vedere prima[1001]. Riprendendo la felice espressione di Hans-Georg Gadamer (1900-2002) della "fusione degli orizzonti"[1002], Taylor è convinto che possiamo dimostrare il rispetto per le identità collettive minoritarie solo quando siamo convinti che le loro espressioni culturali sono snodi necessari e indispensabili della tipica condizione umana, e che una reale politica del riconoscimento possa essere concretamente favorita da una **"fusione degli orizzonti"** attraverso cui riarticolare i contrasti grazie a *nuovi vocabolari comparativi*[1003]. Quando, trasformati da questa nuova dimensione, riusciamo a non giudicare «solo coi nostri criteri originari» (Taylor 2008, p. 60) è possibile definire un giudizio conclusivo che «riconosca la superiorità di certe forme di vita rispetto ad altre» e non «lascia affatto immutati i criteri di giudizio con cui due culture inizialmente si avvicinano»[1004].
Taylor avrebbe dovuto ammettere che non sempre è possibile perseguire un importante fine collettivo all'interno di un contesto così omogeneo come quello del Québec. Spesso anzi taluni

[1000] Ivi, p. 57.
[1001] «Dobbiamo imparare a muoverci in un orizzonte più ampio, entro il quale ciò che prima era lo sfondo, dato per scontato, delle nostre valutazioni può essere riclassificato come una delle possibilità esistenti, insieme allo sfondo (diverso) della cultura che ci era prima estranea». [Ivi, pp. 55-56].
[1002] Cfr. Gadamer H. G., *Wahrheit und methode*, Mohr, Tübingen 1975; trad. it. (a cura di Gianni Vattimo), *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983 (2^ Ed.), pp. 356-357.
[1003] Cfr. Taylor C., *La politica del riconoscimento*, op. cit., p. 56.
[1004] Mordacci R., *Charles Taylor: l'identità moderna fra genealogia e normatività*, in Vigna C. (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 415.

gruppi nell'avanzare, all'interno di società liberali, esigenze di trattamento differenziato in nome della differenza culturale rischiano di schiacciare il diritto di scelta autonoma dei singoli individui o delle stesse minoranze etniche, sessuali o culturali inserite al loro interno. Le medesime richieste di forme di giustizia rivendicate nei confronti della comunità più ampia sono negate all'interno dei propri confini. Per Roberto Mordacci (Università Vita Salute San Raffaele - Milano) le riflessioni di Taylor su una questione politica attuale

> «come la tutela delle minoranze linguistico-culturali negli Stati multiculturali, intendono far valere la sua concezione di questo rapporto fra storicità e norma in vista di una migliore comprensione delle relazioni fra comunità locali, gruppi culturali e Stato democratico. Infatti, gli Stati liberali contemporanei, fortemente improntati a una concezione proceduralistica della giustizia, mostrano una crescente difficoltà a reggere il peso delle relazioni interculturali all'interno delle proprie frontiere»[1005].

Il rischio è che questa forma di comunitarismo (così come è intesa da Taylor), annullando la libertà individuale che passa da una logica dell'appartenenza ad una identità comunitaria, finisca per rendere particolarmente arduo il raggiungimento dei pieni diritti dell'individuo. È, nei suoi pieni diritti, allontanarsi dalla propria comunità se questa non è più in sintonia con il proprio sistema di valori (come ad esempio i casi di coloro che per ragioni diverse e personali decidano di abbandonare la propria religione di appartenenza)[1006].

Nel dialogo multiculturale devono essere messi in evidenza *standard condivisi* di valore e la parità di trattamento, per tutti i diversi gruppi culturali, deve seguire i principi liberali. Se, come ritiene Taylor, il riconoscimento è una conquista per le sole società che soddisfano i principi normativi conformi ai fondamenti costituzionali dello Stato liberaldemocratico e alla dichiarazione dei diritti umani, civili e politici, allora, come acutamente osserva Patrizia Nanz (Istituto di Studi Internazionali e Interculturali - InIIS - Università di Brema) sarà proprio la logica del paradigma liberale della giustizia a «costringere gli stati liberali a prendere in

[1005] Ivi, p. 384.

[1006] Su questo punto è interessante prendere in considerazione la posizione di Amartya Sen (Harvard University) che pone un duplice interrogativo: a) l'identità sociale è qualcosa che il soggetto *sceglie* in maniera autonoma oppure è un qualcosa che gli viene imposto dall'esterno? b) quanto conta la ragione nel processo di definizione della identità sociale? In sintesi: quanto rilevante è il ruolo della ragione nella formazione della identità individuale e sociale? La riflessione di Sen al riguardo parte dal presupposto che la ragione ha un ruolo significativo «nella scelta dell'identità e vi sono solide basi per respingere il presupposto comunitarista secondo cui l'identità sociale è una questione di "scoperta" anziché di un processo che incorpora la scelta [...]. Abbiamo motivo di dubitare della separazione operata in epistemologia e in etica dalle versioni forti del comunitarismo e della connessa tendenza a trattare culture diverse come isole cognitive o morali». [Sen A. K., *Reason before identity - Money, values, identity*, Oxford University Press, Oxford 1999; trad. it., *La ricchezza della ragione - Denaro, valori, identità*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 31]. A tal proposito si veda anche l'interessante saggio di Russell Hardin (Massachusetts Institute for Technology University - Cambridge) in Hardin R., *One for All - The logic of group conflict*, Princeton University Press, Princeton 1995, dove l'autore nell'esplorare i conflitto tra gruppi etnici (serbi e croati, Hutu e Tutsi, irlandesi dell'Irlanda del Nord cattolici e protestanti), illustra chiaramente il pericolo che si verifica quando si fondono interessi individuali e di gruppo. In tutti questi casi i gruppi sono stati condizionati da movimenti che sono riusciti a interpretare gli interessi personali dei loro membri (in particolare politici ed economici) ma a danno di altri gruppi ed escludendolo dal resto della società. Una soluzione sarebbe quella di favorire progetti finalizzati a una politica sociale di giustizia distributiva piuttosto che promuovere esclusivamente politiche a difesa dei singoli gruppi etnici.

considerazione le rivendicazioni delle minoranze etniche e nazionali e offrire loro talune forme di autogoverno»[1007].

Una politica del riconoscimento che sappia trovare il giusto equilibrio nel trattamento differenziato non è pertanto l'affermazione della validità dei «nostri criteri come metro di giudizio di tutte le civiltà e culture» (Taylor 2008, p. 60) ma è l'identità personale che, all'interno della propria cultura di appartenenza, diventa identità collettiva[1008].

Come affermato in un importante passaggio del documento finale della Commissione CCPARDC istituita dal Governo del Quèbec:

> «We now know that collective identities are not essences or immutable characters that appear to navigate on the surface of time. Instead, they are constructions that are forged in history from the experience of communities. This means that such constructions change with the communities and with the passing generations. To this effect, we can say that the identities are ***contextualized***: they change along with various threads of collective life. The past of the French identity in Québec is an eloquent example: first Canadian, then French-Canadian, then Quebecer; first confined to the Laurentian Valley, then extended across Canada and again confined to Québec; defined for a long time exclusively with reference to culture, mainly language and religion, then released from this latter component to open itself to the political, social and economic fields and, ultimately, penetrated by pluralism. However, all of these transformations do not prevent a feeling of continuity. This is true of all identities»[1009].

4.1.2 - Identità, cultura, racconto e riconoscimento nella prospettiva di Seyla Benhabib e Charles Taylor

In concomitanza dunque con due importanti mutamenti culturali della modernità: il passaggio dal codice d'*onore* tipico dell'aristocrazia alla nozione di *dignità* tipica della cultura borghese e quello relativo alla nozione moderna di **identità** che ha dato luogo alla nascita di una politica

---

[1007] Nanz P., *Europolis - Constitutional patriotism beyond the Nation State*, Manchester University Press, Manchester-New York 2006, trad. it. *Europolis - Un'idea controcorrente di integrazione politica*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 74.

[1008] Come riflette giustamente Edoardo Greblo (Università di Trieste) «Taylor afferma che, siccome gli esseri umani possono divenire persone solo in qualità di membri sociali di comunità culturali, è necessario che per trasformarsi in individui inconfondibili possano costantemente attingere alle risorse «autentiche» depositate nella cultura di appartenenza. In ogni singolo individuo è strutturalmente inscritto il riferimento alla forma di vita di un collettivo, che trasmette ai suoi membri i modelli di "vita autentica" che permettono di condurre, nell'orizzonte della tradizione ereditata, una vita che non sia né vuota né fallita». [Greblo E., *Modelli di multiculturalismo*, in Esercizi Filosofici, n. 4 (2009), p. 158 (pp. 154-171)].

[1009] «Noi ora sappiamo che le identità collettive non sono essenze o caratteri immutabili che sembrano spostarsi sulla superficie del tempo. Invece, sono costruzioni che sono forgiate nella storia e dall'esperienza delle diverse comunità. Ciò significa che tali costruzioni identitarie cambiano con le comunità e con il passare delle generazioni. A tal fine, possiamo dire che le identità sono *contestualizzate*: cambiano insieme al variare delle condizioni collettive. Il passato dell'identità francese in Québec è un esempio eloquente: prima è stata canadese, poi franco-canadese, poi quebecchese; la comunità è stata inizialmente confinata nella Valle Laurenziana, poi le è stato concesso di espandersi in tutto il Canada e poi è stata di nuovo confinata nella provincia del Québec; la comunità è stata inizialmente e per lungo tempo definita in base alla cultura, alla lingua e alla religione. Successivamente la comunità ha definito le sue peculiarità anche in campo politico, sociale ed economico e, in ultima analisi, è stata pervasa dal pluralismo. Tuttavia, tutte queste trasformazioni, non impediscono di vedere nella vita della comunità la percezione di una continuità. Ciò è vero per tutte le identità». (Mia la trad.) [Bouchard G. M., Taylor C., *Building the future - A time for reconciliation* (Report), Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Gouvernement du Québec 2008, p. 123]. La Commissione è stata sciolta il 18 giugno 2008.

della differenza (che Iris Marion Young intende come politica dei gruppi), l'idea di riconoscimento è divenuta fondamentale per il principio di identità personale. Questa transizione si rivelerà fondamentale perché consentirà l'emergere di una **politica dell'universalismo** e della **pari dignità**. Il secondo mutamento (passaggio alla nozione moderna di *identità*) che ha dato il via alla politica della differenza è alla base di questioni di importanza rilevante sintetizzate da queste tre domande:

> «1) qual è esattamente il nesso tra politica della differenza collettiva e riconoscimento della singola identità individuale? 2) Per quale ragione la ricerca individuale di autenticità, di espressione della propria peculiare identità dovrebbe assumere la forma di una ricerca della collettiva espressione di sé?»[1010].

Come è stato acutamente rilevato da Maeve Cooke (University College Dublin) e Seyla Benhabib[1011], l'analisi di Taylor in *Multiculturalismo - Lotte per il riconoscimento* compie uno strano slittamento: dalla rivendicazione *individuale* della propria autenticità irripetibile (che ha le sue fondamenta teoriche nella politica della differenza che nasce da Rousseau ed Herder) si passa alla legittimazione di una *collettiva* espressione di sé.

Quello dell'omologazione tra rivendicazioni individuali e rivendicazioni collettive conduce a sottovalutare una questione decisiva dal punto di vista politico: cosa accade in quei contesti in cui autonomia di gruppo e autenticità del singolo entrano in conflitto? Qui Taylor sembra ignorare tale problema proprio a causa del fatto che il termine "riconoscimento" rimane in un terreno ambiguo nonostante la sua lucida ricostruzione genealogica della moderna soggettività europea che, nel suo *The politics of recognition* (1992) aveva tentato di dipanare la matassa tra la politica della differenza e la politica dell'uguale rispetto[1012]. Il rapporto tra individui e gruppi in Taylor, così come ha evidenziato Maeve Cooke (University College of Dublin)[1013], è viziato da un'errata lettura del rapporto autenticità individuale/identità collettiva: la rivendicazione *individuale* della propria autenticità irripetibile è stata confusa con la legittimazione di una *collettiva* espressione di sé. Potremmo affermare che anzi l'errore è doppio: da un lato l'omologazione tra rivendicazioni individuali e rivendicazioni collettive e dall'altro l'omologazione maggioritaria che rischia di sopraffare le diverse espressioni culturali. Cosa accade in quei contesti sociali dove autonomia e autenticità entrano in conflitto?

[1010] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit. pp. 80-81.

[1011] Cfr. Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., pp. 81-83.

[1012] «Nell'epoca precedente [a quella moderna, n.d.a.] il riconoscimento non costituiva mai un problema; c'era un riconoscimento generale, connaturato all'identità derivata socialmente per il semplice fatto che quest'ultima si basava su categorie sociali che tutti davano per scontate. Ora, un'identità prodotta interiormente, personale, originale non fruisce di questo riconoscimento *a priori*; deve conquistarselo attraverso uno scambio, e può non riuscire nel tentativo. Con l'età moderna non è nato il bisogno di riconoscimento, sono nate le condizioni nelle quali il tentativo di farsi riconoscere può fallire, ed è per questo che oggi, per la prima volta, siamo consapevoli del bisogno di riconoscimento» [Taylor C., *La politica del riconoscimento*, op. cit., p. 20].

[1013] Cfr. Cooke M., *Authenticity and Autonomy: Taylor, Habermas and the Politics of Recognition*, in Political Theory, Vol. 25, n. 2 (1997), p. 261 (pp. 258-288).

Se come sostiene Benhabib «il diritto del Sé moderno all'autentica espressione individuale deriva dal suo diritto morale all'autonoma ricerca del buon vivere» (Benhabib 2005, p. 82), allora Taylor deve riconoscere che il perseguimento di **forti obiettivi collettivi** non sempre avviene all'interno di una comunità così (apparentemente) uniforme come quella del Québec. Alcuni gruppi, nelle loro rivendicazioni contro le pretese omologanti di stabilità e coesione delle società liberali, rischiano di prevaricare il diritto ad effettuare scelte autonome da parte dei propri individui[1014], minoranze etniche, sessuali o culturali, negando, entro i propri confini, quelle stesse richieste. Il dibattito sui diritti dei nativi in Canada e sul diverso modo di intendere la trasmissione dei diritti di cittadinanza tra uomini e donne ne è un esempio. Se per un verso proprio la diversità ha contribuito a far nascere il plurilinguismo (*plurilingualism*) e permette negli scambi commerciali lo scambio di idee, competenze e il rinnovamento di processi produttivi, per l'altro, secondo Bouchard e Taylor:

> «several analysts have decreed the end of the old collective identities. Postmodernism inaugurated a new era marked by the free choice of individuals and the rationality of affiliations arbitrated by law, all of which is ensured by enlightened public deliberation»[1015].

Ma lo sviluppo delle identità collettive dei gruppi del Québec non deve permettere che la maggioranza franco-canadese danneggi gli altri gruppi minoritari, ciò è possibile solo attraverso l'interazione concreta nel dibattito democratico, la forza dei diversi contributi, la creatività e la vitalità delle proposte. C'è un'alternativa al fatto che il peso demografico della maggioranza non si trasformi in predominante influenza sulle istituzioni, così come si è verificato nel Québec, dove la proposta di un emendamento costituzionale del Meech[1016] proponeva di riconoscere a

[1014] Nel dibattito tra liberali e comunitari, ripreso alla fine del secolo scorso grazie al lavoro curato da Alessandro Ferrara *Comunitarismo e liberalismo* (1992), l'oggetto da difendere muta. Per i liberali ciò che va tutelato è la capacità critica dell'individuo a distinguere le diverse circostanze che vengono influenzate dai legami sociali; per i comunitari invece è importante il senso di appartenenza ad una cultura, un territorio, una comunità che in ogni modo travalichi i confini del Sé. Il problema è che, come ritiene Alessandro Ferrara, oggi l'individuo moderno soffre perché non si sente «a casa propria in nessun luogo» (Ferrara 1992, p. VII), ma allo stesso tempo è costretto a fare delle scelte che implicano una rinuncia a qualcos'altro d'importante, così come sottolineato da John Rawls in *Political Liberalism* (1993): «Nessuna società può accogliere in sé ogni forma di vita [...]; non esiste un mondo sociale senza perdite» (Rawls 2012, p. 171) e Isaiah Berlin (1909-1997): «Alcuni dei massimi beni non possono convivere. Questa è una verità concettuale. Siamo condannati a scegliere, e ogni scelta può implicare una perdita irreparabile». [Berlin I., *The Crooked Timber of Humanity - Chapters in the History of Ideas*, Fontana Press, Waukegan 1991; trad. it. *Il legno storto dell'umanità - Capitoli della storia delle idee*, Adelphi, Milano 1994, p. 13].

[1015] «Molti analisti hanno decretato la fine delle vecchie identità collettive. Il postmodernismo ha inaugurato una nuova era segnata dalla libera scelta degli individui e dalla razionalizzazione dell'appartenenza decisa secondo le leggi garantite dall'illuminante deliberazione pubblica». (Mia la trad.) [Bouchard G. M., Taylor C., *Building the future - A time for reconciliation*, op. cit., p. 129].

[1016] L'emendamento prende il nome dal lago Meech il luogo dove è stato proposto per la prima volta. Nel 1987, infatti, in un centro federale sulle rive del lago Meech (Québec), Brian Mulroney, primo ministro conservatore del Canada, propone ai suoi omologhi provinciali un accordo costituzionale, che prevede per il Québec uno statuto speciale. Dopo tre anni l'accordo decade, perché non è ratificato da tutte le province. Nel 1992 viene fatto rivivere in un nuovo compromesso raggiunto nella città di Charlottetown. Qui nasce la commissione parlamentare quebecchese presieduta da Michel Bélanger e Jean Campeau nel 1990-1991 e nella quale viene coinvolto anche

quella provincia la piena sovranità e indipendenza? La risposta la possiamo leggere ancora in un passaggio del Rapporto finale della Commissione CCPARDC:

> «The choice to be made here can be formulated thus: take advantage of the element of integration and solidarity that interculturalism contributes and, in return, be willing to change under the impact of the interaction that it supposes. The other avenue consists in jealously preserving one's traditions at the risk of establishing a system of **fragmentation** in which each culture perpetuates itself in isolation and thus impoverishes itself»[1017].

È pertanto inevitabile come osserva Taylor che:

> «una società con fini collettivi forti può essere liberale purchè sappia rispettare la diversità, soprattutto quando ha a che fare con persone che non condividono i suoi fini comuni, e sappia salvaguardare in modo adeguato i diritti fondamentali»[1018].

Possiamo affermare che proprio su questi aspetti si evidenzia una profonda cesura tra Taylor e Benhabib: il riconoscimento è degno per ogni individuo in virtù del fatto che ciascuno ha la capacità di vivere e formarsi una sua propria identità che si distingua dalle altre e che proprio per questa sua distinzione è degna di riconoscimento. Non c'è riconoscimento solo perché questa ricerca individuale di autenticità e di espressione della propria peculiare identità assume la forma di una ricerca della collettiva espressione di Sé (come ritiene Taylor che predilige l'identità comunitaria). L'errore di fondo, a parere di Benhabib, è quello di non aver distinto il principio della differenza (politica dei gruppi) e il principio della pari dignità (politica del riconoscimento indivividuale).

Infatti Benhabib, nel riprendere la riflessione di Cooke[1019], che mette in evidenza alcune difficoltà inerenti la trattazione **dell'ideale di autenticità,** si domanda:

Charles Taylor che approva il rapporto conclusivo della commissione la quale considera perfettamente perseguibile la sovranità del Québec e consiglia di preparare, in tal senso, un referendum popolare. Per quanto riguarda il problema delle comunità interne al Québec, la commissione chiede di elaborare una Carta dei diritti in grado di salvaguardare i diritti degli anglofoni e degli autoctoni residenti nel Québec. La Commissione raccomanda al governo del Québec «De fournir un soutien accru aux mesures d'accueil des immigrants, d'apprentissage de la langue française et d'initiation à la culture et à l'histoire du Québec» («Di fornire maggiore sostegno alle misure di insediamento degli immigrati, attraverso l'apprendimento della lingua francese e l'introduzione alla cultura e alla storia del Quebec»). Il referendum popolare del 26 ottobre dello stesso anno boccia definitivamente la proposta. [Cfr. *Rapport de la Commission nationale sur l'avenir du Québec*, disponibile on-line all'indirizzo: http://www.uni.ca/library/belangercampeau.html]. Sull'argomento si vedano: a) Behiels M. D., *The Meech Lake Primer* - Conflicting views of the *1987 Constitutional Accord*, University of Ottawa Press, Ottawa 1989; b) Cohen A., *A Deal Undone - The Making and Breaking of the Meech Lake Accord*, Douglas & McIntyre, Vancouver 1990; c) McRoberts K., Monahan P. (a cura di), *The Charlottetown Accord - The Referendum and the Future of Canada*, University of Toronto Press, Toronto 1993; d) Cooke C. (a cura di), *Constitutional Predicament - Canada after the Referendum of 1992*, McGill-Queen's University Press, Montreal-Kingston 1994.

[1017] «La scelta che qui deve essere fatta può essere così formulata: sfruttate l'elemento di integrazione e di solidarietà che contribuiscono all'interculturalità, in cambio dobbiamo essere disposti a cambiare sotto l'effetto delle interazioni che essa suppone. L'alternativa è conservare gelosamente le proprie tradizioni con il rischio di istituire un regime frammentato nel quale ciascuna cultura si perpetua in un isolamento che così la impoverisce». (Mia la trad.) [Bouchard G. M., Taylor C., *Building the future - A time for reconciliation*, op. cit., p. 129].

[1018] Taylor C., *La politica del riconoscimento*, op. cit., p. 47.

[1019] Secondo Maeve Cooke la politica della differenza (così come la politica della pari dignità) ha lasciato irrisolto sia il problema dell'*unicità dell'identità* individuale acquisita, sia quello della *vita vissuta da ciascun individuo*, non prendendo neppure in considerazione quanto questa unicità sia importante sotto l'aspetto normativo. Pertanto nella sua originaria formulazione la politica della differenza non implica e non si accompagna all'ideale di

> «come assegnare all'ideale dell'autenticità un contenuto morale evitando la caduta in una sorta di essenzialismo di stampo romantico che ascriva a ciascun soggetto una peculiare identità individuale, rispetto o in opposizione alla quale sia poi possibile giudicarne le azioni e la condotta come autentiche o inautentiche?»[1020].

Contrapponendosi a Taylor[1021], Benhabib si pone una domanda cruciale che mette in luce l'effettiva confusione che ha creato la politica della differenza tra i due livelli di principio: autenticità individuale del singolo e autenticità del gruppo. Perché infatti

> «la ricerca da parte dell'individuo di un'identità autentica dovrebbe essere subordinata alle lotte di una collettività, se non si dispone di una classificazione ontologica o gerarchica dei gruppi cui l'individuo appartiene, sulla base della quale possa dirsi che un gruppo rappresenta meglio degli altri un'espressione più autentica dell'individualità del singolo?»[1022].

Qui si pone in evidenza una contraddizione che lo stesso Taylor ha implicitamente accettato[1023] quando, nella riflessione epistemologica del riconoscimento, ha subordinato la ricerca

---

autenticità. È quest'ultimo che conferisce un valore morale alla specificità individuale dal momento che mette in risalto la capacità propria di ciascun individuo a vivere una propria vita e a formarsi un'identità irripetibile distinta da qualsiasi altra. È in virtù di questa sua irripetibilità e distinzione che la vita risulta degna di riconoscimento. [Cfr. Cooke M., *Autenticity and autonomy: Taylor, Habermas and the politics of recognition*, op. cit., p. 261). Il passaggio cui qui si fa riferimento è tradotto in italiano in Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit. p. 81, nota 1.

[1020] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit. p. 81.

[1021] Per Taylor una cultura la cui unità politica si articola in un'origine, un destino e una tradizione si trasforma in un'entità le cui pratiche e valori si acquisiscono mediante l'inconsapevole acquisizione di tradizioni e costumi che si tramandano. Pertanto la visione di cultura proposta da Taylor si basa sulla tacita premessa che ogni singolo membro della comunità si appropria delle tradizioni al fine di tramandarle a sua volta alla generazione successiva. Tutto ciò è stato messo in crisi dalla globalizzazione economico-culturale che ha minato la coesione e l'attaccamento agli stili di vita propri delle singole comunità. Nel riprendere il paradigma liberale che per certi versi teneva isolati gli individui tra di loro affinchè non si ostacolassero nella realizzazione delle loro personali concezioni del bene. [Cfr. Habermas J., *Solidarietà tra estranei. Interventi su "Fatti e norme"*, Guerini e Associati, Milano 1997, p. 28], Taylor sposta tale paradigma dagli individui alle culture promuovendo, come osserva Edoardo Greblo (Università di Trieste), «un modello di riconoscimento che intende valere a livello interculturale senza però procedere a livello intraculturale, ovvero al piano dei rapporti tra il singolo e la cultura di appartenenza. Se però i confini dei modelli sociali e morali coincidono con i confini delimitati da una particolare comunità, nulla impedisce, nonostante i migliori intendimenti, che la politica del riconoscimento finisca per imporre forme di omogeneità culturale che consegnano il singolo alla sua cultura di appartenenza e alla sua capacità di condizionamento, anche escludendo voci dissenzienti portatrici di contenuti incompatibili col sussistere dell'immagine del mondo e del modo di vita della comunità». [Greblo E., *Modelli di multiculturalismo*, op. cit., pp. 158-159].

[1022] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit. pp. 81-82.

[1023] La politica del riconoscimento di Charles Taylor prende in considerazione le richieste e il bisogno di riconoscimento dei singoli cittadini, come quello dei gruppi sociali e culturali. Nel primo caso il compito della politica sembra essere più semplice e lineare, mentre si creano alcuni conflitti e contraddizioni quando si tratta di rispondere al bisogno di riconoscimento proveniente da gruppi culturali ben distinti. Taylor tenta di risolvere questa contraddizione che vede, da un lato, le politiche universalistiche dei diritti, dall'altro la necessità di riconoscere particolari differenze culturali (legittime rivendicazioni dei gruppi), che non soltanto dovrebbero essere tutelate dallo Stato, ma altresì sostenute al fine di risolvere eventuali condizioni sfavorevoli che non permettono loro di essere riconosciuti nel modo in cui vorrebbero definirsi. Ciò crea un'inevitabile limitazione della libertà individuale, che Taylor analizza partendo dal concetto stesso di identità singolare come processo di *autodeterminazione originaria*. Nella sua breve ricognizione storica sull'origine del concetto di riconoscimento mette in evidenza trasformazioni culturali che hanno profondamente cambiato il rapporto tra gli uomini: il passaggio dall'idea di onore **a quella di dignità** e la rinuncia ad una identità sociale preventivamente definita in base alla classe sociale di appartenenza. In età moderna il concetto di ***dignità*** subisce un'altra rimodulazione e finisce per essere un'*identità singolare*, vale a dire **originata dall'interiorità del soggetto** stesso che si **auto-determina** autonomamente secondo quello che Taylor definisce il principio di originalità. Per Taylor, questo processo

individuale di un'autentica identità all'autoaffermazione di gruppi particolari. E tuttavia, perché la ricerca *individuale* di autenticità dovrebbe coincidere con la ricerca *collettiva* di riconoscimento culturale? Se su tale principio si andava fondando la politica della differenza non si comprende - si domanda Benhabib - perché un gruppo (cui l'individuo appartiene) debba rappresentare meglio di altri gruppi e meglio dell'individuo stesso l'espressione più autentica dell'individualità del singolo.

Qual è lo spazio di autonomia che i diversi gruppi destinano ai propri membri? E fino a che punto la politica dell'*uguale rispetto* verso le culture e i gruppi corre di pari passo con l'uguale rispetto per gli individui che sono parte di quel gruppo?

Non sempre le politiche di tutela dei diritti collettivi guardano effettivamente agli individui reali. Queste spesso rimangono chiuse all'interno dei rapporti tradizionali che intercorrono tra culture, gruppi e individui, in quelle che Sheldon Wolin (Princeton University) ha definito *fugitive democracies*[1024].

Nel dialogo con Taylor dunque, Benhabib insiste sul rapporto che la *politica del riconoscimento* ha con la *cultura*. Le culture sono in "movimento" e ciò rappresenta da sempre una delle modalità degli esseri umani di abitare il mondo. Infatti nessuna civiltà è pensabile senza mettere in conto un complesso processo di contaminazioni e influenze tra popoli diversi che si è sviluppato nel corso dei secoli. E oggi la cultura è certamente diventata un importante indicatore di identità e, allo stesso tempo, oggetto di richiesta di riconoscimento giuridico e politico. Quale rapporto dunque tra cultura e riconoscimento? E che tipo di riconoscimento può essere quello di un'identità culturale? Dalla risposta a queste domande possiamo trovare la sintesi dell'apporto di novità che tale prospettiva può dare alla questione multiculturale. Questa non è centrata più sull'aspetto politico-giuridico-istituzionale ma culturale e quindi anche identitario e relazionale.

originario che porta alla costituzione dell'indentità personale, unica e irripetibile, non avviene all'interno del *Sé*, perché è un processo dialogico. Seppur l'identità personale si sviluppa a partire dall'interiorità del soggetto, questa è inevitabilmente influenzata dal rapporto con gli altri e con l'esterno. Per questo motivo il mancato riconoscimento della propria identità personale unica e irripetibile produce una privazione di libertà; il *misconoscimento* non soltanto designa una mancanza di rispetto, ma crea un vero e proprio danno alla persona o al gruppo che non viene riconosciuto nel rispetto del processo attraverso cui ha stabilito di determinarsi. La politica del riconoscimento di Taylor intende essere una politica universalistica e garante delle pari dignità fra i cittadini e, allo stesso tempo, della libertà e dell'eguaglianza individuale. Altresì tale politica, per evitare di essere cieca nei confronti delle differenze e per creare situazioni di *misconoscimento* nei confronti di gruppi con identità culturali collettive, vuole ampliare gli interventi normativi nel rispetto di un modello liberale rivisitato (non un modello di individualità maggioritario e forte come quello liberale tradizionale). L'idea è quella di intervenire politicamente concedendo privilegi a gruppi e minoranze culturali perché possano realizzare la propria identità culturale.

[1024] Cfr. Wolin S. S., *Fugitive Democracy*, in Benhabib S., (a cura di), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 31-45.

In un'intervista del 22 novembre 2011 (suddivisa in due parti: *Identity as a Choice* e *Culture Crosses Boundaries*) il filosofo ghanese-britannico Kwame Anthony Appiah (Princeton University) afferma che:

> «Identities and cultures are in constant flux, and we must draw on narratives from the past to create the common identities of the future. [...] Identities change, but they are not replaced with nothing: they are replaced with changed identities»[1025].

E più Avanti:

> «The modern economic environment requires us to live together, so we have to develop forms of identity that draw on the narratives from the past, that draw on traditional identities. But, we have to be imaginative about drawing on the past, about imagining the bits of the past that are useful to us. Identities and cultures are in constant flux, and we must draw on narratives from the past to create the common identities of the future»[1026].

Anche se c'è uno stretto rapporto tra la comprensione del sé e l'attribuzione oggettiva della nostra identità da parte degli altri non c'è mai un rapporto biunivoco ed è per questo che Benhabib è convinta che il riconoscimento

> «politico pubblico di certi diritti di gruppo ai fini della classificazione non è affatto sufficiente per capire come queste categorie incidano sulla vita personale degli individui»[1027].

Infatti il suo obiettivo è duplice: da un lato mettere in risalto le ***narrazioni*** *di autoidentificazione* al fine di mettere in evidenza, all'interno di un modello di vita pubblica, quanto lo stato individuale possa influire sull'**identità**, piuttosto che le imposizioni esterne; dall'altro affermare il **modello democratico deliberativo** come risposta ai conflitti multiculturali. Solo nel paradigma deliberativo, infatti, l'individuo può esprimere realmente le sue **capacità narrative** e contribuire a **ridefinire la propria cultura** e, attraverso le proprie azioni, riappropriarsi della cultura trasformandola. Così Benhabib:

> «contro l'unilaterale tentativo di molta teoria liberale contemporanea di trovare una risposta giuridica ai dilemmi multiculturali, io pongo l'accento sui processi di comunicazione, discussione e **ridefinizione** che hanno luogo nella società civile»[1028].

[1025] «Identità e culture sono in continuo movimento, e noi dobbiamo attingere alle narrazioni del passato per creare un'identità comune per il futuro. [...] Le Identità cambiano, ma non vengono sostituite: il loro posto è preso da identità modificate» (Mia la trad.) [Appiah K. A., *Identity as a choice*, 1^ parte dell'intervista di Nina zu Fürstenberg per Reset-DoC su www.resetdoc.org nella sezione "Dialogues on Civilizations"]. Il video integrale dell'intervista è disponibile su: https://www.youtube.com/watch?v=Ihynn.

[1026] «Il contesto economico moderno ci impone di vivere insieme, quindi dobbiamo sviluppare forme di identità che attingono necessariamente alle narrazioni del passato, che attingano a identità tradizionali. Ma, dobbiamo avere una certa immaginazione nel trattare del passato, in particolare per quanto riguarda l'immaginazione delle trasmissioni del passato che sono utili a noi. Identità e culture sono in continuo movimento, e noi dobbiamo attingere alle narrazioni del passato per creare l'identità comune del futuro». (Mia la trad.) [Appiah K. A., *Culture Crosses Boundaries*, 2^ parte dell'intervista di Nina zu Fürstenberg per Reset-DoC su www.resetdoc.org nella sezione "Dialogues on Civilizations"]. Il video integrale dell'intervista è disponibile su: https://www.youtube.com/watch?v=snTCY].

[1027] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 115.

[1028] Ivi, p. 116.

È ciò che la nostra autrice ha inteso dimostrare nell'analisi dei casi empirici presi in esame (Cfr. *supra* i §§: 3.2.3.1; 3.2.3.2; 3.2.3.3).

L'*altro*, infatti, è presente se nelle strategie discorsive e narrative, che sono alla base della concezione democratico-deliberativa, è connesso con il Sé. Partire dal "sé" può essere vista come una di queste strategie narrative. Ciò che crediamo stia a cuore alla politologa di Yale è la relazione costitutiva che è alla base dell'individuo e della collettività: la narratività come aspetto costitutivo del sé, delle culture, dello scambio interculturale e del confronto pubblico. **La narrazione smentisce la concezione identitaria e olistica delle culture come entità compatte e incomunicanti e interrompe le rigorose contrapposizioni tra religione e laicità, pubblico e privato, eterosessualità e omosessualità**. Benhabib vede nella **costruzione di una sfera pubblica non statuale, aperta ai movimenti della società civile, ai processi deliberativi e ai processi narrativi** (che riescono a tener conto delle differenze e del modo in cui emergono, si contaminano e si interrogano le culture), la vera sfida politica del *dialogo culturale complesso*.

In questo la lingua diventa il principale strumento che caratterizza l'identità del gruppo ed è la forza che «agisce in modo autonomo sui parlanti, indipendentemente dalla loro volontà»[1029]. Ma, contrariamente all'essenzialismo che ritiene la lingua simbolo e legittimazione culturale di una determinata entità politica, il costruttivismo sociologico considera la lingua, così come l'identità del gruppo, il prodotto di un discorso politico, quindi un costrutto sociale che, nel distinguere il singolo gruppo, gli permette di affermare la propria identità[1030].

Un altro aspetto della critica di Benhabib a Taylor è rivolto al modello multiculturale di cittadinanza ed in particolare alla confusione che la teoria del riconoscimento del filosofo canadese ha finito per creare tra individuo e gruppo. Prendendo a prestito il tema hegeliano della "lotta per il riconoscimento" tra servo e padrone discusso nella *Fenomenologia dello spirito* e ripreso da Axel Honneth nel suo *Kampf um Anerkennung* (contemporaneo a *The politics of recognition*) Taylor ha fatto slittare il riconoscimento dalla riflessione sull'aspetto intersoggettivo dell'identità individuale al piano politico-culturale delle identità collettive: l'identità personale non può essere un problema che si risolve esclusivamente sul piano individuale. Come già accennato, sebbene le vicende e i processi collettivi possono in qualche maniera influire sullo sviluppo del Sé individuale, i diritti dell'individuo finalizzati a

---

[1029] Tani I., *Lingua, linguaggio, discorso nel dibattito su cultura e cittadinanza*, in Paradigmi, Vol. XXXI, n. 1 (2013), p. 79 (pp. 61-90).

[1030] «La culture sert donc à conditionner le comportement et la façon de vivre de l'individu; elle peut même lui enseigner les moyens de s'épanouir selon ses besoins et ses aspirations tout en conservant sa primauté au noyau de la société dans laquelle il vit». («Pertanto la cultura contribuisce a condizionare il comportamento e lo stile di vita del singolo; può anche trasmettergli alcune modalità di sviluppo in base alle sue esigenze e aspirazioni pur conservando il suo primato all'interno della società nella quale egli vive»). (Mia la trad.) [Kattan N., *Définitions de la culture d'après les mémoires soumis à la commission par Joyce Yedid*, op. cit. p. 5. Citato in Baldassarri E., *Canada e Québec - Identità nazionale e condivisione culturale 1947-1969*, op. cit., p. 143, nota 36].

> «un'autentica espressione di sé non procedono necessariamente di pari passo con le aspirazioni collettive al riconoscimento culturale. Anzi, diritti individuali e aspirazioni collettive possono persino venire a trovarsi in reciproca contraddizione»[1031].

La netta distinzione tra Benhabib e Taylor è nel presupposto che pone la filosofa americana: la cultura può essere sintetizzata come un **intreccio narrativo controverso.** La descrizione delle proprie azioni è sottoposta a valutazione dal momento che «le culture si formano attraverso opposizioni binarie perché gli esseri umani vivono in un universo valutativo»[1032]. Per cui la posizione di Benhabib fondata sulla **prospettiva narrativa** delle azioni e della cultura (e critica dell'essenzialismo del multiculturalismo)[1033] è del tutto sfavorevole a prendere in considerazione il principio della "superiorità" di una cultura rispetto ad un'altra[1034]. La visione omogenea e unitaria della cultura ha influito anche sull'individuo inserito nel gruppo come parte del tutto e senza un riconoscimento morale. Se per Taylor l'individuo ha diritto a veder riconosciuta la propria identità/individualità solo se inserito in un gruppo o in quelle che definisce "reti di interlocuzione"[1035], Benhabib vede l'individualità come il risultato di uno «straordinario e fragile successo del Sé nell'intrecciare narrazioni e fedi contrastanti in una biografia irripetibile»[1036]. Per questo motivo la filosofa americana vede le identità di gruppo inserite all'interno di un **modello dialogico e narrativo**, lo stesso che sarà alla base del suo paradigma deliberativo: l'identità e le differenze sono pertanto ripensate in termini dinamici e i gruppi non sono più definiti come

[1031] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 80.
[1032] Ivi, p. 25.
[1033] Alla base del multiculturalismo - secondo Benhabib - la lingua e la cultura sono schemi identificativi importanti per un gruppo. In questo senso influisce il gesto dell'*osservatore* che, guardando alla cultura dall'esterno e inquadrandola in una totalità coerente e descrivibile, la rende comprensibile e controllabile. Ciò è discordante con quanto percepito dal punto di osservazione del *partecipante* per il quale la cultura è un intreccio di narrazioni discordanti tra loro che non permettono un'interpretazione omogenea (Cfr. Benhabib 2005, p. 23), infatti «vista dall'interno, una cultura non ha bisogno di presentarsi come una totalità; piuttosto, essa forma un orizzonte che recede ogniqualvolta uno gli si approssimi». [Ivi, pp. 23-24].
[1034] Per Benhabib i discorsi totalizzanti che contrappongono la "nostra cultura" alla "loro" tentano di ostacolare il libero scambio di narrative culturali individuali e collettive da cui potrebbero nascere proposte che metterebbero in crisi la legittimità collettiva in nome della quale il potere viene esercitato. Le culture sono costituite narrativamente, attraverso resoconti conflittuali sulle differenze *io-altro.* L'*altro* non si colloca al di fuori della cultura, bensì ne è un elemento costitutivo e fondamentale. Le conversazioni interculturali e i diritti umani potrebbero essere considerati come premesse che avviano alle *iterazioni democratiche* sia in senso politico che giuridico tra popoli e culture diverse. Solo tali premesse possono avviare una conversazione costante all'interno di un dialogo complesso che rimette in discussione sia le premesse che i principi di ogni cultura affinchè i suoi membri possano immedesimarsi nella prospettiva degli *altri*. L'autentico compito dei diritti umani è guidare il politico, sia esso cittadino o leader, all'interno della sfera morale. Per altri versi il compito del filosofo è quello di contribuire a chiarire ciò che è legittimo e giusto all'interno della sfera degli stessi diritti umani.
[1035] «Io sono un Sé solo in rapporto a certi interlocutori: da un lato, in rapporto a quei partners conversazionali che mi sono indispensabili per pervenire a un'autodefinizione; dall'altro, in rapporto a coloro che sono per me decisivi per continuare a padroneggiare linguaggi di autocomprensione [...]. Un Sé esiste soltanto all'interno di quelle che io chiamo reti di interlocuzione». [Taylor C., *Sources of the Self - The making of the modern identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989; trad. it. *Radici dell'io - La costruzione dell'identità moderna*, op. cit., p. 36].
[1036] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 37.

una comunità chiusa e definita dal punto di vista linguistico e culturale[1037]. Il riconoscimento è dato solo se è possibile esprimere la propria identità e solo se ogni individuo è degno di un medesimo trattamento e rispetto. Pertanto il diritto al riconoscimento deve:

> «fondarsi sul presupposto morale secondo cui l'individualità è egualmente degna di rispetto nel perseguimento della sua propria autorealizzazione, altrimenti l'aspirazione da parte del Sé all'autorealizzazione e il perseguimento dell'autenticità non possono a loro volta moralmente sollecitare il rispetto altrui»[1038].

Così come il Sé ha nel linguaggio il suo fondamento in quanto gli permette la comunicazione[1039], anche il diritto al riconoscimento dell'individualità deve fondarsi su un presupposto morale secondo cui ciascuna individualità è egualmente degna di rispetto quando persegua la propria autorealizzazione. Su questi principi epistemologici della politica del riconoscimento si fonda il modello di democrazia deliberativa di Benhabib che pone l'individuo al centro in quanto essere capace di «narrazione e ridefinizione culturale» (Benhabib 2005, p. 116). Il riconoscimento dell'identità è strettamente legato ai diritti umani che non sono il baluardo di identità particolari come la lingua, la cultura o la religione, ma sono fondati sulla libertà comunicativa propria di «un'etica della comunicazione o del discorso» (Benhabib 2005, p. 31). Questa pone nelle norme del *rispetto universale* e della *reciprocità egualitaria* i cardini del principio di reciprocità, grazie al quale, come la stessa autrice afferma in *Another universalism: on the unity and diversity of human rights* (2007), ciascun individuo è riconosciuto sia nella prospettiva dell'"altro generalizzato" (*generalized other*)[1040], fondato su un rapporto con l'altro retto da

[1037] Al contrario dei teorici del multiculturalismo i quali considerano le culture come entità chiaramente riconoscibili, stabili nella loro identità e descrivibili, per Benhabib le culture sono «creazioni, o meglio, ri-creazioni e negoziazioni ininterrotte degli immaginari confini tra "noi" e l'"altro"». [Ivi, p. 27].

[1038] Ivi, p. 86.

[1039] George Herbert Mead (South Hadley 1863 - Chicago 1931) nel suo *Mind, Self & Society* (1934) esprime efficacemente il rapporto tra la comunicazione e il pensiero: «Il processo di comunicazione è un processo che è più universale di quello della religione universale o del processo economico universale in quanto è un processo che è sottinteso da ambedue i precedenti. Queste due attività sono state le più universali attività cooperative. [...] Il processo di comunicazione è quindi, in un certo senso, più universale di questi diversi processi cooperativi. È il mezzo attraverso il quale queste attività cooperative possono essere sviluppate nella società cosciente del "Sé". Ma si deve riconoscere che si tratta di un mezzo per le attività cooperative; non esiste alcun campo di pensiero in quanto tale che possa semplicemente svilupparsi di per sé. Il pensiero non è un campo o un regno di esperienza che può valere al di fuori di possibili usi sociali. Esso deve operare in qualche campo del genere di quello della religione o dell'economia nei quali vi è qualcosa da comunicare, nei quali vi è un processo cooperativo, nei quali ciò che è comunicato può essere utilizzato socialmente. Bisogna assumere quel tipo di situazione cooperativa per raggiungere ciò che è chiamato l'"universo del discorso". [...] Il pensiero, comunque, non è niente altro cha la risposta dell'individuo all'atteggiamento dell'altro nell'ampio processo sociale nel quale ambedue sono implicati, e la regolamentazione dell'azione anticipatoria del soggetto per mezzo di questi atteggiamenti degli altri che costui assume. Dal momento che il processo di pensiero consiste in ciò, esso non può semplicemente sussistere da solo». [Mead G. H., *Mind, Self & Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1934; trad. it., *Mente, sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, op. cit., pp. 262-263].

[1040] In questa prospettiva, come già messo in evidenza nel Cap. II, si «requires us to view each and every individual as a being entitled to the same rights and duties we would want to ascribe to ourselves» («Esige che si riconosca a ogni singolo individuo, senza alcuna eccezione, la garanzia degli stessi diritti e doveri che noi stessi desidereremmo attribuirci»). (Mia la trad.) [Benhabib S., *Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights*, in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», Vol. 81, n. 2 (2007), p. 15 (pp. 7-32)].

principi di "uguaglianza e reciprocità formale" (*formal equality and reciprocity*)[1041], sia dal punto di vista dell'"altro concreto" (*concrete other*) secondo cui ogni essere umano è da considerarsi come:

> «an individual with an affective-emotional constitution, concrete history, and individual as well as collective identity, and in many cases as having more than one such collective identity»[1042].

In questa prospettiva il rapporto con l'*altro* è retto da norme di "equità e reciprocità complementare" (*equity and complementary reciprocity*) e le differenze anziché allontanare possono diventare un motivo di integrazione, infatti «in treating you in accordance with these norms, I confirm not only your humanity but your human individuality»[1043]. Il punto di vista dell'*altro generalizzato* esprime il principio del "rispetto" (*the norm of respect*), quello dell'*altro concreto* prefigura esperienze di "altruismo e solidarietà" (*experiences of altruism and solidarity*), è questo un passaggio ineludibile se l'obiettivo di una cittadinanza multiculturale è quello di permettere uno spazio socio-culturale e procedurale per avviare un dialogo tra estranei.

Se le culture sono intessute di azioni e di interazioni, per mezzo di narrazioni che insieme formano un "intreccio" valutativo, ciò significa che le culture sono «creazioni, o meglio, ri-creazioni e negoziazioni ininterrotte degli immaginari confini tra "noi" e l'"altro"»[1044] e la lotta per il riconoscimento tra individui e gruppi non ha più come unico fine quello di valorizzare l'*alterità* (il *diverso* infatti non è più sinonimo di problemi legati all'ineguaglianza e alla ingiusta redistribuzione), ma di avanzare rivendicazioni di giustizia e inclusione democratica anche per giustificare il diverso trattamento dei gruppi. Il multiculturalismo forte o "a mosaico", così come lo definisce Benhabib, è sbagliato «tanto sul piano empirico quanto su quello normativo»[1045] e una giustizia tra i gruppi non è da salvaguardare per una vaga conservazione delle singole culture ma per difendere il principio di libertà.

In definitiva, il discorso sulle culture e il loro riconoscimento va di pari passo con l'identità (anche se a volte questa coincide con un paradossale isolamento)[1046] e con quello che Benhabib

---

[1041] «Each is entitled to expect from us what we can expect from him or from her» («Ciascuno ha il diritto di ricevere da noi ciò che noi ci aspettiamo di ricevere da lui o da lei»). (Mia la trad.) [Ibidem].

[1042] «Un individuo con una conformazione affettivo-emozionale, una storia concreta e un'identità sia individuale che collettiva e, in molti casi, con più di un'identità collettiva» (Mia la trad.) [Ivi, p. 16].

[1043] «Seguendo tali norme, all'interno della relazione con l'altro, io confermo non solo la sua umanità ma anche la sua individualità umana» (Mia la trad.) [Ibidem].

[1044] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 27.

[1045] Ibidem.

[1046] Si veda Michel Wieviorka (École des Hautes études en Sciences sociales - Parigi) uno degli studiosi più attenti alle dinamiche multiculturali che in *La differenza culturale* (2001) scrive: «Non è possibile concepire l'identità senza una componente, anche modesta, che la tira dal lato della chiusura in se stessa. Non vi è identità collettiva senza questa faccia comunitaria, senza che una parte dei suoi membri o una parte della coscienza di ciascuno dei suoi membri non reclami di centrare il gruppo su se stesso in termini talvolta fondamentalisti e integralisti»

definisce *universalismo interattivo* che indica sia che l'identità/alterità degli altri diviene nota solo attraverso le proprie narrazioni, sia che l'*universale comune* appare solo attraverso scambi interattivi. In entrambi i casi è l'interazione che, più profondamente e sulla base del riconoscimento, deve essere funzionale e intrinseca al modo d'essere delle culture.

4.2 - John Rawls: la prospettiva stato-centrica e i problemi sollevati dalle migrazioni internazionali

Premessa

Nell'accogliere gli immigrati provenienti dai paesi del sud del mondo, l'Occidente, secondo l'opinione di molti studiosi, tenta di sdebitarsi per i danni e le sofferenze causate dal colonialismo. Sono forse le migrazioni una forma di redistribuzione delle risorse a livello globale? Tale interrogativo chiama in causa il problema di una giustizia distributiva a livello globale. John Rawls, sin dal suo *A theory of justice* (1971) e ripercorrendo il pensiero kantiano, ha provato a definire i principi di una società giusta individuandoli negli ideali di libertà e uguaglianza. In ogni caso Rawls non è mai stato realmente convinto che una giustizia distributiva globale potesse essere fondata. Seyla Benhabib confrontandosi sia con le posizioni di Rawls, che con quella dei suoi allievi più radicali come Thomas Pogge e Charles Beitz (i quali sostengono che una politica distributiva sia non solo coerente con i principi delle democrazie liberali ma incoraggi anche una sostanziale assistenza verso i paesi poveri) ritiene che le istituzioni economiche e gli organismi internazionali debbano avviare un processo interno di democratizzazione e che, dialogando con le realtà democratiche dei singoli paesi, si possano avviare processi di iterazione democratica anche nell'ambito delle politiche di redistribuzione globale.

Ad una globalizzazione socio-economica non corrisponde la globalizzazione dei diritti umani, pertanto come è possibile conciliare i diritti degli "altri" (gli stranieri) con la tendenza, sempre più consolidata, delle democrazie a chiudersi in sé? Per rispondere a questa domanda Seyla Benhabib non esita a confrontarsi con i grandi del pensiero politico della modernità, da Kant a Michael Walzer, passando per John Rawls. È chiaro che la grande tradizione della filosofia

---

[Wieviorka M., Ohana J., *La différence culturelle. Une reformulation des débats*, Balland, Paris 2001; trad. it. *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 142]. Di Michel Wieviorka si vedano anche: a) *La Démocratie à l'épreuve - Nationalisme, populisme, ethnicité*, La Découverte, Paris 1993; b) *Laïcité et démocratie*, Seuil, Paris 1995; c) *La différence - Identités culturelles: enjeux, débats et politiques*, Balland, Paris 2001; d) (a cura di), *L'avenir de l'islam en France et en Europe* (Les Entretiens d'Auxerre), Balland, Paris 2003; e) (a cura di, con Baubérot J.), *De la séparation des Eglises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité* (Les entretiens d'Auxerre), l'Aube, La Tour d'Aigues 2005. Sul tema della "chiusura identitaria" si veda anche: Toshiaki Kozakaï (Universidad París VIII - Vincennes-Saint-Denis), *L'étranger, l'identité - Essai sur l'intégration culturelle*, Editions Payot & Rivages, Paris 2000; trad. it., *Lo straniero, l'identità - Saggio sull'integrazione culturale*, Borla, Roma 2002.

politica appaia inadeguata a dare risposte convincenti sulla società globale odierna e, in particolar modo, sulla questione della cittadinanza agli stranieri.

Benhabib si dice favorevole a un **federalismo cosmopolitico**, ad un rafforzamento dei diritti dei rifugiati, dei richiedenti asilo e degli immigrati, purché venga rispettata però la volontà degli organismi democratici territorialmente definiti, di chi è cioè destinato ad accogliere i nuovi arrivati. Il tema è delicato anche in virtù della rapida globalizzazione, che ha *sfilacciato* la sovranità statale e il modello westfaliano, e contemporaneamente ha accelerato le migrazioni transnazionali. In *Borders, Boundaries, and Citizenship* (2005), così come aveva anticipato in *I diritti degli altri* (2004), Benhabib osserva che:

> «The UN estimates that in 1910 roughly 33 million individuals lived in countries other than their own as migrants; by the year 2000 that number had reached 175 million. During this same period (1910-2000), the population of the worldh as grown threefold, from 1.6 to 5.3 billion. Migrations, by contrast, increased almost six-fold over the course of these 90 years. Strikingly, more than half of the increase of migrants from 1910 to 2000 occurred in the last three decades of the 20th century, between 1965 and 2000. In this period, 75 million people undertook cross-border movements to settle in countries other than that of their origin (UN International Migration Report 2002)»[1047].

Per Benhabib, le migrazioni "portano alla ribalta il dilemma costitutivo che sta al cuore delle democrazie liberali: quello tra le rivendicazioni del diritto sovrano all'autodeterminazione e l'adesione ai principi universali dei diritti umani". La soluzione al dilemma, per l'autrice, sta nel riconoscimento del diritto morale al primo ingresso da parte dei rifugiati e dei richiedenti asilo, perché «nessun essere umano è illegale»[1048] e attraversare i confini o rivendicare l'ingresso in una comunità politica diversa dalla propria non deve costituire un atto criminale, ma è l'espressione di una libertà umana e la ricerca di condizioni di vita migliori in un mondo che deve diventare **"condivisibile"**. Tuttavia non vanno mai perse di vista le esigenze della comunità di accoglienza, per venire incontro alle quali si deve pensare a confini che siano "porosi", più che aperti. Spetterà poi alle "iterazioni democratiche" modificare ogni volta il confine accettato dalla comunità: il livello di immigrazione "accettabile" da ogni singola comunità sarà aggiornato dalla democrazia di quella stessa comunità, tramite dei "complessi processi pubblici di discussione, deliberazione e apprendimento attraverso i quali le rivendicazioni di diritti universalistici

[1047] «Le Nazioni Unite hanno stimato che nel 1910 circa 33 milioni di persone vivevano nella condizione di immigrati in paesi diversi da quelli di origine; dal 2000 quel numero era salito a 175 milioni. Nello stesso periodo (1910-2000), la popolazione mondiale è cresciuta di tre volte: da 1,6 a 5,3 miliardi di persone. Inoltre le migrazioni sono aumentate di quasi sei volte negli stessi 90 anni. Nel periodo dal 1910 al 2000, sorprende osservare che più della metà dell'incremento dei migranti ha riguardato le ultime tre decadi del XX secolo, tra il 1965 e il 2000. In questo periodo 75 milioni di persone hanno oltrepassato i confini per insediarsi in paesi diversi rispetto a quello di origine (Nazioni Unite, *Rapporto sulle Migrazioni Internazionali* - 2002)». [Benhabib S., *Borders, Boundaries, and Citizenship*, in Political Science and Politics, Vol. 38, n. 4 (2005), p. 673 (pp. 673-677)].

[1048] «No human is illegal», è stato lo slogan della "Immigrant Workers' Freedom Ride" che si è svolta nel Queens (New York) il 4 ottobre 2003.

vengono contestate e contestualizzate, invocate e revocate, all'interno delle istituzioni politiche e giuridiche, così come nella sfera pubblica delle democrazie liberali".

Benhabib mostra quanti progressi abbia fatto il diritto internazionale, e ricorda come già in molti casi il diritto degli individui prevalga su quello degli stati: la sovranità statale, anche all'interno dei confini nazionali, è sempre più soggetta a norme riconosciute a livello internazionale che impediscono il genocidio, l'etnocidio, le espulsioni di massa. Ciononostante, denuncia Benhabib, per quanto riguarda i diritti degli immigrati, che generalmente fuggono da regimi dittatoriali, c'è uno strano silenzio: persino la Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948 non riconosce un diritto ad immigrare, e non si pronuncia in maniera chiara sull'obbligo degli stati di garantire l'accesso agli immigrati, di tutelare il diritto di asilo, e di concedere la cittadinanza ai residenti stranieri e ai non-cittadini.

Ne *I diritti degli altri* (2004) Benhabib cerca di tracciare una nuova teoria cosmopolita della giustizia per i migranti, gli immigrati, rifugiati e richiedenti asilo tentando di costruirla sulle idee del federalismo cosmopolita kantiano e l'etica del discorso habermasiana. La sua teoria dei diritti cosmopoliti conduce ad un'analitica affermazione di problemi normativi perché la velocità di diffusione della globalizzazione è direttamente proporzionale a quella delle migrazioni. Questo è un fenomeno che pone problematiche identitarie che è necessario affrontare con urgenza. Secondo Benhabib i valori politici delle democrazie liberali hanno una validità universale che trascende la cultura occidentale che intende rivendicare i diritti cosmopoliti solo attraverso la bandiera del libero mercato. In questo suo scritto, nel quale porta a termine le riflessioni che sono state avviate nelle The John Seeley Lectures tenute presso l'Università di Cambridge nel 2002[1049], l'autrice americana vuole tracciare una nuova teoria cosmopolita della giustizia per migranti e rifugiati da costruire sui principi kantiani del federalismo cosmopolita e sull'etica del discorso habermasiana. Secondo la Benhabib i concetti tradizionali di appartenenza politica fondata su nozioni di sovranità statale e dell'integrità territoriale sono da rivedere a seguito dei nuovi processi di globalizzazione che pongono di fronte ad una nuova situazione: gli interessi e i valori di un numero sempre crescente di persone dipendono dai progressi tecnologici, della comunicazione e della liberalizzazione del

[1049] Nelle The John Seeley Lectures tenute al King's College dell'Università di Cambridge dal 27 aprile al 2 maggio 2002 e successivamente alla London School of Economics il 7 Maggio 2002, in occasione delle Conferenze del Leonard Schapiro Memorial, Benhabib presenta l'intervento, che, con alcune modifiche, viene pubblicato con il titolo *Transformations of citizenship: the case of contemporary europe*, in Government and opposition - An International Journal of Comparative Politics, Vol. 37, n. 4 (2002), pp. 439-465. In seguito è stato rivisto, ampliato e inserito in Benhabib S., *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; trad. it. *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006. Inizialmente, il titolo che Benhabib aveva pensato per questa pubblicazione era il seguente: *Citizens, Residents and Aliens. Political Theory and Membership in a New World.* (Cfr. la precisazione di Benhabib a p. 439 di *Transformations of citizenship: the case of contemporary europe* - 2002).

commercio, tanto che le identità sociali e politiche non possono più essere concepite in termini di cittadinanza all'interno di uno spazio geografico delimitato proprio dello stato-nazione.

Gli Stati non possono più agire impunemente verso le proprie popolazioni, ma devono riconoscere sempre più norme internazionali e cosmopolite, così come è sancito nei documenti della normativa giuridica internazionale che comprende la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo che condanna il genocidio, il lavoro forzato e altri importanti crimini contro l'umanità. Pur rimanendo immutato, a livello giuridico-normativo, il concetto di sovranità (*majestas*), il risultato della concezione moderna dello stato che non sembra ammettere interferenze, rimangono alcuni interrogativi.

Otfried Höffe (Università di Tubinga) si domanda infatti:

> «Sotto quali competenze ricadono il diritto di autodeterminazione dei popoli, un qualsiasi diritto alla secessione e quelle massicce violazioni dei diritti umani che impongono il cosiddetto diritto umanitario? Sono faccende assolutamente interne degli stati, sicché la repubblica mondiale non deve immischiarsi in esse, oppure si tratta di questioni relativamente interne, forse addirittura soltanto apparentemente interne, sicché la repubblica mondiale ha una responsabilità rispetto a esse?»[1050].

Tali questioni portano ad un irrisolto "dilemma costitutivo" tipico delle democrazie liberali: **da un lato le rivendicazioni del diritto sovrano ad autodeterminarsi, dall'altro l'adesione ai principi universali dei diritti umani**. L'autodeterminazione è da sempre stata considerata come un diritto a potersi organizzare liberamente, da parte di uno stato, a livello politico, sociale, economico e culturale sia all'interno che all'esterno del proprio territorio. Ancora Otfried Höffe osserva che:

> «Il diritto all'autodeterminazione dei popoli è una componente fondamentale del vigente diritto internazionale consuetudinario. Con l'articolo 1.1 dei due patti internazionali su diritti umani [...] e prima ancora con la *Carta delle Nazioni Unite* (art. 1.2) esso diventa addirittura un "principio" pattuito e concordato, parte del diritto cogente, applicato dal Tribunale Internazionale nei suoi pareri legali sulla Namibia 21 giugno 1971) e sul Sahara occidentale (16 ottobre 1975). Tuttavia, il diritto all'autodeterminazione non è incontestabile né sul piano del diritto internazionale né su su quello politico»[1051].

[1050] Höffe O., *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, C. H. Beck, München 1999; trad. it., *La democrazia nell'era della globalizzazione*, il Mulino, Bologna 2007, p. 275.

[1051] Ivi, pp. 277-278. Il "Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali" è stato concluso a Nuova York il 16 dicembre 1966 e all'Art. 1, comma 1, recita: «1. Tutti i popoli hanno il diritto di autodeterminazione. In virtù di questo diritto, essi decidono liberamente del loro statuto politico e perseguono liberamente il loro sviluppo economico, sociale e culturale» [Il Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali (1966), cfr. la versione PDF all'indirizzo web: http://www.admin.ch/opc/it/classified-compilation/19660259/201205220000/0.103.1.pdf].

Si veda anche la Dichiarazione di Vienna e Programma d'Azione adottata dall'ONU il 25 giugno 1993 (nell'ambito della Seconda Conferenza Mondiale delle Nazioni Unite sui diritti umani, Vienna, 14 - 25 giugno 1993). Qui nella Parte I, all'art. 2, dopo aver sottolineato che i diritti umani e le libertà fondamentali sono i diritti innati di tutti gli esseri umani e che il compito principale dei governi è quello di proteggerli e promuoverli, si afferma che tutti i popoli hanno diritto all'autodeterminazione: «In virtù di tale diritto essi determinano liberamente il proprio *status* politico e perseguono liberamente il proprio sviluppo economico, sociale e culturale. Tenendo in considerazione la situazione particolare dei popoli che si trovano sottoposti a forme di dominio coloniale o ad altre forme di dominazione o occupazione straniera, la Conferenza Mondiale sui diritti umani riconosce il diritto dei popoli ad intraprendere ogni azione legittima, in conformità con la Carta delle Nazioni Unite, per realizzare il loro inalienabile diritto di autodeterminazione. La Conferenza Mondiale sui diritti umani considera il diniego del diritto

Secondo Benhabib i problemi dell'appartenenza politica potrebbero essere indagati meglio «attraverso una *ricostruzione interna* di questo doppio vincolo»[1052] perché non solo c'è una evidente frizione, ma spesso anche un'aperta contraddizione tra le dichiarazioni sui diritti umani, inserite nella normativa internazionale, e la pretesa, da parte degli stati sovrani, di controllare il proprio territorio potendo decidere sulla quantità degli ingressi e la regolamentazione dei flussi. È questo il dilemma che le migrazioni transnazionali pongono alla filosofia politica contemporanea: rivendicazioni del sovrano diritto all'autodeterminazione *vs* adesione ai principi universali dei diritti umani. I casi riportati da Benhabib (la questione del velo in Francia e Germania e l'interrogativo su chi può essere considerato cittadino tedesco) sono una testimonianza di questa tensione.

Secondo Iris Marion Young l'ideale universale di inclusione e la partecipazione all'interno del processo decisionale richiede meccanismi di rappresentanza del gruppo, ma non tutti concordano su come dovrebbero essere questi meccanismi. Ciò porta a decidere politiche diverse in differenti aree geografiche e spazi culturali[1053]. Negare a stranieri, migranti e rifugiati il diritto alla partecipazione politica e il loro mantenimento in uno stato di estraneità e discriminazione è una violazione dei diritti umani fondamentali e una contraddizione dei valori liberali. Nel commentare la famosa espressione di Hannah Arendt *right to have rights* (*The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Janovich, New York 1951), Seyla Benhabib osserva che questa dichiarazione:

> «suggerisce una rivendicazione (morale) di appartenenza (*claim to membership*) e un conseguente trattamento che sia conciliabile con tale rivendicazione»[1054].

---

di autodeterminazione come violazione dei diritti umani e sottolinea l'importanza della effettiva realizzazione di tale diritto». [Dichiarazione di Vienna e Programma d'Azione (1993), cfr. versione disponibile on-line all'indirizzo: http://unipd-centrodirittiumani.it/it/strumenti_internazionali/Dichiarazione-di-Vienna-e-Programma-dazione-1993/20]. In merito all'autodeterminazione e dei diritti umani si vedano i saggi di Antonio Cassese (1937-2011): a) *Self-Determination of peoples. A legal reappraisal*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; b) *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza Ed., Roma-Bari 1999; c) *Ripensare i diritti umani nel XXI secolo* (con Alston P.), Ega Editore, Torino 2003; d) *International Law*, (seconda ed. integralmente rivista), Oxford University Press, Oxford 2004; e) *Diritto internazionale*, Il Mulino, Bologna 2005; f) *I diritti umani oggi*, Laterza Ed., Roma-Bari 2005; g) *Il sogno dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano 2008.

[1052] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 2. Tale dilemma si pone anche nel caso, portato ad esempio da Benhabib, dell'assemblea provinciale dello Schleswig-Holstein presentato in Benhabib 2006, pp. 161-166.

[1053] Cfr. Young I. M., *Polity and Group Difference: a Critique of the Ideal of Universal Citizenship*, in Gershon Shafir (a cura di), *The Citizenship Debates*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998, p. 265.

[1054] Cfr. Benhabib S., *Transformations of Citizenship - Dilemmas of the Nation State in the Era of Globalization*, [Two Spinoza Lecture], Koninklijke Van Gorcum Publishers, Amsterdam 2001, p. 16. Su questo specifico tema della teoria arendtiana si vedano: a) Benhabib S., *Il diritto di avere diritti - Hannah Arendt e le contraddizioni dello Stato-Nazione*, in Id., *I diritti degli altri*, op. cit., pp. 39-55; b) Michelman F., *Parsing "A right to have rights"*, in Constellations, Vol. 3, n. 2 (1996), pp. 200-208; c) Menke C., *The "aporias of human rights" and the "one human right": regarding the coherence of Hannah Arendt's argument*, in Social Research Paper, Vol. 74, n. 3 (2007), pp. 739-762; d) Goldoni M., McCorckindale C. (a cura di), *Hannah Arendt and the law*, Hart, Oxford 2012.

4.2.1 - Benhabib e Rawls: confini aperti o chiusi?

Su questi temi la posizione di Benhabib si discosta dalle più recenti teorie neokantiane della giustizia internazionale che si fondano sul principio della più equa distribuzione di risorse e diritti piuttosto che su quello dell'appartenenza e che ha i suoi rappresentanti più significativi in John Rawls[1055], Thomas Pogge e Charles Beitz. Secondo la politologa americana un primo limite rintracciabile nelle recenti teorie neokantiane è quello di considerare la teoria cosmopolitica della giustizia finalizzata a cercare soluzioni per una giusta distribuzione delle ricchezze e dei diritti a livello globale senza porsi invece il problema di ripensare i parametri per una giusta appartenenza (*Just membership*). Affinchè una giusta appartenenza politica escluda una condizione di estraneità permanente deve soddisfare principalmente quattro esigenze: a) al *primo ingresso* i rifugiati e i richiedenti asilo devono essere riconosciuti moralmente; b) i migranti devono aver diritto a muoversi all'interno di un *regime di confini porosi* (porous borders); c) nessuno deve essere privato della nazionalità e dei diritti di cittadinanza; d) indipendentemente dalla situazione di appartenenza politica a ciascun straniero deve essere assicurato, in quanto persona giuridica (*legal person*), il diritto "di avere diritti" in quanto titolare di diritti inalienabili[1056]. La condizione di straniero non deve e non può privare l'individuo dei suoi diritti fondamentali, inoltre, soddisfatte determinate condizioni, nel principio della giusta appartenenza rientra anche il diritto alla cittadinanza per lo straniero. Pertanto la condizione di estraneità permanente (*permanent alienage*) «is not only incompatible with a liberal democratic understanding of human community, it is also a violation of fundamental human rights»[1057].

I discorsi di matrice neokantiana in merito alle migrazioni conducono a riflettere su una giustizia distributiva estesa su scala globale, pertanto si deduce che le ragioni principali che causano i movimenti migratori siano attribuibili a ragioni di tipo economico dipendenti da scambi commerciali e finanziari che investono le diverse economie nazionali ed internazionali.

[1055] Per quanto riguarda il tema della "giustizia distributiva", secondo Rawls, il vero problema della filosofia politica è dato non dalla ricerca del bene comune, ma da un'adeguata nozione di giustizia e da un'altrettanto adeguata procedura per comprendere come le nostre istituzioni possono essere più giuste. Il concetto di giusto deve essere considerato prioritario rispetto al bene nella teoria morale, e questo perché, se avviene il contrario, il rischio è quello di non riuscire più ad ottenere una definizione autonoma e indipendente di giustizia. Se è il bene ciò che conta, tutto ciò che massimizza il bene non può che essere giusto e ciò comporta spesso conseguenze moralmente pericolose e controintuitive. L'insistenza sulla priorità della giustizia è al centro della nota critica di Rawls all'utilitarismo, che volendo a tutti i costi massimizzare la felicità comune, semplice somma delle felicità individuali, può giungere a considerare legittima, in certi casi, la violazione di alcune libertà fondamentali.

[1056] Cfr. Benhabib S., *Just Membership in a Global Community*, in «Macalester Civic Forum», Vol. 1, n. 1 (2007), p. 57; disponibile on-line anche all'indirizzo: http://digitalcommons.macalester.edu/maccivicf/vol1/iss1/11;

[1057] «Non è solo incompatibile con una interpretazione della comunità umana di tipo liberal-democratica, ma è anche una profonda violazione di un diritto umano fondamentale». (Mia la trad.) [Ibidem].

L'attraversamento di confini da parte di rifugiati e richiedenti asilo si giustifica, secondo questa visione, all'interno di un contesto di giustizia distributiva globale[1058].

Il principale interlocutore di Benhabib su questo tema appare essere John Rawls. La sua critica è prevalentemente incentrata su due delle sue opere più rilevanti: *Political Liberalism* (1993) e *The law of peoples* (1999)[1059]. L'intento di Benhabib è quello di dimostrare che Rawls, avendo

[1058] Su questa linea di pensiero sono orientati generalmente tutti gli studi che indagano la situazione socio-economica e demografica della popolazione mondiale e i relativi flussi migratori. In un suo recente articolo così Riccardo Barlaam (*Il Sole 24 Ore*) descrive la situazione attuale: «L'ultimo rapporto *World population* del Dipartimento economico e sociale delle Nazioni Unite fotografa la situazione demografica attuale e soprattutto prevede che cosa succederà in termini di crescita della popolazione e di flussi migratori da qui al 2100. Nel 2013 la popolazione mondiale ha raggiunto quota 7,2 miliardi. Di questi, ben 5,9 miliardi di persone (l'82,5%) vive nei paesi in via di sviluppo. Nel Sud del mondo sono in tanti e hanno poco. Contro i relativamente pochi che vivono nella parte Nord del mondo e hanno di più. Anche un bambino capirebbe che senza un riequilibrio economico, senza delle politiche che mirino a limitare le distanze più che ad aumentarle, la situazione non può che peggiorare. Da qui al 2100 la popolazione mondiale è destinata ancora ad aumentare. E gran parte di questa crescita si prevede sarà generata proprio dai paesi in via di sviluppo. [...] La crescita sarà drammatica nei paesi meno sviluppati, i più poveri del mondo, se non sarà accompagnata da una pari crescita economica. In contrasto con questo trend demografico, la popolazione dei paesi occidentali, avrà invece poche variazioni, passando da 1,25 miliardi del 2013, a 1,28 miliardi di abitanti nel 2050. Il declino demografico dell'Occidente sarà limitato dai flussi migratori [...]. Flussi dai paesi sottosviluppati ai paesi sviluppati che continueranno, secondo le previsioni Onu, a una media di 2,4 milioni di persone l'anno dal 2013 al 2050, e a 1 milione all'anno dal 2050 al 2100». [Barlaam R., *Numeri da sbarco*, in Nigrizia, novembre 2013, p. 46].

Secondo Thomas Pogge è inaccettabile che l'1% delle persone detenga il 40% del reddito mondiale. In *Internationale Gerechtigkeit - Ein universalistischer Ansatz* (2001), su questo argomento, Thomas Pogge così scrive: «La povertà estrema non costituisce certo un fatto nuovo. Nuova è invece la dimensione dell'ineguaglianza globale. Il vero benessere non è più un privilegio di una piccola *élite*: centinaia di milioni di uomini godono oggi di uno *standard* di vita molto elevato, e cioè di molto tempo libero, di viaggi, istruzione, automobili, elettrodomestici, *computers* e così via. Mentre il reddito annuo *pro capite* di quel quarto della popolazione mondiale che risulta più svantaggiato ammonta a circa 100 dollari, quello dell'umanità nel suo complesso è di 5000 dollari. Ogni uomo appartenente al quarto dei meno avvantaggiati gode circa del 2% della quota media *pro capite* di reddito mondiale. E il reddito annuo di tutti questi uomini ammonta a circa 150 miliardi di dollari, ovvero lo 0,5% del reddito mondiale, mentre chi rientra in quella decima parte di popolazione mondiale più ricca dispone di oltre il 70% del reddito globale. Il decimo dei più ricchi ha quindi un reddito - calcolato in base ai tassi di cambio - circa 140 volte maggiore rispetto al quarto dei più poveri. Da queste indicazioni emerge con una certa precisione quanto verrebbe a costare una riforma economica che raddoppiasse il reddito dei meno avvantaggiati, nel caso essa fosse a carico del decimo dei popolazione più ricco: neppure l'uno per cento del nostro reddito». [Pogge T., *Internationale Gerechtigkeit - Ein universalistischer Ansatz*, in Internationale Gerechtigkeit - Otto-von-Freising-Tagungen der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, Vol. 2 (2001), pp. 31-54; trad. it. *Un approccio universalistico in tema di giustizia internazionale*, (a cura di Damiano Canale) disponibile on-line all'indirizzo: http://www.arsinterpretandi.it/upload/95/att_pogge.pdf].

Si veda anche sugli stessi temi: Pogge T., *World Poverty and Human Rights - Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge 2002, trad. it. *Povertà mondiale e diritti umani - Responsabilità e riforme cosmopolite*, Laterza Ed., Roma-Bari 2010. Il libro di Thomas Pogge nel cercare di spiegare questa convinzione, analizza come il fine della nostra teoria morale ed economica e la nostra economia globale non ci permette di vedere i collegamenti tra la società occidentale e la massiccia povertà degli altri paesi.

[1059] Dopo avere proposto, in *Una teoria della giustizia*, l'idea della giustizia come equità, Rawls a più di vent'anni di distanza articola nuovamente la sua riflessione, in modo tale da proporre una risposta ad una questione solamente tratteggiata nello scritto precedente. Tale questione s'iscrive a pieno titolo entro il dominio delle nuove sfide introdotte da quel fenomeno socio-politico e culturale che abbiamo definito nei termini di "multiculturalismo". Rispetto a *Una teoria della giustizia* - 1982 (*A theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge - 1971) in *Liberalismo politico* - 1994 (*Political Liberalism* - 1993) Rawls mette maggiormente in evidenza il pluralismo delle

assunto una prospettiva "statocentrica"[1060], non è in grado di affrontare le problematiche sollevate dalle migrazioni internazionali né da una prospettiva socio-culturale, né da una prospettiva di tipo normativo. Seppur nelle intenzioni di Rawls lo scopo del liberalismo politico è quello di istituire e difendere l'unità e la stabilità di una società democratica e *ragionevolmente* pluralista, l'idea di società bene ordinata nella quale si realizza una giustizia intesa come equità[1061] è quella circoscritta all'interno di confini statali. Come afferma Sebastiano Maffettone (LUISS Guido Carli - Roma) nella Premessa a *Il diritto dei popoli* di Rawls:

---

diverse concezioni del mondo. Il fulcro di questa visione politica della giustizia è più incentrata su un'etica delle istituzioni statali e comunitarie che non su quella, più individualista, proposta in *Una teoria della giustizia*. La maggiore conseguenza di questa impostazione è stata quella di prediligere, in *Il diritto dei popoli* - 2001 (*The law of peoples* - 1999), i popoli e non gli individui come **soggetti di una teoria della giustizia distributiva e delle relazioni internazionali**. Come osserva Sebastiano Maffettone, nella Premessa a *Il diritto dei popoli*, questi temi sono stati qui affrontati dall'autore in un certo modo perché «Rawls ha operato a monte una scelta teorica definita, che privilegia il modello di *Political Liberalism*. Ma [...] appare anche evidente che il modello teorico preferito era stato pensato per la politica interna in un regime di pluralismo, e che ora viene per così dire esportato e messo all'opera su questioni che eccedono lo stesso ambito nazionale, e che questo spostamento di oggetto non può non costituire un problema per una concezione politica pensata al livello dello stato nazionale. Quest'ultimo problema è in qualche modo tipico della filosofia politica. La teoria politica liberal-democratica è stata dall'età moderna in poi centrata sulla questione dello Stato. Rawls, con tutta la sua originalità e nonostante l'enfasi sull'idea di giustizia, non fa eccezione a questo modo tradizionale di vedere le cose». [Maffettone S., *Premessa*, in Rawls J., *Il diritto dei popoli*, Ed. di Comunità, Torino 2001, pp. VIII-IX].

Le edizioni italiane delle tre maggiori opere di John Rawls consultate per il presente lavoro sono: *Una teoria della giustizia* (1971); *Il diritto dei popoli*, Ed. di Comunità, Torino 2001; *Liberalismo politico*, Einaudi Ed., Torino 2012 (Nuova edizione ampliata). La prima versione di *The idea of public reason revisited* è apparsa nel 1997: Rawl J., *The idea of public reason revisited*, in The University of Chicago Law Review, Vol. 64, n. 3 (1997), pp. 765-807.

[1060] *Il diritto dei popoli* (1999) di John Rawls, per l'autrice americana, si fonda su una prospettiva ancora troppo stato-centrica per rendere giustizia alle questioni sollevate dalle migrazioni internazionali, tanto più che il filosofo americano vede gli individui non come cittadini cosmopoliti, ma come membri di "popoli" (i casi - riportati da Benhabib - del velo in Francia e Germania e dell'insegnante tedesca Fereshta Ludin, così come sono stati affrontati dall'opinione pubblica e dalle Corti nazionali, sono una prova di questa condizione). Mentre per Rawls i popoli sembrano essere corpi chiusi e dati di fatto, per Benhabib sono organismi viventi in continua mutazione, con all'interno molteplici e anche contrastanti concezioni del bene. Come vedremo successivamente la critica di Benhabib è indirizzata anche a Michael Walzer, il quale concede troppo potere al sovrano democratico che stabilisce in maniera assoluta le condizioni del primo ingresso degli immigrati, e che, come Rawls, crede in collettività troppo omogenee, dalle identità troppo forti per poter assicurare un clima adatto all'immigrazione.

[1061] In *Il diritto dei popoli* Rawls proietta la concezione della "giustizia come equità" e del "liberalismo politico", pensate per le singole società nazionali, all'interno di una prospettiva internazionale. Per Rawls il tema della "giustizia come equità" è la struttura di base di una moderna democrazia nazionale (Rawls J., *Justice as fairness - A Restatement*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 2001; trad. it. *Giustizia come equità - Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002; si veda anche Id. *Liberalismo politico*, pp. 30-32). Il problema della giustizia della struttura fondamentale deriva dal fatto che mentre la cooperazione sociale, all'interno delle istituzioni, genera grandi vantaggi, i singoli cittadini rimangono non poco esclusi dai benefici di questa cooperazione sia per quanto riguarda i diritti e le opportunità, sia per quanto riguarda le politiche del riconoscimento, del reddito e delle distribuzione della ricchezza. I cittadini sono liberi ed uguali e ciascuno deve poter avere delle rivendicazioni nei confronti delle istituzioni sociali indipendentemente dal suo gruppo di appartenenza, religione o idee personali. A queste caratterizzazioni personali dei cittadini Rawls aggiunge anche quello che potrebbe essere definito la "forte clausola egualitaria": che dovrebbe permettere che la distribuzione di benefici e oneri non deve basarsi sulla razza dei cittadini, il loro genere, la classe di origine o i propri talenti naturali. In *Una teoria della giustizia* Rawls dichiara che è sua intenzione dimostrare come i principi di giustizia sono frutto di un accordo che generalizza e porta a un più alto livello di astrazione la nota teoria del contratto sociale così come è intesa da Locke, Rousseau e Kant. Ma il contratto originario non apre ad una particolare società o istituisce una particolare forma di governo. L'idea guida è piuttosto quella che i principi di giustizia per la struttura fondamentale della società sono oggetto dell'accordo originario. Questi sono i principi che persone libere e razionali, preoccupate di perseguire i propri interessi, accetterebbero solo in una posizione iniziale di eguaglianza. Questi principi devono regolare tutti gli accordi successivi; essi specificano i tipi di cooperazione

> «*Political Liberalism* tende a rendere il consenso nei confronti dello stato liberale più ecumenico: l'adesione ai valori fondamentali dello Stato non viene solo dagli spiriti liberali, ma si estende anche a coloro che accettano concezioni del bene differenti da quelle tipiche dei liberali. In particolare, si estende a coloro che si affidano a concezioni "comprensive ragionevoli", sarebbe a dire a quanti hanno una visione del bene meno neutrale di quelle tradizionalmente ispirate al liberalismo, ma che tuttavia credono nell'impossibilità sostanziale di aggirare il "fatto del pluralismo" presente nelle società avanzate del nostro tempo e perciò rispettano una costituzione liberale»[1062].

Seppur lo sviluppo interno del pensiero di Rawls, a partire da *Una teoria della giustizia*, sia stato quello di difendere la giustizia come equità «combinando insieme - come scrive Alessandro Ferrara - un punto di vista contrattualista con la nozione di esperimento mentale»[1063], la sua prospettiva rimane fondata su un modello stato-centrico. Così Benhabib su questo punto:

> «surely, Rawls meant to use the model of a closed society as a counterfactual fiction, as a convenient thought-experiment in reasoning about justice; yet by not granting conditions of entry and exit into the political community a central role in a liberal-democratic theory

---

sociale che possono essere messi in atto e le forme di governo della società che possono essere istituite. Rawls definisce "giustizia come equità" proprio questo modo di considerare i principi di giustizia. (Cfr. Rawls J., *Una teoria della giustizia* (1971).

La ***posizione originaria*** è uno degli aspetti caratteristici della forma di contratto delineata da Rawls è il suo carattere ideale; esso è cioè un contratto ipotetico che non avviene di fatto, ma che potrebbe avvenire qualora fossero soddisfatte determinate condizioni. Queste condizioni vengono individuate grazie all'ipotesi di una «posizione originaria» ricoperta dagli individui nel contratto. Caratteristica fondamentale della posizione originaria è il *velo di ignoranza.* In questa condizione i soggetti sono liberi e razionali e sono messi in una posizione di uguaglianza gli uni nei confronti degli altri. Scegliendo, in questa condizione di assoluta ignoranza, essi possono decidere i principi di giustizia su quale sarà il loro ruolo nella futura organizzazione sociale, su quali concezioni della vita e su quali principi etici e religiosi essi stessi avranno in futuro. In questo tipo di contratto gli individui sono sottoposti a quello che Rawls chiama appunto un *velo di ignoranza* rispetto a tutte queste cose. Attraverso il ricorso alla *posizione originaria* e al *velo di ignoranza* vengono soddisfatte nel contratto le condizioni di imparzialità che ogni contraente è chiamato a rispettare. Infatti, poiché ciascun individuo non conosce quale potrà essere il ruolo che ciascuno svolgerà nella società per la quale si stabiliranno i principi e in quali condizioni si troveranno a vivere in essa, gli individui sono spinti a ricercare principi che possano accettare anche qualora appartengano alle classi sociali più svantaggiate. Il *velo di ignoranza* permette che la scelta dei principi di giustizia sociale non sia influenzata da fattori contingenti, quali sono le condizioni economiche delle singole persone e le loro concezioni del bene. Solo così le scelte non dovrebbero essere condizionate da pregiudizi. Infatti l'ignoranza dovrebbe garantire l'imparzialità: l'idea è quella «di rendere chiare le restrizioni che sembra ragionevole imporre sugli argomenti a favore dei principi di giustizia, e di conseguenza sui principi stessi. Sembra quindi ragionevole e generalmente accettabile che nessuno debba risultare avvantaggiato o svantaggiato dalla scelta dei principi, a motivo del caso naturale o delle circostanze sociali. Sembra anche largamente condivisa l'impossibilità di adattare i principi alle circostanze di ogni singolo caso. Dovremo poi assicurarci che le particolari tendenze e aspirazioni di ciascuno, e le concezioni del proprio bene che le persone hanno, non influiscano sui principi adottati. Ciò tende a eliminare quei principi che sarebbe razionale proporre per l'accettazione, per quanto piccola possa essere la loro speranza di successo, se solo si sapessero certe cose, che sono irrilevanti dal punto di vista della giustizia. Chi ad esempio fosse a conoscenza del fatto di essere ricco, potrebbe credere razionale un principio secondo cui alcune imposte per scopi assistenziali dovrebbero essere considerate ingiuste; se egli fosse invece a conoscenza della propria povertà, molto probabilmente proporrebbe il principio opposto. Per descrivere le restrizioni volute, si immagina una situazione in cui ognuno viene privato di questo tipo di informazioni. Si esclude la conoscenza di quei fattori contingenti che pongono in disaccordo gli individui e che li lasciano in balia dei propri pregiudizi. In questo modo si arriva a concepire naturalmente un velo di ignoranza». [Rawls J., *Una teoria della giustizia*, op. cit., p. ...]

[1062] Maffettone S., *Premessa*, in Rawls J., *The law of peoples with "The idea of public reason revisited"*, Harvard University Press, Cambridge-London 1999; trad. it., *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. IX.

[1063] Ferrara A., *Giustizia e giudizio*, Laterza Ed., Roma-Bari 2000, p. 24.

> of justice, he assumed that the state-centric model of nations, with fairly closed and well-guarded borders, would continue to govern our thinking in these matters»[1064].

Se, come ritengono i teorici della giustizia globale (tra cui Pogge e Beitz che rivendicano una forma di giustizia che non tenga più conto dei confini) i movimenti migratori vanno analizzati e studiati all'interno del tema della **giustizia distributiva globale**, Benhabib si pone una domanda cruciale:

> «quale potrebbe essere la fisionomia del diritto cosmopolitico secondo la tradizione kantiana se partiamo dall'idea che i movimenti migratori siano stati sempre presenti nella storia umana, e che i comportamenti degli stati sovrani in un sistema mondiale interdipendente costituiscano fattori di "spinta" (*push*) come anche di "attrazione" (*pull*) per le migrazioni?»[1065].

Prima di capire come Benhabib organizza la sua risposta a tale quesito ci soffermiamo per una breve premessa: i fattori di *spinta* e *attrazione* sono le condizioni strutturali attraverso le quali le migrazioni si manifestano e sono legati anche a interdipendenze economiche tra i paesi di partenza e quelli di arrivo. Come sottolinea più tardi la stessa autrice in *Democratic Exclusions and Democratic Iterations - Dilemmas of `Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism* (2007) «Not everyone in the world wishes to migrate to everywhere else in the world!»[1066] Infatti le migrazioni sono spesso la conseguenza di eventi storici come l'imperialismo e il colonialismo attraverso cui nel tempo i paesi occidentali hanno acquisito, con la forza, interi territori di popoli indigeni i cui discendenti, migranti e richiedenti asilo di oggi, per ironia della sorte, potrebbero affermare: «We are here ... because you were there»; oppure «We did not cross the border, the border crossed us»[1067]. Anche se il principio di appartenenza così come i dibattiti su di esso devono essere guidati dalle norme fondamentali dei diritti umani, questi fattori di ordine storico incidono sulle problematiche di immigrazione e cittadinanza dell'oggi, così come influenzano le politiche dei flussi e di naturalizzazione. Ancora, la politologa di Yale ci ricorda che i migranti di oggi sono spesso «ex-, neo- and post-colonials of the nations in which

[1064] «Sicuramente, Rawls intende utilizzare il modello di una società chiusa come una finzione controfattuale, come un comodo esperimento mentale nel ragionamento sulla giustizia, senza garantire, alle condizioni di ingresso e di uscita nella e dalla comunità politica un ruolo centrale all'interno di una teoria liberal-democratica della giustizia. Egli ha così assunto che il modello stato-centrico delle nazioni, con confini abbastanza chiusi e ben custoditi, avrebbe continuato a guidare le nostre riflessioni su questi problemi». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Transformations of citizenship: the case of contemporary europe*, in Government and opposition - An International Journal of Comparative Politics, Vol. 37, n. 4 (2002), p. 445].

[1065] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 58.

[1066] «Nessuno nel mondo desidera emigrare verso qualsiasi altro posto nel mondo!» (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations - Dilemmas of `Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism*, in European Journal of Political Theory, Vol. 6, n. 4 (2007), p. 453].

[1067] «Noi oggi siamo qui perché voi nel passato siete stati nel nostro paese». «Non siamo noi ad attraversare i confini, sono i confini che ci raggiungono e attraversano (a causa dell'antica espansione imperialista che a tutt'oggi mostra ancora le sue conseguenze)» (Mia la trad.) [Ibidem].

they reside or to which they seek admission»[1068]. L'incidenza di tali fattori sulle problematiche migratorie non è solo di carattere etico perché si traduce in vincoli normativi che condizionano la vita di interi gruppi di persone che sono legate tra loro a causa di esperienze, ricordi e conoscenza comune.

La ragione per la quale i movimenti migratori incidono, influenzano e hanno un grande impatto sulla questione della **giustizia distributiva globale** è data dal fatto che questi mettono in crisi e minano dall'interno **le relazioni strutturate di interdipendenza e gli equilibri** presenti all'interno di un mercato economico mondiale. Non a caso nel terzo capitolo *Diritto dei popoli, giustizia distributiva e migrazioni* del suo saggio *I diritti degli altri* (2004), Benhabib, oltre che il pensiero di John Rawls sulle migrazioni, prende in esame le analisi di due teorici dei sistemi di giustizia globale: Charles Beitz (Princeton University) e Thomas Pogge (Yale University)[1069].

L'impegno fondamentale - a parere di Benhabib - deve essere non solo una ridistribuzione delle risorse, ma sostanzialmente una ristrutturazione delle istituzioni dell'economia mondiale, sia a livello formale che informale, in modo tale che i paesi poveri del mondo possano essere aiutati a sviluppare un'economia sostenibile e contribuire all'economia globale permettendo loro di partecipare in condizioni commerciali eque. Tuttavia, come anche Thomas Pogge e Amartya Sen mettono in evidenza, la priorità non è da perseguire nella ricerca del "dividendo

[1068] «Ex-, neo- e post-coloniali della nazione nella quale risiedono o nella quale richiedono di essere ammessi» (Mia la trad.) [Ivi, pp. 453-454].

[1069] Il lavoro di Charles Beitz, insieme a quello di Thomas Pogge e Brian Barry, è stato tra i più influenti nella letteratura riguardante la giustizia globale. Significativamente interessante è stata la sua idea di tradurre la concezione cosmopolita di John Rawls in una teoria della "giustizia come equità" all'interno della sfera internazionale. La sua principale opera è *Teoria politica e relazioni internazionali* (1979), che nel 2005 è stata al centro di un simposio sulla rivista *Review of International Studies*. Tra le sue maggiori opere: a) Beitz C. R., *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton 1979; b) Beitz C. R., *Political Equality: An Essay in Democratic Theory*, Princeton University Press, Princeton 1989; c) Beitz C. R., *The Idea of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford 2009; d) Beitz C. R., *Rawls's Law of Peoples*, in Ethics, Vol. 110, n. 4 (2000), pp. 669-696; e) Beitz C. R., *Human Rights as a Common Concern*, in The American Political Science Review, Vol. 95, n. 2 (2001), pp. 269-282; f) Beitz C. R., *What Human Rights Mean*, in Daedalus, Vol. 132, n. 1 (2003), pp. 36-46.

Thomas Pogge è stato allievo di John Rawls e sviluppa la sua posizione proprio a partire dall'estensione del concetto di giustizia "come equità" al contesto internazionale. Egli identifica nell'importanza dei diritti e delle libertà fondamentali, nella costituzione ideale del processo politico, della giusta organizzazione dei servizi educativi, di assistenza sanitaria e delle istituzioni economiche, le caratteristiche di un progetto globale che ha come obiettivo quello di una radicale riforma istituzionale a livello cosmopolitico.

Tra le sue maggiori opere: a) Pogge T., *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca 1989; b) Pogge T., *Politics as Usual - What Lies behind the Pro-Poor Rhetoric*, Polity Press, Cambridge-Malden 2010; c) Pogge T., *The Health Impact Fund - Making New Medicines Accessible for All*, (scritto con Aidan Hollis), Incentives for Global Health, 2008, disponibile on-line all'indirizzo: http://www.healthimpactfund.org; d) Pogge T., *World Poverty and Human Rights - Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, (2nd ed.), Polity Press, Cambridge 2008, trad. it. *Povertà mondiale e diritti umani - Responsabilità e riforme cosmopolite*, Laterza Ed., Roma-Bari 2010; e) Pogge T. (a cura di), *Freedom from Poverty as a Human Right (Who owes what to the very poor?)*, Oxford University Press, Oxford 2007; f) Pogge T., *Severe Poverty as a Violation of Negative Duties*, in Ethics & International Affairs, Vol. 19, n. 1 (2005), pp. 55-83.

come risorsa globale" (*global resource dividend*)[1070] perché qualsiasi tipo di riforma economica su scala globale si possa mettere in atto (anche quella che rinneghi il "dividendo") non potrà evitare che l'individuo abbia il diritto a migrare e ad attraversare le frontiere. Anche quando appare chiaro che la condizione di migranti, rifugiati e richiedenti asilo sia legata a condizioni di disagio esclusivamente economico è certa la presenza di interconnessioni con problemi di carattere normativo. Nel citare Rainer Bauböck, presente nello stesso numero 4 (2007) della rivista European Journal of Political Theory, Benhabib scrive:

> «I concur with Bauböck when he writes, "the primary value of open borders lies in increasing human liberty rather than in reducing human inequality"»[1071].

Questa è la motivazione per la quale, a parere di Benhabib, il **nodo delle migrazioni non è, e non può essere, direttamente collegato a problemi e questioni di carattere economico**.

4.2.2 - Le migrazioni: il risultato di interdipendenze e interrelazioni tra i popoli

La risposta di Benhabib alla domanda iniziale (**come è possibile conciliare i diritti degli "altri" con la tendenza, sempre più consolidata, delle democrazie a chiudersi in sé?)** si articola **in tre momenti**:

1) nel primo la studiosa vuole dimostrare empiricamente la tesi secondo la quale all'interno di una società mondiale i popoli sono interdipendenti tra loro. Tale interrelazione tra le diverse comunità è la norma e non un evento straordinario, anche se il "regime" di stati sovrani arroccati nella loro delimitazione territoriale (il lascito più significativo dell'età moderna) fa diventare questa interdipendenza un'eccezione. L'interlocutore privilegiato su questo aspetto sarà John Rawls (§ 4.2.2);

2) nel secondo Benhabib dimostrerà come il diritto ad emigrare non può essere legato solo a esigenze di giustizia distributiva. I suoi interlocutori, in questo caso, saranno Charles Beitz e Thomas Pogge (§ 4.3);

3) nel terzo, la politologa americana, chiede che il diritto di appartenenza possa diventare un diritto umano da un punto di vista morale. È necessario che tale diritto venga riconosciuto giuridicamente e, per mezzo di norme relative alla cittadinanza e alla naturalizzazione, inserito

[1070] Cfr. Pogge T., *World Poverty and Human Rights - Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge 2002 per quanto riguarda il concetto del "dividendo come risorsa globale" e Sen A., *Development as Freedom*, Knopf, New York 1999 per il tema dello sviluppo sostenibile come priorità.

[1071] «Concordo con Bauböck quando scrive che "Il valore principale delle frontiere aperte risiede nella crescita della libertà umana, piuttosto che nella riduzione delle disuguaglianze umane"». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations*, op. cit., p. 454. La fonte della citazione di Benhabib è: Bauböck R., *The Rights of Others and the Boundaries of Democracy*, in European Journal of Political Theory, Vol. 6, n. 4 (2007), **p. 401** (pp. 398-405)].

nella costituzione dei singoli stati; l'autore con il quale maggiormente la filosofa si confronta su questo tema è Michael Walzer (§ 4.4).

4.2.2.1 - "Popoli" ... più che individui

Nella sua riflessione sulla *giustizia come equità*[1072] John Rawls non riconosce alle condizioni di ingresso e di uscita, attive all'interno di una comunità politica, (quella che Benhabib definisce *appartenenza politica*)[1073] un ruolo fondamentale sia per la giustizia che per la teoria liberal-democratica. Egli parte dal presupposto che le nazioni, definite territorialmente secondo confini ben definiti, hanno finito per costituire un modello "statocentrico"[1074] e "chiuso" all'interno del quale apparirà difficile affrontare i temi della migrazione. Le difficoltà di affrontare una riflessione sull'appartenenza politica all'interno di un'idea di giustizia politica - a parere di Benhabib - nascono da due premesse sbagliate di Rawls: **1)** la società democratica, così come la società politica, è intesa come un *sistema sociale completo e chiuso* «completo nel senso che è autosufficiente e in esso c'è posto per tutti i più importanti scopi della vita umana, chiuso nel senso che [...] vi si entra solo per nascita e se ne esce solo alla morte»[1075]; **2)** i principali attori di giustizia non sono gli individui ma i "popoli".

Approfondiamo ora brevemente questo secondo aspetto per passare successivamente al primo. Mentre lo scopo primario di Kant - osserva Benhabib - era stato quello di aver «definito un campo di rapporti di giustizia nell'arena internazionale valido per tutti gli individui in quanto

[1072] Sin da *Una teoria della giustizia* (1971) Rawls si era posto il problema della stabilità e aveva individuato nella teoria della "giustizia come equità" - un accordo condiviso da tutti i cittadini - il fondamento filosofico-politico di una completa adesione alle istituzioni statali. «L'idea intuitiva della giustizia come equità è quella di considerare i primi principi di giustizia come oggetto di un accordo originario, in una situazione iniziale opportunamente definita. Questi principi sono quelli che verrebbero accettati da persone razionali, che intendono promuovere i propri interessi, per definire i termini fondamentali della loro associazione in una posizione di eguaglianza». [Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1971; trad. it., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008 (3^ Ed.), p. 126].

[1073] Secondo Benhabib, come abbiamo già avuto modo di evidenziare, l'appartenenza è un diritto umano che va al di là delle specifiche normative sulla cittadinanza vigenti nei singoli paesi, perché il diritto umano all'appartenenza è superiore al diritto alla cittadinanza in quanto quest'ultimo si limita ad essere un diritto civile o politico. Ciò è dato dal fatto che il diritto umano all'appartenenza rientra nel principio universale del diritto: l'individuo è riconosciuto quale titolare del diritto ad essere rispettato moralmente e ad essere riconosciuto nella propria libertà comunicativa. In una nota esplicativa la politologa americana spiega che: «Il diniego permanente agli stranieri e ai residenti del diritto a diventare cittadini delle democrazie liberali viola la libertà comunicativa inerente alla comprensione di tali diritti, e rappresenta una pratica ipocrita oltre che contraddittoria. Dunque la questione ruota intorno all'equilibrio tra cultura pubblica e condivisa delle democrazie liberali e la specifica eredità culturale, linguistica e religiosa di ciascun popolo». [Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., pp. 113-114. Si veda anche Id., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations - Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism*, in European Journal of Political Theory, Vol. 6, n. 4 (2007), p. 446].

[1074] «Sostengo che un ruolo importante del governo, per quanto arbitrari possano apparire i confini di una società da un punto di vista storico, è quello di farsi agente efficace di un popolo, nel momento in cui questo si assume la responsabilità del proprio territorio e delle dimensioni della sua popolazione, così come della conservazione dell'integrità ambientale di quel territorio». [Rawls J., *Il diritto dei popoli*, Ed. di Comunità, Torino 2001, pp. 9-10]. Tale principio, come vedremo, influenzerà lo sviluppo del pensiero di Rawls sul tema dell'immigrazione.

[1075] Rawls J., *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino 2012 (Nuova edizione ampliata), p. 39.

persone morali»[1076], ne *Il diritto dei popoli* gli individui, per Rawls, non sono i protagonisti della giustizia, ma tendono a scomparire all'interno di quelle *entità* che sono i "popoli"[1077]. Potremmo definire gli individui di Rawls "passivi" membri di un popolo che, a differenza dei cittadini cosmopoliti kantiani, non hanno la facoltà di interagire gli uni con gli altri. Sin da *Una teoria della giustizia* Rawls è alla ricerca costante di una **concezione politica della giustizia**[1078] che si adatti ad una società democratica, ma nonostante questa sia intesa come un sistema nel quale si instauri una «equa cooperazione fra cittadini liberi ed eguali che, in quanto politicamente autonomi, accettino volontariamente i principî di giustizia pubblicamente riconosciuti che determinano gli equi termini di questa cooperazione»[1079], non sono gli individui i destinatari di un giusto e imparziale rispetto morale e pari garanzie all'interno della comunità globale ma i popoli e i loro rappresentanti[1080].

[1076] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 60.

[1077] L'espressione *diritti dei popoli* è utilizzata da Rawls in relazione al concetto di giustizia. Il fine è riuscire a trovare e formulare principi e norme del diritto internazionale (unitamente alle loro applicazioni), in maniera da garantire una base comune per una convivenza a livello globale tra soggetti (sia stati che individui) liberi ed eguali. In tal senso è concesso imporre restrizioni alla sovranità degli Stati e al loro diritto di agire senza condizionamenti esterni. Tali limitazioni ricadono sia sugli individui che vivono entro i loro confini, sia nei confronti di altre organizzazioni statali e non. Si determina così un modello, a livello globale e internazionale, che concerne i presupposti organizzativi e le condizioni

che assicurano una convivenza regolata tra soggetti diversi, attraverso la giusta attuazione di regole (aspetto fondamentale della giustizia come equità).

[1078] La teoria politica della giustizia di Rawls trova nel "consenso per intersezione" (*overlapping consensus*) uno dei pilastri fondamentali affinchè possa essere soddisfatta quella condizione di stabilità propria dello stato liberale. Come lo stesso Rawls precisa nella sua risposta a Jürgen Habermas (Cfr. Rawls J.,*Reply to Habermas*, in Journal of Philosophy, Vol. 92, n. 3 (1996), pp. 132-180; trad. it. di Alessandro Ferrara, *Risposta a Jürgen Habermas*, in MicroMega - Almanacco di filosofia, 1996, pp. 51-106), le condizioni alle quali è possibile la stabilità di uno stato liberale, anche se questo si mantiene laico e non è sostenuto dall'appoggio di alcuna religione è il rispetto reciproco e la rinuncia a far prevalere le proprie convinzioni più profonde in campo politico accordandosi su alcuni principi costituzionali fondamentali ("consenso per intersezione"). Questa deve essere una condizione fondamentale proprio perché i cittadini hanno il diritto di esprimere visioni del mondo complessivamente differenti sia da un punto di vista filosofico, religioso e politico. Come osserva Alessandro Ferrara (Università "Tor Vergata" - Roma) nel suo *Giustizia e giudizio* (2000), è utile precisare che «per Rawls la formazione di un consenso per intersezione non può essere intesa come un incontrarsi a metà strada da parte delle concezioni della giustizia esistenti: una procedura del genere non farebbe che impantanare la concezione della giustizia in un relativismo senza sbocchi e, nella migliore delle ipotesi, darebbe luogo a quel tipo di "consenso ordinario" che i politici cercano di assicurarsi portando a espressione una convergenza di interessi ancora latente». [Ferrara A., *Giustizia e giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 49].

[1079] Rawls J., *Il diritto dei popoli*, op. cit., pp. 40-41.

[1080] Di fondamentale importanza per la vita democratica e il perseguimento della giustizia è per Rawls il ruolo dei rappresentanti del popolo ai quali è affidato il compito di mantenere una posizione equa tra i popoli (*posizione originaria*) e costruire una cooperazione politica tra questi. Tra i cinque tipi di società nazionali proprie del mondo politico e sociale che Rawls prende in considerazione in *Il diritto dei popoli* (1. Popoli liberali; 2. Popoli decenti - definiti insieme "Popoli bene ordinati" perché i loro membri oltre a godere dei diritti umani, hanno un ruolo significativo nel processo decisionale politico -; 3. Stati fuori legge; 4. Società svantaggiate da condizioni sfavorevoli; 5. Società caratterizzate da "assolutismo benevolo") nelle società gerarchiche decenti «in virtù delle idee di giustizia come bene comune [...], i rappresentanti si sforzano sia di proteggere i diritti umani e il bene del popolo che rappresentano sia di preservarne la sicurezza e l'indipendenza. I rappresentanti hanno a cuore i benefici dei commerci e accettano inoltre l'idea dell'assistenza fra i popoli in caso di bisogno. Possiamo quindi dire che i rappresentanti delle società gerarchiche sono decenti e razionali». [Rawls J., *Il diritto dei popoli*, op. cit., p. 90].

Così come i cittadini, secondo la concezione di Rawls, sono gli attori della società nazionale, i popoli democratici liberali sono i protagonisti all'interno della società dei popoli. Questi hanno tre caratteristiche:

> «un governo democratico costituzionale ragionevolmente giusto al servizio dei loro interessi fondamentali; cittadini uniti da quello che Mill chiamava "comune sentire"; e infine, una natura morale. La prima è una caratteristica istituzionale, la seconda è culturale e la terza richiede la salda adesione a una concezione politica (morale) del giusto e della giustizia»[1081].

a) La forma di governo democratico-costituzionale *ragionevolmente giusta* è sottoposta al controllo politico ed elettorale dei cittadini i quali, allo stesso tempo, sono tutelati nei loro diritti fondamentali[1082]. b) La convinzione che un sistema politico liberale ragionevolmente giusto sia la forma di governo più idonea alla società contemporanea è rafforzata dal fatto che - secondo Rawls - in questo contesto è possibile soddisfare le esigenze e gli interessi di gruppi che hanno origini etnico-nazionali e culturali differenti. Il diritto dei popoli partendo da un "comune sentire" e dal desiderio di vivere all'interno di un medesimo governo democratico può elaborare principî politici che possano contribuire a condividere linguaggi e memorie storiche spesso agli antipodi perché frutto di immigrazioni, guerre e conquiste che, nel corso della storia, hanno visto contrapporsi gruppi nazionali ed etnie appartenenti a culture diverse.

c) Infine, il carattere morale dei popoli liberali è - secondo Rawls - fondato sulla cooperazione tra popoli liberali, questi collaborano tra loro contando sulla garanzia morale che anche gli altri popoli rispetteranno i termini dell'accordo: «come i cittadini della società nazionale si offrono di cooperare con gli altri cittadini sulla base di equi termini, così i popoli (ragionevoli) liberali (o decenti) offrono equi termini di cooperazione agli altri popoli. Un popolo onorerà questi termini quando avrà la garanzia che anche gli altri popoli lo faranno»[1083]. La cooperazione dei cittadini appartenenti ad uno stato nazionale segue principî di giustizia politica, la cooperazione dei popoli produce il diritto dei popoli. Come ha evidenziato Martha Nussbaum (University of Chicago) nel suo *Frontiers of Justice* (2006) il fine della cooperazione sociale rimanda alle teorie del contratto sociale, queste

[1081] Ivi, p., 30.

[1082] A questo punto della sua trattazione Rawls mette in evidenza due pericoli propri delle forme di governo democratico contemporanee: il primo riguarda il rischio che un governo democratico sia condizionato, nelle sue decisioni di carattere politico-economico, dagli interessi dei grandi gruppi finanziari e industriali presenti sul territorio; il secondo, conseguenza del primo, riguarda la difficoltà che un governo democratico costituzionale trova nel mantenersi libero dalla corruzione. Gli esempi della raccolta fondi per la campagna elettorale o del finanziamento pubblico dei partiti portano Rawls a porre una domanda retorica e amara allo stesso tempo: «Quando i politici sono legati ai membri del loro collegio per la raccolta dei fondi indispensabili alla campagna elettorale, e la cultura di fondo è connotata da una marcata diseguaglianza nella distribuzione del reddito e della ricchezza, con il controllo della grande ricchezza nelle mani del potere economico industriale, c'è da meravigliarsi che i provvedimenti legislativi del Congresso siano, di fatto, scritti da lobbisti e che il Congresso stesso diventi una sala di contrattazione dove le leggi vengono comprate e vendute?». [Ivi, p. 31, nota 19].

[1083] Ivi, p. 32.

> «insistono sul fatto che lo scopo del mettersi assieme per formare principi politici è il vantaggio reciproco, dove quel bene è concepito in modo analiticamente distinto dalle restrizioni di giustizia e di reciprocità che le parti sono d'accordo di rispettare. Anche per Rawls, per il quale i cittadini nella società ben ordinata hanno un loro senso di giustizia e vedono la giustizia come parte del loro bene, quel senso di giustizia è concepito come decisamente separato dalla ricerca del bene personale di ognuno e dai mezzi per assicurarselo»[1084].

Nel suo paradigma Rawls ha innanzitutto definito sia il senso della posizione di neutralità, sia le procedure utili ad avviare la costruzione di una *società bene ordinata* ed equa, a questo punto, il passo successivo, è stato quello di poter garantire una stabilità che potesse durare nel tempo e che non minasse alle fondamenta la costruzione della *cooperazione sociale*. Come motivare, all'interno di una prospettiva pluralistica, l'adesione e la lealtà dei cittadini a valori politici fondamentali, che sono alla base dell'assetto sociale? La soluzione è da ricercarsi all'interno di un "consenso" prettamente politico, che possa permettere la realizzazione di un orizzonte di condivisione che non precluda la possibilità di mantenere in piedi anche i legami con le proprie realtà di appartenenza.

È a questo punto che il filosofo americano introduce il concetto di un consenso per intersezione (*overlapping consensus*)[1085], come precondizione di una convivenza pacifica entro coordinate "multiculturali". L'idea di *consenso per intersezione* (dottrine comprensive ragionevoli) è introdotta da Rawls per rispondere alla domanda fondamentale alla quale il liberalismo politico è chiamato a dare una risposta: «Come è possibile che esista una società stabile e giusta i cui cittadini, liberi e uguali, sono profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali contrastanti e perfino incompatibili?» (Rawls 2012, p. 123). Come osserva Salvatore Veca (Università di Pavia) l'idea guida è che:

> «i principi di giustizia per l'ambito del politico devono giacere, per così dire, nel sottoinsieme di intersezione non vuoto fra gli insiemi delle dottrine comprensive. La condivisione della giustizia come equità si avvarrà delle ragioni che ciascuno ha, entro la

[1084] Nussbaum M., *Frontiers of Justice - Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 2006; trad. it. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 105-106.

[1085] L'adesione al nucleo di valori politici, circoscritto *by the overlapping consensus*, avviene, secondo Rawls, per ragioni pubbliche definite dalla ragionevolezza degli attori sociali. Egli presuppone che i cittadini dispongano tutti delle capacità necessarie per divenire a pieno titolo membri cooperativi di una società considerata come equo sistema di cooperazione. Tali capacità sono alla base della fiducia che tutti i teorici della democrazia hanno mostrato di avere nei confronti di individui preparati a responsabilità pubbliche, sia esercitando il diritto di voto che quello di esprimere opinioni. Tutti dovrebbero possedere la capacità del senso di giustizia e quindi quella di concepire il bene. In *Giustizia come equità* (2002) Rawls sottolinea che «Il senso della giustizia è la capacità di comprendere e applicare la concezione pubblica della giustizia che caratterizza gli equi termini della cooperazione sociale, nonché di agire in base a essa; e data la natura della concezione politica, che specifica una base pubblica di giustificazione, il senso di giustizia esprime anche una disponibilità ad agire verso gli altri [...] La capacità di concepire il bene è capacità di formarsi, rivedere e perseguire razionalmente una concezione del proprio vantaggio razionale, o bene». [Rawls J., *Justice as fairness - A Restatement*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 2001; trad. it. *Giustizia come equità - Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 7]. Una prima raccolta dei saggi di Rawls (1951-1969) è stata pubblicata in italiano dall'Editore Liguori di Napoli nel 1995: Rawls J., *La giustizia come equità - Saggi 1951-1969*, (a cura di Ferranti G.), Liguori Ed., Napoli 1995;

> propria dottrina comprensiva, per aderire ai valori politici fondamentali che la giustizia come equità ordina e specifica»[1086].

In altri termini potremmo avere un minimo comune denominatore di credenze e valori diversi e differenziati tra loro ma tra loro conciliabili, adatti, pertanto, ad una convivenza pacifica all'interno di coordinate "multiculturali". Si potrebbe realizzare così quell'adesione a valori politici fondamentali, definiti all'interno della teoria della giustizia come equità. La partecipazione a questi valori fondamentali è motivata da ragioni che lo spingono a collaborare con i suoi partner sociali per la costruzione di un assetto sociale ed istituzionale, il più possibile stabile, i cui principi rientrino nell'ambito di una condivisione frutto della sovrapposizione di diverse prospettive. All'interno di tale consenso le

> «dottrine ragionevoli fanno propria, ciascuna da suo punto di vista, la concezione politica. L'unità sociale si basa su un consenso intorno alla concezione politica; la stabilità è possibile quando le dottrine che compongono questo consenso sono affermate dai cittadini politicamente attivi e il conflitto tra i requisiti della giustizia e gli interessi essenziali dei cittadini, creati e incoraggiati dai loro assetti sociali, non è troppo acuto»[1087].

4.2.3 - La distinzione tra popolo e stato

La critica di Benhabib si concentra prevalentemente sulla distinzione tra popolo e stato e sulla "natura morale" del primo.

a) Rawls vuole tenere distinti i popoli dagli stati perché sono i popoli gli attori morali e gli agenti attivi per poter avviare una riflessione sulla giustizia a livello globale, ma - si domanda Benhabib - «quale forma politica al di là di quella dello stato moderno potrebbe prendere un popolo governato da "un governo democratico costituzionale giusto"? Forse un impero? Una città-stato?»[1088]. La necessità di Rawls di tenere distinti i popoli dagli stati è mossa dall'esigenza di non attribuire a questi ultimi la sovranità, in quanto le due maggiori caratteristiche della sovranità: il potere sulla popolazione (interno), e quello di dichiarare guerra (potere esterno) devono essere propri del popolo e del diritto dei popoli. La mancata attribuzione della sovranità agli stati porta ad una contraddizione che, a parere di Benhabib mina l'impianto teoretico rawlsiano: se da un lato è positivo il fatto che alla sovranità statale siano imposti dei limiti morali quali il divieto di scatenare una guerra o il rispetto dei diritti umani[1089], dall'altro appare difficile immaginare come un popolo possa governare, all'interno di una democrazia costituzionale, senza prendere in considerazione una qualsiasi forma di sovranità territoriale. Infatti gli otto principi di giustizia che disciplinano le norme di comportamento tra i popoli (Cfr. Rawls 2001, pp. 47-48) seppur

[1086] Veca S., *La filosofia politica*, Laterza Ed., Roma-Bari 1998, p. 103.
[1087] Rawls J., *Liberalismo politico*, op. cit., p. 123.
[1088] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 62.
[1089] Cfr. Rawls J., *Il diritto dei popoli*, op. cit., p. 47.

condivisibili sia da un punto di vista morale che normativo «sono difficilmente concepibili al di fuori di un moderno apparato statale dotato di eserciti permanenti, una burocrazia giudiziaria e amministrativa pienamente sviluppata, e altre istituzioni rappresentative»[1090]. La riflessione rawlsiana è posta di fronte a un bivio: o il popolo liberale innesta il suo governo *democratico costituzionale* e *ragionevolmente giusto* all'interno di una organizzazione territoriale definita, simile agli stati moderni, oppure deve rinunciare alla tesi secondo la quale il popolo ha già in sé una forma di auto-governo costituzionale giusto e orientarsi verso una concezione che Benhabib definisce *più empirica e meno normativa del popolo* (Benhabib 2006, p. 63), rinunciando anche a credere che la formazione dello stato sovrano sia successiva a quella di popolo.

b) Il carattere morale dei popoli liberali è - secondo Benhabib - ancora più complicato da dimostrare in quanto ritenere il popolo caratterizzato da una "natura morale" implica che questo sia considerato come una entità omogenea (qui ha origine il "comune sentire" che, secondo Rawls, tiene uniti i cittadini). Questa visione dei popoli oltre ad essere sociologicamente errata si basa su una interpretazione "olistica" dei popoli che non tiene conto delle molteplici divisioni interne relative al genere, alla religione, alla cultura, alle contrapposizioni etnico-sociali, che da sempre caratterizzano le società umane. Come osserva Benhabib i popoli non sono entità già date ma si evolvono nel corso della loro storia e

> «un modo fondamentale in cui i popoli internamente divisi per classe, genere, etnia e religione si sviluppano è proprio la contesa intorno ai termini e al significato della loro comune "natura morale". I gruppi esclusi e marginalizzati come i lavoratori e le donne nelle prime repubbliche borghesi cercarono di modificare il codice morale della nazione rendendolo più inclusivo, meno concentrato su gerarchie e distinzioni basate sulla proprietà, e più in armonia con i progressi della cittadinanza femminile. Lotte simili vennero riproposte da gruppi razziali, etnici e religiosi esclusi e marginalizzati»[1091].

Il rischio è che la concezione dell'omogeneità del popolo di Rawls possa sfociare nel nazionalismo[1092] che, per quanto possa seguire la tradizione del nazionalismo liberale (che non

---

[1090] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 63.

[1091] Ivi, pp. 64-65.

[1092] Sul rapporto tra i temi della giustizia internazionale, il cosmopolitismo e il nazionalismo si veda: Viola F., *Philosophical problems concerning international justice - On John Rawls'* The law of peoples, in Ars interpretandi. Jahrbuch für juristische Hermeneutik, Vol. 6 (2001), pp. 113-150. Disponibile on-line all'indirizzo: http://www.unipa.it/viola/Rawls_Law_of_Peoples.pdf. Contrapposto al cosmopolitismo, il nazionalismo rischia di compromettere i fondamenti filosofici della giustizia internazionale: «The dispute between cosmopolitanism and nationalism is an aspect of the general controversy as for the primacy of individuals towards groups or viceversa. [...] The core of moral cosmopolitanism is the fundamental principle of the equality of all human beings. All inequalities of rights, opportunities and resources must be justified so as not to be possibly rejected by those who gain less. This approach is considered by many utopian, unreal and unfeasible. Besides impartiality itself calls for a different treatment of different categories of people. Therefore we must distinguish between a strong and a weak cosmopolitanism». [«La controversia tra cosmopolitismo e nazionalismo è un aspetto di un problema più generale che mette in evidenza un tema più generale, vale a dire la controversia per il primato degli individui nei confronti dei gruppi o viceversa. [...] Il fondamento del cosmopolitismo morale è il principio dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani. Tutte le disparità dei diritti così come le opportunità e le risorse devono avere una giustificazione in

tiene conto della dimensione del potere e della forte caratterizzazione ideologica su cui si fonda il senso comune della nazionalità), rimane incentrato su una comunità composta da popoli che al loro interno sono così chiusi, omogenei, uniformati da smentire tutti quei valori democratici e quelle norme liberali che lo stesso filosofo di Baltimora auspicava di attribuire ai popoli e aveva invocato nelle sue opere precedenti[1093]. Come si spiega questa contraddizione? Secondo Benhabib c'è una profonda cesura tra i valori e i principi universali del "governo costituzionale giusto" (aspetto ideale) e il particolarismo del "sentire comune" e della "natura morale" di un popolo (aspetto empirico). Paradossalmente Rawls finisce per svuotare i valori e le norme liberaldemocratiche che appaiono invece essere fondamentali per il suo modello di giustizia e liberalismo politico. Parimenti l'espressione *Noi, il popolo* appare essere una formula contraddittoria nel momento in cui:

> «cerca di contenere le aspirazioni universalistiche delle lotte per i diritti e per la sovranità democratica all'interno dei confini di una collettività storicamente determinata. Questa collettività ha i propri "altri", all'interno e all'esterno. Il popolo è un'aspirazione, non un dato di fatto»[1094].

---

modo tale che non possano essere rigettate da coloro che sono più svantaggiati. Questo approccio è considerato da molti utopistico, irreale e irrealizzabile. Le rivendicazioni non riguardano solo l'imparzialità di trattamento ma anche un diverso trattamento delle diverse categorie di persone. È pertanto necessario distinguere tra un cosmopolitismo forte e un cosmopolitismo debole»]. (Mia la trad.) [Viola F., *Philosophical problems concerning international justice - On John Rawls'* The law of peoples, op. cit., p. 148]. Sul rapporto tra uguaglianza e disparità dei diritti si veda anche: a) Barry B., *International Society from a Cosmopolitan Perspective*, in Mapel D., Nardin T. (a cura di), *International Society - Diverse Ethical Perspectives*, Princeton University Press, Princeton 1998, pp. 144-163; b) Pogge T. W., *Cosmopolitanism and sovereignty*, in Ethics, n. 103 (1992), pp. 48-75.

[1093] Nell'incipit di un suo importante articolo di critica a *Il diritto dei popoli* di Rawls, Allen Buchanan sottolinea proprio questo aspetto: «Some critics have complained that Rawls's Law of Peoples is a betrayal of liberalism because it accords legitimacy to very inegalitarian regimes, including those that deprive women of important rights, such as the right to education and to equal opportunity in employment, that are not included in Rawls's basic human rights. For the most part, those who voice this objection blame the inegalitarianism of the Law of Peoples on Rawls's key assumption that the parties who choose the Law represent peoples, not individuals. To say that the parties represent peoples is, in effect, to ensure that the fundamental principles of international law that will be chosen reflect the interest of those who support the dominant or official conception of the good or of justice in the society, and this may mean that the interests of dissident individuals or minorities are utterly disregarded». [«Alcuni critici si sono lamentati che *Il diritto dei popoli* di Rawls è un tradimento del liberalismo perché si accorda legittimità a regimi che ammettono importanti disuguaglianze, comprese quelle che privano le donne di importanti diritti, come ad esempio il diritto all'istruzione e alle pari opportunità in materia di occupazione, che sono esclusi dai diritti umani fondamentali di Rawls. Per la maggior parte, coloro che esprimono tale obiezione ritengono che la responsabilità di queste disuguaglianze presenti nell'opera di Rawls è da attribuire al presupposto di base che gli attori delle leggi sono rappresentanti dei popoli e non degli individui.
Affermare che i partiti che rappresentano i popoli mirano, in effetti, a garantire che i principi fondamentali del diritto internazionale, che saranno presi in considerazione, riflettono l'interesse di coloro che sostengono la concezione dominante o ufficiale del bene o della giustizia nella società, può significare che gli interessi e le rivendicazioni dei singoli o delle minoranze all'opposizione sono assolutamente ignorati»]. (Mia la trad.) [Buchanan A., *Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World*, in Ethics, Vol. 110, n. 4 (2000), pp. 697-698]. Sulle pagine dello stesso numero della rivista americana *Ethics* (Numero monografico: *Symposium on John Rawls's law of peoples*) si accende un dibattito sulle motivazioni per le quali Rawls abbia scelto di mettere al centro delle sue riflessioni i popoli piuttosto che gli individui. Quello di Charles Beitz, insieme a quello citato di Buchanan, è tra i contributi più interessanti: Beitz C., *Rawls's Law of Peoples*, in Ethics, Vol. 110, n. 4 (2000), pp. 669-696.

[1094] Ivi, p. 66.

Possiamo concludere che la critica di Benhabib (sulla scia delle riflessioni di Allen Buchanan) è sostanzialmente fondata sul fatto che Rawls ignori le rivendicazioni dei gruppi minoritari che non vedono riconosciute le proprie culture e, allo stesso tempo, non trovano spazio per poterle esprimere all'interno di una cultura politica che privilegia le maggioranze. Ne deriva che i diritti delle minoranze e i diritti di cittadinanza e culturali di popoli che vivono all'interno di comunità non "statali" sono messi in pericolo dalla dottrina dei popoli di Rawls (si pensi alle minoranze linguistiche del Québec[1095], agli aborigeni in Australia, agli indios in America Latina o ai nativi

[1095] Il Québec è una provincia del Canada, la più estesa per superficie e la seconda più popolosa della Confederazione dopo l'Ontario. Con la sua lingua, la sua cultura e le sue istituzioni, il Québec costituisce una nazione nella nazione. Quello delle minoranze linguistiche in Canada è un problema, come abbiamo visto, che già Charles Taylor aveva messo in evidenza in *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento* (1992).
Su questo tema Matteo Nicolini (Università degli Studi di Verona) in *L'influenza del fattore etnico-linguistico sull'organizzazione territoriale del potere politico. Lo Stato regionale asimmetrico* (2005) osserva che: «Paradigmatico è, in tal senso, il meccanismo apprestato dalla sez. 23, della *Canadian Charter of Rights and Freedoms* del 1982, meglio noto come clausola *where numbers warrant*. La disposizione in esame - "specificamente rivolta alla protezione delle lingue minoritarie" - riconosce il diritto all'educazione nella lingua delle minoranze qualora uno dei genitori abbia ricevuto l'educazione nella scuola primaria in quella lingua. L'operatività della clausola è, però, subordinata alla richiesta di un numero sufficiente di studenti appartenenti al gruppo linguistico minoritario, tale da giustificare l'apertura di un istituto scolastico e l'erogazione del finanziamento pubblico. La finalità che l'art. 23 della Carta intende perseguire è la conservazione e la promozione di entrambe le lingue ufficiali dello Stato canadese. [...]. La mera presenza, nell'ambito della circoscrizione interessata, di un "sufficiente" numero di studenti di lingua francese - la cui determinazione è rimessa alle autorità amministrative o al potere equitativo del giudice di *common law* - rende effettivo il potere di differenziare il regime di insegnamento scolastico, al fine di impedire "*the progressive erosion of minority language groups*". (Mahe v. Alberta, 1990, S.C.R., I, 344). L'eguaglianza fra i cittadini esige che le "minoranze di una delle due lingue ufficiali" siano trattate, se necessario, in modo differente, "in conformità alle loro particolari esigenze", al fine di garantire loro uno *standard* educativo equivalente a quello della *official language majority*». [Nicolini M., *L'influenza del fattore etnico-linguistico sull'organizzazione territoriale del potere politico. Lo Stato regionale asimmetrico*, in Pföstl E. (a cura di), *Regionalismi ed integrazione europea*, Istituto di Studi Politici "S. Pio V", Roma 2005, pp. 251-252].
Alla nota 215 Nicolini osserva che: «In materia di uso delle lingue, già il *British North America Act, 1867* aveva sancito il bilinguismo delle istituzioni pubbliche, sia in quelle federali che in quelle della provincia del Québec. Cfr., in tal senso, l'art. 133: "Nel Parlamento federale e nelle camere del Québec può essere utilizzata sia la lingua francese che quella inglese; i documenti e i verbali di tali Assemblee sono redatte in entrambe le lingue, che possono venire usate da qualsiasi soggetto o in qualsiasi causa o processo che sorga in una qualsiasi Corte Federale, istituita ai sensi del presente Atto, o da qualunque Corte del Québec". Il *Constitution Act, 1982* conferma nuovamente, all'art. 16, la coufficialità delle due lingue, garantendone l'uso in tutte le istituzioni parlamentari, governative e giudiziarie del Canada. L'art. 20 si preoccupa di estendere il bilinguismo a tutte le situazioni nelle quali ci siano rapporti con le autorità pubbliche, purchè " a) vi sia una richiesta significativa di comunicazioni e servizi con l'ufficio interessato in tale lingua; o b) a cagione dell'ufficio, sia ragionevole che le comunicazioni e i servizi con l'ufficio siano disponibili sia in inglese che in francese". (Sul regime linguistico vigente in Canada e sulla legislazione quebecchese in materia di tutela della lingua francese, cfr. Palici di Suni Prat E., *Intorno alle minoranze*, Giappichelli, Torino 2002, pp. 156 ss)». [Ivi, p. 251].
Come si evince da queste norme l'intento dello Stato è quello di proteggere le minoranze e la difesa delle lingua è uno degli strumenti messi in atto. Sembrerebbe un paradosso ma l'eguaglianza tra i cittadini passa attraverso il differente trattamento di un gruppo minoritario che parla una delle due lingue ufficiali dello Stato (la coufficialità delle due lingue, inglese e francese, è sancita dal British North America Act del 1867 ed è riaffermato dall'art. 16 del Constitution Act del 1982 in tutte le istituzioni parlamentari, governative e giudiziarie del Canada) al fine di garantire una qualità educativa pari a quella assicurata al gruppo che parla la lingua ufficiale maggioritaria.
Per un'indagine più approfondita sul problema delle minoranze linguistiche in generale ed in particolare in Canada ed Europa si vedano: a) Palici Di Suni Prat E., *Il diritto all'insegnamento del francese in Canada* (nota a Corte Suprema del Canada - Sentenza 4 novembre 1999/13 gennaio 2000, Arsenault-Cameron v. Prince Edward Island), in Diritto Pubblico Comparato ed Europeo, Vol. 2 (2000), pp. 554-557; b) Piergigli V., *Minoranza anglofona in Québec versus minoranze francofone del Rest of Canada - Il federalismo canadese*, in Amministrare, Vol. 1-2, 2002, pp. 229-245; c) Piergigli V., *Sistema educativo pubblico e tutela delle minoranze francofone in*

americani negli Stati Uniti). In *Is There a Human Right to Democracy? Beyond Interventionism and Indifference* (2011), Benhabib chiarisce bene questo punto:

> «the juridical, constitutional, as well as common law traditions of each human society, the history of their sedimented interpretations, their internal debates and disagreements will shape the legal articulation of human rights. For example, while equality before the law is a fundamental principle for all societies observing the rule of law, in many societies such as Canada, Israel and India, this is considered quite compatible with special immunities and entitlements which accrue to individuals in virtue of their belonging to different cultural, linguistic and religious groups. There is, in other words, a legitimate range of variation even in the interpretation and implementation of such a basic right as that of "equality before the law". But the legitimacy of this range of variation and interpretation is crucially dependent upon the principle of self-government. Only when this condition has been fulfilled, can we also say that there is legitimate "unity and diversity" in human rights among well-ordered polities. Only if the people are viewed not merely as subject to the law but also as authors of the law can the contextualization and interpretation of human rights be said to result from public and free processes of democratic opinion and will-formation. Such contextualization, in addition to being subject to various legal traditions in different countries, attains democratic legitimacy insofar as it is carried out through the interaction of legal and political institutions with free public spaces in civil society»[1096].

Canada: spunti per un cauto ottimismo, in Diritto pubblico Comparato ed Europeo, Vol. 2 (2002), pp. 613-632; d) Piergigli V., *Le minoranze linguistiche anglofona e francofona nelle province canadesi - Aspetti problematici*, in Dotoli G. (a cura di), *Il Canada del nuovo secolo - Gli archivi della memoria*, (Atti del Convegno Internazionale, Monopoli 30 maggio-3 giugno 2001), Fasano 2002, pp. 863-875; e) Piergigli V., *I diritti linguistici nell'educazione: il contributo della Corte Suprema canadese alla tutela della francofonia minoritaria*, in Gambino S. (a cura di), *La protezione dei diritti fondamentali - Europa e Canada a confronto*, Giuffrè, Milano 2004, pp. 141-160; f) Piergigli V., *Le minoranze linguistiche nell'ordinamento italiano - Recenti sviluppi normativi*, in Plurilinguismo - Contatti di lingue e culture, n. 9 (2002), pp. 43-63; successivamente in: D'Aloia A. (a cura di), *Diritti e Costituzione*, Giuffré, Milano 2003, pp. 3-31; g) Piergigli V., *Minoranze linguistiche (Diritto costituzionale comparato)*, "Voce", in Enciclopedia Giuridica Treccani, vol. XX, Roma 2005, pp. 1-18; h) Ahonen P., *Ethnonationalism in European East-west Borderlands: "Weltanschauungen" in the European Union and Central and Eastern Europe*, in Religion, State & Society, Vol. 35, n. 1 (2007), pp. 4-41; i) Henderson A., *Hierarchies of Belonging: National Identity and Political Culture in Scotland and Quebec*, McGill-Queen's University Press, Montreal-Kingston 2007.

[1096] «L'articolazione giuridica dei diritti umani si forma attraverso le tradizioni giuridiche, costituzionali, il diritto comune proprio di ogni società umana, la storia delle loro interpretazioni della legge che si sono sedimentate, i disaccordi e i dibattiti interni. Ad esempio, mentre, osservando lo stato di diritto, l'uguaglianza davanti alla legge è un principio fondamentale per tutte le società, in molte di queste come il Canada, Israele e l'India, tale principio è considerato del tutto compatibile con alcune immunità speciali e diritti di cui beneficiano determinati individui in virtù della loro appartenenza a diversi gruppi culturali, linguistici o religiosi. Esiste, in altre parole, una serie legittima di variazioni e interpretazioni diverse anche nell'attuazione di un diritto fondamentale come quello dell'"uguaglianza di fronte alla legge". Ma la legittimità di questa gamma di variazioni e interpretazioni è di fondamentale importanza e dipende da un principio altrettanto legittimo che è quello dell'auto-governo. Solo quando questa condizione è soddisfatta, possiamo affermare che "unità e diversità" sono legittime all'interno dei diritti umani tra sistemi politici ben ordinati. Solo se gli individui sono visti non solo come soggetti alla legge ma anche come autori delle stesse si può affermare che la contestualizzazione e l'interpretazione dei diritti umani è il risultato di processi pubblici e liberi derivanti da un'opinione democratica e dalla volontà di formazione. Tale contestualizzazione, oltre ad essere soggetta a diverse tradizioni giuridiche in diversi paesi, raggiunge la sua legittimità democratica in quanto viene espletata grazie all'interazione delle istituzioni giuridiche e politiche all'interno di spazi pubblici gratuiti nella società civile». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Is There a Human Right to Democracy? Beyond Interventionism and Indifference*, Conferenza tenuta al meeting dell'American Political Science Association, Seattle (Washington) il 4 settembre del 2011, p. 14. Il saggio è consultabile, nella versione PDF, all'indirizzo: http://www.24grammata.com/wp-content/uploads/2013/07/Seyla-Benhabib-24grammata.com_.pdf]. Questa versione è stata consultata per il presente lavoro di ricerca. Successive versioni modificate di questo intervento sono state pubblicate in: a) Benhabib S., *Dignity in adversity - Human right in troubled times*, Polity Press, Cambridge-Malden 2011; b) Corradetti C. (a cura di), *Philosophical dimensions of human rights - Some contemporary views*, Springer, Heidelberg-London-New York 2012, pp. 191-213.

4.2.4 - La contraddizione di una società democratica ... "chiusa"

Nell'affermare che una società democratica è un *sistema sociale completo e chiuso* Rawls, evidentemente, contraddice se stesso non solo in virtù di quel principio morale secondo il quale i popoli sono entità che si reggono su una "natura morale comune": un popolo democratico per Rawls è, possiamo affermare, un *universo morale*; ma anche in virtù delle sue premesse liberali. Emerge il contrasto tra le premesse universalistiche proprie del suo liberalismo e i contenuti più particolaristici de *Il diritto dei popoli*. Vediamone la ragione: se per Rawls gli individui sono dotati di due capacità morali (*due poteri morali*): a) la capacità di *formulare e perseguire una concezione indipendente del bene*, b) *capacità di sviluppare un senso di giustizia e impegnarsi in rapporti reciproci di tipo cooperativo* (Crf. Rawls 2001, p. 108); una di queste capacità o entrambe potrebbero sollecitare l'individuo a contrapporsi proprio a quella visione della società democratica *completa e chiusa*. Infatti:

> «le persone - osserva Benhabib - potrebbero ritenere che **la loro concezione del bene**, per motivi morali, politici, religiosi, artistici o scientifici, **li obblighi a lasciare la società** in cui sono nati e unirsi a un'altra società; e questo implica che gli individui, nel perseguimento della propria concezione del bene, dovrebbero avere il diritto di lasciare le proprie società»[1097].

Ne consegue che l'emigrazione dovrebbe essere annoverata tra le libertà fondamentali all'interno dello stesso paradigma politico di Rawls anche se, ed è qui la contraddizione, la società *completa e chiusa* appare inconciliabile con la sua premessa liberale della persona e delle sue libertà così come lo stesso filosofo dichiara nell'Introduzione a *Il diritto dei popoli*. Qui egli osserva che:

> «il diritto dei popoli viene sviluppato all'interno del liberalismo politico ed è l'estensione a una società dei popoli di una concezione liberale della giustizia elaborata per un regime nazionale. Voglio sottolineare che, sviluppando il diritto dei popoli all'interno di una concezione liberale della giustizia, noi elaboriamo gli ideali e i principî della *politica estera* di un popolo *liberale* ragionevolmente giusto»[1098].

Il tentativo, del filosofo di Harvard, di legittimare il pluralismo morale e politico rischia di essere compromesso dalla sua stessa definizione di società. Inoltre non è chiaro come il riconoscimento di un pluralismo "intercomunitario" che permette a Rawls di accettare che possano esistere "popoli gerarchici decenti" i cui valori sono diversi da quelli dei membri appartenenti alle democrazie liberali occidentali, non sia coerente con il riconoscimento che, all'interno delle stesse società democratiche, possano convivere individui e gruppi che condividono gli stessi valori dei "popoli gerarchici decenti". Pertanto il pensiero liberale di Rawls appare essere rigido e inaccessibile: il pluralismo è dato solo tra due comunità diverse ma

[1097] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., pp. 68-69.
[1098] Rawls J., *Il diritto dei popoli*, op. cit., pp. 11-12.

che non sono comunicanti al cui interno gruppi diversi devono condividere i medesimi valori necessariamente dissimili a quelli dell'altra comunità. Ancora Benhabib osserva che per Rawls, nella sua utopia ideale[1099],

> «i popoli diventano monadi ermetiche che non hanno alcun interesse a mescolarsi, confondersi e interagire gli uni con gli altri. Questa è certamente l'immagine di un mondo ordinato, ma anche di un mondo statico e monotono abitato da popoli che bastano a se stessi, e sono indifferenti non solo alle sofferenze ma anche alle attrattive reciproche»[1100].

La convivenza di gruppi religiosi, etnici e culturali diversi, parte della stessa comunità, appare così impossibile. Il legame empirico con la realtà contemporanea è lontano, l'*altro* non è solo l'appartenente ad una comunità lontana da noi ma colui che condivide i nostri stessi spazi. Il pluralismo "intracomunitario" va incoraggiato alla stregua di quello "intercomunitario".

Nel modello di società rawlsiano, pertanto, la migrazione non può far parte del diritto dei popoli tanto più che i movimenti migratori sono fenomeni occasionali e non ordinari della vita di un popolo. La ragione risiede nel principio, sotteso all'utopia realistica[1101] di Rawls, secondo il quale all'interno di una società di popoli liberali e popoli *decenti* non essendoci ostilità e oppressione politiche, religiose ed etniche non si verificheranno persecuzioni delle minoranze, né disparità tra uomini e donne, né disuguaglianze economiche, tanto da permettere una soluzione radicale ai flussi migratori a livello globale: «in un'utopia realistica, dunque, il problema dell'immigrazione non viene semplicemente tralasciato, ma è eliminato come

[1099] All'interno di un *contratto ideale* grazie ai principi di giustizia generali di Rawls è possibile ottenere il consenso di tutti gli individui razionali. I due principi di giustizia sociale rappresentano infatti il risultato di un accordo ideale fra tutti gli individui appartenenti alla società.
Rawls individua una procedura in grado di giustificare l'adozione di questi principi: un contratto ipotetico fra tutti gli individui coinvolti, i quali, in una situazione in cui ognuno cerca di perseguire i propri interessi, accetterebbero come compromesso razionale i due principi di giustizia sociale quali criteri per organizzare la società. Attraverso il richiamo al contratto sociale Rawls ripropone nel pensiero politico contemporaneo una tradizione, quella contrattualistica, che ha caratterizzato la filosofia politica moderna da Hobbes a Kant. Nella teoria di Rawls, però, il contratto non viene inteso come ciò che dà luogo a una forma specifica di governo; esso è, piuttosto, il mezzo con cui individui liberi e razionali, che inizialmente si trovano in una condizione uguale, stabiliscono i principi che regoleranno la loro società.

[1100] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 73.

[1101] Il progetto di una società mondiale di popoli liberi e decenti rientra in quella che Rawls denomina **utopia realistica**. Nella riflessione conclusiva a *Il diritto dei popoli* Rawls mette in evidenza come attraverso l'idea di un'utopia realistica (non escludiamo un'influenza kantiana in questa antinomia) si potrebbe realizzare una democrazia costituzionale ragionevolmente giusta. Tale idea infatti «stabilisce che un mondo simile può esistere in qualche luogo e in qualche tempo, ma [...] la possibilità di un ordine politico e sociale di questo tipo, liberale e decente, è del tutto irrilevante, fintanto che questa possibilità non sia anche tradotta in realtà. [...] Respingere l'idea di una società dei popoli giusta e bene ordinata perché impossibile influirà sulla qualità e il tono di quegli atteggiamenti e avrà ripercussioni significative sulla politica che andremo a intraprendere». [Rawls J., *Il diritto dei popoli*, op. cit., pp. 170-171]. Nella Premessa all'opera di Rawls, Sebastiano Maffettone evidenzia che, seppur le argomentazioni del filosofo americano hanno una caratterizzazione utopistica, presuppongono di fatto, una loro realizzabilità perché «storia effettuale dei popoli e ragione filosofica devono da questo punto di vista trovare una sorta di riconciliazione di lungo periodo. La speranza in tale riconciliazione poggia su un'interpretazione storiografica basata su quattro capisaldi: I) il fatto di un pluralismo ragionevole; II) il fatto che sia possibile creare qualche forma di unità nella diversità; III) il fatto della ragione pubblica; IV) il fatto di una pace democratica. Su questa base il diritto dei popoli diviene un'utopia realistica». [Ivi, p. XXVII].

problema grave»[1102]. Per Rawls il tema dell'immigrazione non va affrontato da pratiche politiche empiriche, che da un punto di vista morale sarebbero neutrali, ma semplicemente circoscritto e legittimamente limitato in quanto un non-problema per tre ragioni: la prima è legata al principio secondo il quale un popolo, politicamente organizzato, ha il dovere e la responsabilità di conservare il territorio sul quale si è stabilito in maniera tale da «garantirgli il sostentamento *in perpetuo*» (Rawls 2001, p. 50). L'adempimento di tale dovere è la garanzia per non avere la necessità di lasciare il proprio paese. La seconda ragione per la quale è giustificabile una limitazione dell'immigrazione è data al fine di «proteggere la cultura politica di un popolo e i suoi principî costituzionali» (Ibidem). Ma perché, si domanda Benhabib, Rawls considera gli immigrati una minaccia? E su quale base storico-scientifica egli ritiene che gli immigrati possano compromettere la cultura politica di un paese, e non invece arricchirla stimolandone una discussione e riarticolazione dei principi costituzionali?[1103] I movimenti migratori non costituiscono di per sé una minaccia per la **cultura politica di un popolo** e per i suoi principi costituzionali, semmai potrebbero rivitalizzare quella cultura e arricchire gli statuti costituzionali.

[1102] Rawls J., *Il diritto dei popoli*, op. cit., p. 11.

[1103] Si veda in Italia il dibattito sul tema della cittadinanza e sul diritto dei migranti (*Ius migrandi* in Ragion Pratica, n. 41 (2013) che si è intensificato dopo i recenti e tragici avvenimenti dell'ottobre 2013 a Lampedusa, o la recente abrogazione del Governo italiano (21 gennaio 2014) del reato di clandestinità che torna ad essere un illecito amministrativo (rimanendo la valenza penale per l'immigrato che espulso una prima volta rientra in Italia). Chi dunque entra nel nostro Paese clandestinamente per la prima volta non verrà sottoposto a procedimento penale ma sarà "solo" espulso. Se rientrasse commetterebbe reato. [Così recita il testo del Governo: «All'articolo 2, comma 3 sostituire la lettera b con la seguente: abrogare, trasformandolo in illecito amministrativo, il reato previsto dall'articolo 10 bis del testo unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero di cui al decreto legislativo 25 luglio 1998, n 286, conservando rilievo penale alle condotte di violazione dei provvedimenti amministrativi adottati in materia» (Fonte www.lastampa.it del 21.01.2014: disponibile all'indirizzo: http://www.lastampa.it/2014/01/21/italia/politica/immigrazione-clandestina-sar-reato-soltanto-se-recidiva-8Qxws0eLtMN5ZCS815qs5N/pagina.html)].

In ogni caso da più parti e in diverse sentenze e ordinanze viene ribadito il principio della piena sovranità dello Stato in quanto unico strumento normativo per avere il controllo sul territorio. Si vedano alcune delle sentenze della Corte costituzionale italiana tra il 1994 e il 2010: «È incontestabile, in effetti, che il potere di disciplinare l'immigrazione rappresenti un profilo essenziale della sovranità dello Stato, in quanto espressione del controllo del territorio. Come questa Corte ha avuto modo di rimarcare, «lo Stato non può [...] abdicare al compito, ineludibile, di presidiare le proprie frontiere: le regole stabilite in funzione d'un ordinato flusso migratorio e di un'adeguata accoglienza vanno dunque rispettate, e non eluse [...], essendo poste a difesa della collettività nazionale e, insieme, a tutela di coloro che le hanno osservate e che potrebbero ricevere danno dalla tolleranza di situazioni illegali» (sentenza n. 353 del 1997). La regolamentazione dell'ingresso e del soggiorno degli stranieri nel territorio dello Stato è, difatti, «collegata alla ponderazione di svariati interessi pubblici, quali, ad esempio, la sicurezza e la sanità pubblica, l'ordine pubblico, i vincoli di carattere internazionale e la politica nazionale in materia di immigrazione» (sentenze n. 148 del 2008, n. 206 del 2006 e n. 62 del 1994): vincoli e politica che, a loro volta, rappresentano il frutto di valutazioni afferenti alla "sostenibilità" socio-economica del fenomeno». [Corte Costituzionale, Sentenza n. 250 - Anno 2010, Pubblicata in *Gazzetta Ufficiale* il 14 luglio 2010. Disponibile anche on-line nella versione PDF all'indirizzo:
http://www.cortecostituzionale.it/stampaPronunciaServlet?anno=2010&numero=250&tipoView=P].

Come abbiamo avuto modo di osservare, i fenomeni giuridico-culturali complessi, pongono le basi per la nascita di pratiche di iterazione democratica[1104] attraverso le quali emergono forme di risignificazione collettiva sia della normativa che delle tradizioni culturali[1105].

Come sottolinea la politologa di Yale, tale è stato il contributo fornito dai

> «liberali e dai socialisti esiliati alla cultura politica di Parigi e Londra nel XIX secolo; così come lo sviluppo della cultura politica americana tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del XX secolo sarebbe impensabile senza il contributo degli immigrati irlandesi, italiani, ebrei, polacchi e di altre comunità. Né è possibile pensare all'università americana nel dopoguerra senza prendere in considerazione il contributo dei molti studiosi europei in esilio»[1106].

La terza ragione secondo la quale per Rawls è necessario **limitare l'immigrazione** è legata al *dovere* di assistenza che i popoli bene ordinati hanno nei confronti delle società svantaggiate[1107]. Chiaramente il modo migliore per adempiere al dovere naturale di assistenza non è solo quello di abbracciare un principio di giustizia distributiva finalizzato ad appianare le disuguaglianze economico-sociali tra le diverse società. Il dovere di assistenza finisce per avere delle inevitabili conseguenze sul diritto migratorio internazionale dal momento che tale aiuto potrebbe ridurre le pressioni dei flussi migratori verso i paesi più ricchi perché

> «in un mondo di enormi diseguaglianze economiche, in cui l'elevato standard di vita delle nazioni più ricche costituisce un innegabile fattore di attrazione per le migrazioni, questa assistenza potrebbe certamente aiutare a ridurre la pressione in alcune regioni del Globo per un certo periodo di tempo»[1108].

[1104] Le "iterazioni democratiche", come argomenta Seyla Benhabib, sono "complessi processi pubblici di argomentazione, deliberazione e scambio", e permettono di individuare un possibile punto di equilibrio tra i principi universalistici del diritto e le rivendicazioni particolaristiche di accesso alla cittadinanza che obbediscono alla regola di una "giusta appartenenza" alla comunità politica.

[1105] Si vedano i §§ 3.2.3.1; 3.2.3.2; 3.2.3.3 nei quali abbiamo trattato i problemi della cittadinanza, della multiculturalità etnico-religiosa, della neutralità dello stato di fronte a problemi di ordine religioso, attraverso i casi: "Chi può essere considerato cittadino tedesco; l'*Affair*e *du foulard* in Francia; il caso di Fereshta Ludin (insegnante elementare del Baden-Württemberg di origine afghana ma di cittadinanza tedesca). Per quanto riguarda in particolare la questione del velo in Francia si veda l'interessante riflessione di Seyla Benhabib all'interno del Cap. V "Iterazioni democratiche" in Id. *I diritti degli altri*, op. cit., pp. 156-158.

[1106] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 72. Per una panoramica più ampia sui problemi migratori e l'incidenza nella cultura statunitense di italiani, irlandesi ed ebrei si veda: Mangione J., Morreale B., *La storia. Cinque secoli di esperienza italo-americana*, SEI, Torino 1996.

[1107] È interessante notare come per Rawls la ragione principale dello svantaggio di alcune società non consiste nell'essere *aggressive* o *espansioniste* bensì nell'essere prive di una tradizione politico-culturale definita, di conoscenze scientifico-tecnologiche e di risorse umane e materiali che sono necessarie perché possa esistere una società bene ordinata. Allo stesso tempo, a rafforzare la convinzione di Rawls che una società bene ordinata deve fondarsi principalmente su una tradizione politica e culturale ben radicata, può accadere che «una società con scarse risorse naturali e non ricca può essere bene ordinata se le sue tradizioni politiche, il diritto e la struttura di classe e della proprietà, insieme alla cultura e alle convinzioni religiose e morali di fondo, sono tali da sostenere una società liberale o decente». [Rawls J., *Il diritto dei popoli*, op. cit., p. 142]. Crediamo che nel caso di Fereshta Ludin si sia concretizzata la prospettiva rawlsiana secondo la quale ogni popolo debba avere una propria e precisa tradizione politico-culturale. Cosa infatti ha influito maggiormente sulla decisione della Corte e del legislatore democratico (vietare di indossare il velo nelle scuole) se non la cultura e le convinzioni morali di fondo del popolo tedesco così radicate?

[1108] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., pp. 72-73.

Nelle intenzioni di Rawls l'organizzazione di questo sostegno internazionale nei confronti di paesi dai quali provengono gli immigrati non è solo, a parere di Benhabib, un modo per bilanciare il rapporto tra i doveri di assistenza verso coloro che hanno bisogno e il diritto degli stati a difendere legittimamente il proprio territorio, ma intende erigere un "regime migratorio" in maniera tale da ridurre gli ingressi nelle "società bene ordinate".

Nell'*utopia realistica* di Rawls i popoli "ordinati", liberi e indipendenti sono disposti a riconoscere determinati principi di base di giustizia politica che consentono la costruzione di una democrazia costituzionale ragionevolmente giusta. L'affermarsi del diritto dei popoli avrà come conseguenza il formarsi di alcune caratteristiche pratiche politiche che favoriscono pace e stabilità tramite l'apprendimento "morale", la fiducia reciproca e l'accettazione della diversità[1109]. In una società di popoli liberali pertanto le minoranze non dovrebbero essere perseguitate, né ci sarà disparità tra uomini e donne e le disuguaglianze economiche subiranno una drastica riduzione[1110]. Uno degli aspetti più innovativi di questa proposta è l'inclusione, di popoli che non hanno ancora istituzioni democratiche, nel gruppo di paesi che seguono principi di giustizia propri del mondo liberal-democratico. Tali popoli possono essere definiti come *società gerarchiche decenti*, vale a dire che rispettano l'ordinamento politico delle altre società anche se non hanno un sistema giuridico che garantisce il rispetto dei diritti umani. Proprio i **diritti umani** sono deputati a svolgere un ruolo speciale nel "ragionevole" diritto dei popoli, anche se non sono una garanzia dell'eliminazione di disuguaglianze socio-economiche. Anche per Rawls - come osserva Alessandro Ferrara -

> «the protection of human rights is a necessary condition in order for a regime to be counted as at least "decent" and for the people living under it to be accepted within the "Society of Peoples". Severe and continuous violations of human rights constitute a sufficient condition for legitimately suspending the duty of nonintervention in the internal affairs of a country and authorizing sanctions and military action aimed at reestablishing their observance. However, the centrality of human rights as "a limit to the

[1109] «Se il diritto dei popoli deve essere ragionevolmente completo, includerà principî politici ragionevoli per tutti i soggetti politicamente rilevanti: per i cittadini liberi ed eguali e i loro governi, e per i popoli liberi ed eguali. Includerà inoltre direttive per la formazione di organizzazioni per la cooperazione fra i popoli e per la specificazione di vari doveri e obblighi. Se il diritto dei popoli è ragionevolmente completo in questo senso, diciamo che ha "portata universale", in quanto può essere esteso a fornire principî per tutti gli ambiti politicamente rilevanti». [Rawls J., *Il diritto dei popoli*, op. cit. p. 114].

[1110] Come osserva Francesco Belvisi (Università di Modena e Reggio Emilia), concludendo un interessante saggio sul riconoscimento delle rivendicazioni culturali delle minoranze, le «culture non sussistono né si conservano allo stato puro, ma evolvono contaminandosi: la soluzione al problema del riconoscimento delle istanze culturali poste dalle minoranze può essere concepita come la istituzionalizzazione del fenomeno di contaminazione nell'ambito di una concezione costituzionalista dei diritti». [Belvisi F., *A proposito del riconoscimento delle istanze culturali che provengono dalle minoranze*, in Ragion Pratica, Vol. 40 (2013), p. 125 (pp. 115-127)]. Su questo stesso tema si vedano anche due saggi di Gustavo Zagrebelsky: *Il diritto mite*, Einaudi, Torino 1992; e *Intorno alla legge*, Laterza Ed., Roma-Bari 2009.

> pluralism of peoples" does not seem to be accompanied by an adequate articulation of their normative status»[1111].

Ma qual è la ragione epistemica per la quale Rawls ritiene che le immigrazioni vadano limitate? In quanto politicamente organizzato e responsabile il popolo ha il dovere di preservare l'integrità ambientale del proprio territorio, dei suoi cittadini ed evitare l'impoverimento delle risorse presenti su quel territorio. Spesso la soluzione all'incapacità e all'irresponsabilità di garantire tale compito è ricercata nell'espansione e la conquista di un altro territorio attraverso la guerra o attraverso l'immigrazione sul territorio di un altro popolo senza il suo benestare. Pertanto secondo Rawls sia la guerra di espansione che l'immigrazione sono due facce della stessa medaglia perché la causa (o il bisogno) che muove entrambe le azioni è il medesimo: l'impoverimento delle risorse, sia materiali che culturali, del proprio territorio di appartenenza. Il popolo:

> «deve riconoscere che non può compensare l'irresponsabilità nella cura della propria terra e delle risorse naturali con la conquista bellica o immigrando nel territorio di un altro popolo senza averne il consenso»[1112].

Nella nota esplicativa Rawls chiarisce che, seguendo tale principio, un popolo debba avere almeno il diritto di limitare l'immigrazione sul proprio territorio e aggiunge che una seconda «ragione per limitare l'immigrazione è proteggere la **cultura politica di un popolo e i suoi principî costituzionali**»[1113]. Se si stabilisce una concezione ragionevole della legge dei popoli e la si accetta (da parte della maggioranza degli stati), per il filosofo di Baltimora, non ci sarà più motivo di ricorrere alle migrazioni transnazionali dal momento che le cause legate a persecuzioni da parte del proprio governo, ingiustizie politiche, disparità e trattamento discriminatorio delle donne, saranno state eliminate. Anche se - come ritiene Benhabib -

> «Rawls is curiously silent about immigration resulting from economic disparities among nations, suggesting, at several points, that the poor nations of the world are morally responsible for their economic plight. Migrations remain an aspect of *non-ideal theory* and are considered a normatively as well as an institutionally insignificant aspect of the law of peoples»[1114].

[1111] «La tutela dei diritti umani è una condizione necessaria per un regime che deve essere considerato come almeno "decente" e per le persone che vivono all'interno affinchè questo possa essere accettato all'interno della "Società dei Popoli". Le gravi violazioni dei diritti umani e che si perpetuano nel tempo costituiscono una condizione sufficiente per sospendere legittimamente il dovere di non intervento negli affari interni di un paese e autorizzare sanzioni e azioni militari volte a ristabilirne la loro osservanza. Tuttavia, la centralità dei diritti umani intesa come "un limite al pluralismo dei popoli" non sembra essere accompagnata da un'articolazione adeguata del loro *status* normativo». (Mia la trad.) [Ferrara A., *Two Notions of Humanity and the Judgment Argument for Human Rights*, in Political Theory, Vol. 31, n. 3 (2003), p. 394 (pp. 392-420)].

[1112] Rawls J., *Il diritto dei popoli*, op. cit., p. 50.

[1113] Ibidem, n. 48.

[1114] «Rawls è stranamente silenzioso in merito alle immigrazioni causate da disparità economiche tra le nazioni, e suggerisce, in diversi punti, che le nazioni povere del mondo sono moralmente responsabili delle loro situazioni economiche. Le migrazioni rimangono un aspetto della *teoria non-ideale* e devono essere considerate come un

Lo scopo di stabilire linee guida di politica estera per una società liberale inserita all'interno di una società dei popoli ragionevolmente giusta spinge Rawls a concludere che:

> «Se una società dei popoli ragionevolmente giusta i cui membri subordinano il potere di cui dispongono al raggiungimento di scopi ragionevoli non si dimostrasse possibile, e gli esseri umani si rivelassero per lo più amorali, se non incurabilmente cinici ed egoisti, saremmo forse costretti a chiederci, con Kant, che valore mai abbia per gli esseri umani vivere su questa terra»[1115].

4.2.5 - Un cosmopolitismo ... dei popoli e non degli individui

Nel concludere questa prima riflessione, partita dalla domanda posta da Benhabib (*supra* p. ...) si può affermare che: anche se per Rawls il diritto dei popoli *non è etnocentrico* perché

> «non dipende certo da tempo, luogo o cultura di origine, ma dalla capacità di soddisfare il **criterio della reciprocità** e dalla sua appartenenza alla ragione pubblica della società dei popoli liberali e dei popoli decenti»[1116],

non è possibile sostenere che segua la prospettiva del diritto cosmopolitico kantiano perché per il filosofo americano gli attori principali della scena politica globale non sono gli individui ma i popoli. Nonostante la cooperazione fra i popoli possa permettere la nascita di una *società dei popoli ragionevolmente giusta*, l'idea di un diritto cosmopolitico per Rawls passa in secondo piano rispetto alla centralità degli interessi statali perché l'obiettivo finale di una «prospettiva cosmopolitica è il benessere degli individui, non la giustizia delle società»[1117]. L'esempio delle due persone rappresentative di due diverse società (che comunque soddisfano i due principî di giustizia contemplati in *Una teoria della giustizia*) che, anche se in maniera diversa, vivono in condizioni di estremo disagio, è significativo per comprendere la "prospettiva cosmopolitica" di Rawls (Cfr. Rawls 2001, p. 160). Per il "diritto dei popoli" non è risolutiva una distribuzione o

insignificante aspetto normativo e istituzionale della legge dei popoli». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Transformations of citizenship - The case of contemporary europe*, op. cit., p. 445].

[1115] Rawls J., *Il diritto dei popoli*, op. cit., p. 171. L'affermazione di Kant, alla quale si riferisce Rawls, è contenuta all'interno di: Kant I., *La metafisica dei costumi*, Laterza Ed., Roma-Bari 1973, p. 165.

[1116] Ivi, p. 161. Nelle intenzioni di Rawls il criterio della reciprocità richiede che coloro che propongono strumenti e termini di *equa cooperazione* che sono ritenuti come i più razionali ed equilibrati, devono considerare gli altri che li accettano come dei cittadini *liberi ed eguali* e non come persone da assogettare o condizionare. Infatti tutti i cittadini possono avere opinioni diverse «su quale di queste concezioni considerare più ragionevole, ma devono essere in grado di convenire che sono tutte, sia pure di poco, ragionevoli. Ognuno di questi liberalismi fa sue le idee di fondo dei cittadini come persone libere ed eguali e **della società come equo sistema di cooperazione nel tempo**» (Rawls 2001, p. 19). Anche se tutte le idee possono avere interpretazioni diverse tra loro e si hanno differenti proposte dei principî di giustizia, per Rawls (come sottolineato alla nota 5, ibidem), il *liberalismo* della giustizia come equità è il più egualitario. Il tema della reciprocità e quello della parità tra coloro che propongono e coloro che accettano **i termini della equa cooperazione** è stato approfondito da Rawls anche in a) *Liberalismo politico* (2012): Lezione I - *Idee fondamentali*, § 3. *L'idea della società come equo sistema di cooperazione*, pp. 16-22; e Lezione II - *I poteri dei cittadini e la loro rappresentanza*, § 1. *Il ragionevole e il razionale*, pp. 45-51; b) *The idea of public reason revisited*, apparso per la prima volta in The University of Chicago Law Review, Vol. 64, n. 3 (1997), pp. 765-807, e inserito successivamente in Id., *The law of peoples*, Harvard University Press, Cambridge 1999, pp. 129-180 (trad. it. *Un riesame dell'idea di ragione pubblicai*, in *Il diritto dei popoli* (2001), pp. 175-239 (qui in particolare le pp. 182-184).

[1117] Ivi, p. 160.

una ridistribuzione delle ricchezze in quel paese per migliorare la condizione di uno dei due individui (in particolare di chi sta nella condizione peggiore) perché, mentre per la prospettiva cosmopolitica è primario il benessere degli individui e pertanto è più sensibile proprio alla persona che versa nelle condizioni peggiori, ciò che realmente vale per il "diritto dei popoli" è invece la

> «giustizia e la stabilità per le ragioni giuste delle società liberali e delle società decenti, nella loro veste di **membri di una società dei popoli bene ordinati**»[1118].

A rafforzare questa contrapposizione tra "diritto dei popoli" e "prospettiva cosmopolitica" Rawls, nel *§ 11.1 - Il posto della giustizia cosmopolitica*, prende le distanze da alcuni autori (come Kant) che auspicano una distribuzione equa della giustizia per tutti gli individui (in questo senso cosmopolitica). Fondandosi sul principio che tutte le persone (ragionevoli e razionali) posseggono quelli che egli definisce "i due poteri morali" (la facoltà del senso di giustizia e la capacità di avere una concezione del bene) e che costituiscono le basi dell'uguaglianza politica, Rawls ritiene che, seguendo il ragionamento della *posizione originaria*,

> «le parti adotterebbero allora un primo principio che garantisce a ogni persona eguali diritti e libertà fondamentali. Questo modo di procedere conduce a fondare direttamente i diritti umani su una concezione politica (morale) della giustizia liberale di tipo cosmopolitico»[1119].

Nel suo diritto cosmopolitico Rawls pare che voglia determinare, per tutti i popoli, una precisa *agenda dei diritti* e questo dipende dalle premesse del suo pluralismo morale e politico che considerano i popoli democratici come membri di società chiuse in se stesse. Non accettando tali premesse, Benhabib ritiene che la prospettiva di un *pluralismo più radicale* permetterebbe di vedere la molteplicità delle interazioni e delle intersezioni tra i popoli[1120]. Queste consentirebbero non solo il diritto a *emigrare* ma anche quello (da sempre, nella maggior parte

[1118] Ibidem.

[1119] Ivi, 108. A tal proposito (come lo stesso autore fa notare alla nota 28) è interessante mettere in evidenza come Rawls abbia preso in considerazione lo sviluppo di questa prospettiva che è stata già affrontata precedentemente da tre autori in particolare: Brian Barry (1936-2009), Charles Beitz (Princeton University) e Thomas Pogge (Yale University): a) Barry B., *Theories of justice*, University of California Press, Berkeley (Cal.)1989; trad. it. *Teorie della giustizia*, Il Saggiatore, Milano 1996; b) Beitz C., *Political theory and international relations*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1979 (in particolare la Parte III); c) Pogge T., *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1990 (in particolare la Parte III, Capp. V-VI). Si veda anche la critica di David A. J. Richards a Brian Barry sulla giustizia e il criterio di equità-sostenibilità: Richards D. A. J., *International Distributive Justice*, in Pennock R. J., Chapman J. W. (a cura di), *Ethics, Economics, and the Law*, New York University Press, New York 1982, pp. ..., apparso per la prima volta in Nomos, Vol. 24 (1982).

[1120] «La molteplicità oggi dominante non è semplicemente una caratteristica empirica, ma ha anche un evidente valore: il pluralismo consente una maggiore ricchezza di possibilità umane rispetto agli individui e ai gruppi omogenei. Esso non deve però diventare una forma di relativismo, sostenendo che ogni modo di vivere racchiude in sé le stesse possibilità di autorealizzazione umana. [...] Siccome il pluralismo stesso non è un valore in sé, un fine in se stesso, esso si legittima a partire dallo stesso diritto alla libertà. Poiché i suoi principi, i diritti umani, non tutelano semplicemente la libertà ma anche la limitano, il pluralismo è tuttavia un concetto utile solo in parte, un concetto unilaterale, non dialettico: sottolinea la libertà senza i suoi limiti, la molteplicità senza l'unità in cui s'inscrive e la concorrenza senza le varie forme di cooperazione». [Höffe O., *La democrazia nell'era della globalizzazione*, op. cit., p. 147].

dei paesi democratici, più complesso da un punto di vista normativo-istituzionale) del diritto a *immigrare* cioè poter entrare sul territorio di un altro popolo, acquisirne la cittadinanza e diventare membro di quella comunità con tutti i diritti e doveri che questo comporta. I popoli liberali non solo hanno confini inevitabilmente "aperti" ma sono anche profondamente **interdipendenti** tra di loro. Come auspica la politologa di Yale in *Claiming Rights across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty* (2009):

> «the law's migrations and democratic iterations reveal that global human rights discourses move across increasingly porous borders to weaken, and render irrelevant, the Rawlsian distinction between "liberal" and "decent hierarchical" societies. In particular, those societies in which the human rights of women and of ethnic, religious, linguistic, and other minorities were curtailed on grounds of faith and religion must now contend with increasingly transnational movements and actors who network across borders in developing new strategies of claim making, such as to expand the human rights' agenda. These developments are all the more significant because they undermine the divide between "liberal tolerance" on the one hand and "liberal interventionism" on the other, by inducting citizens, social movements, churches, synagogues,mosques, cultural institutions, the global media, etc., into a contentious dialogue about justice across borders»[1121].

Gli scambi economici e culturali hanno contribuito a trasformare non poco gli stati-nazione nel corso delle diverse fasi storiche dell'umanità. Dai vecchi imperi del XVII secolo sino alle lotte anticoloniali successive alla seconda Guerra mondiale, passando per il crollo degli imperi dell'Europa centro-orientale successivi alla Prima Guerra mondiale, un gran numero di stati-nazione sono sorti sia in Europa che in Medio Oriente. I popoli e gli stati possono essere ancora protagonisti ma solo all'interno di una società allargata e globale che è sottoposta ad un processo di modernizzazione politico-culturale. Il risultato di tale processo, per ora, è quello di uno stato-nazione che, protetto da una costituzione democratica, combina al suo interno sovranità territoriale e omogeneità culturale.

[1121] «**Le migrazioni e le iterazioni democratiche del diritto** rivelano che i discorsi globali dei diritti umani si muovono attraverso confini sempre più porosi che tendono a indebolirsi, e rendere irrilevante la distinzione che fa Rawls tra popoli "liberali" e società "gerarchiche decenti". In particolare, quelle società in cui i diritti umani delle donne e delle minoranze etniche, religiose, linguistiche, e di altre minoranze sono stati ridotti proprio per ragioni di fede e di religione, devono ora misurarsi con movimenti sempre più transnazionali e soggetti che, attraverso i confini, intendono sviluppare e realizzare una rete di nuove strategie di processi di rivendicazione, come per esempio quella di espandere l'agenda dei diritti umani. Questi sviluppi sono tutti molto significativi perché compromettono quel divario che c'è tra "tolleranza liberale" da un lato e "interventismo liberale" dall'altro. Questo si realizza attraverso l'induzione di cittadini, movimenti sociali, chiese, sinagoghe, moschee, istituzioni culturali, media globali, ecc, in un controverso dialogo sulla giustizia che va oltre i confini nazionali». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Claiming Rights across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty*, in American Political Science Review, Vol. 103, n. 4 (2009), p. 701].

4.3 - Charles Beitz e Thomas Pogge: un confronto su giustizia globale, politica redistributiva e cosmopolitismo federale

Come abbiamo avuto modo di vedere, per Rawls il discorso sulla giustizia ha senso solo se è confinato all'interno dei confini di una società intesa come uno Stato-nazione perché quei principi della giustizia validi a livello nazionale non possono essere sostenuti a livello internazionale[1122]. Ma l'urgenza di una giustizia globale rivendica che il "giusto" o "l'ingiusto" non può essere più l'esclusiva di una specifica istituzione. In *The Problem of Global Justice* (2005) Thomas Nagel (New York University), ritiene che confrontarsi con il problema della giustizia globale, vuol dire domandarsi se esiste un dovere morale (più vincolante di semplici considerazioni umanitarie) che permetta la realizzazione di una giustizia socio-economica a livello globale. Ma i principi di eguaglianza politica, eguaglianza delle opportunità e giustizia distributiva non sono propri delle società liberali nelle quali ciò che si richiede è una condizione di eguale trattamento dei cittadini da parte delle istituzioni, a livello sia politico che economico e sociale? Allo stesso tempo ci troviamo dinanzi al principio di rispettare l'autonomia degli stati sovrani.

Thomas Pogge (Direttore del Global Justice Program - Yale University), contrariamente a quanto affermato da Rawls, ritiene che al centro della *giustizia globale* non si trovino gli Stati ma gli individui (soggetti moralmente rilevanti). Pogge nega la distinzione fra rapporti politici intra-nazionali e inter-nazionali, estendendo la valutazione morale delle regole sociali (leggi, pratiche e istituzioni) anche al secondo ambito; al contrario di Rawls, che aveva separato una teoria della giustizia applicabile all'organizzazione interna degli Stati da una teoria etica applicabile al rapporto tra Stati sovrani. Se le relazioni tra gli stati devono riguardare la giustizia piuttosto che il comportamento etico, Pogge non accetta il doppio *standard* morale adottato da Rawls nei due differenti contesti[1123]. In particolare, egli afferma che Rawls avrebbe dovuto applicare più coerentemente il modello della posizione originaria, ponendo sotto il velo d'ignoranza anche l'eventuale appartenenza a uno Stato ricco oppure povero: ciò avrebbe permesso di estendere il *principio di differenza* (le disuguaglianze economiche e sociali, se ci sono, devono finire per avvantaggiare coloro che sono più in difficoltà) anche nel contesto dei rapporti tra gli Stati, dal momento che l'essere nati in una nazione povera, piuttosto che in una ricca, è un fattore

[1122] «In ogni settore della società dovrebbero esservi, approssimativamente, eguali prospettive di cultura e di successo per tutti coloro che sono dotati e motivati nello stesso modo. Le aspettative di coloro che hanno le stesse abilità e aspirazioni non dovrebbero essere influenzate dalla classe sociale di appartenenza». [Rawls J., *Una teoria della giustizia*, op. cit., p. 75].

[1123] Nella prospettiva contrattualistica, fondata sull'idea del reciproco vantaggio, tutte le parti, nel prendere le distanze dallo stato di natura, ritengono di avere da guadagnare qualcosa quando sottoscrivono il contratto.

arbitrario tanto quanto l'essere nati in una famiglia povera anziché ricca all'interno della stessa nazione.

Sia per Thomas Pogge che per Charles Beitz (Princeton University) la via migliore per costruire una teoria della giustizia globale, tenendo sullo sfondo la teoria rawlsiana, è quella di **pensare alla *posizione originaria* da applicare direttamente al mondo intero**. Il principio che sta alla base di questa intuizione è rintracciabile nel fatto che anche la nazionalità è da considerarsi come la razza e il sesso, cioè una contingenza che non deve condizionare e influire negativamente sulla vita dell'individuo.

In *Realizing Rawls* (1989), infatti, Pogge osserva che:

> «Nationality is just one further deep contingency (like genetic endowment, race, gender, and social class), one more potential basis of institutional inequalities that are inescapable and present from birth. Within Rawls's conception, there is no reason to treat this case differently from the others. And so it would seem that we can justify our global institutional order only if we can show that the institutional inequalities it produces tend to optimize (against the backdrop of feasible alternative global regimes) the worst social position»[1124].

Almeno le opportunità fondamentali della vita di ciascuno, non devono essere dipendenti da caratteristiche legate al caso. Martha Nussbaum ha osservato che «Pogge e Beitz sostengono persuasivamente che il solo modo di essere sufficientemente rispettosi degli individui in quanto soggetti della giustizia, all'interno del quadro concettuale rawlsiano, sia immaginare che l'intero sistema globale sia negoziabile e che le parti stiano contrattando in quanto individui per una giusta struttura globale. Entrambi concludono, in modi diversi, che la struttura risultante ottimizzerà la posizione dei meno abbienti»[1125]. Rispetto al contratto a due livelli[1126], la proposta

[1124] «La nazionalità è solo una ulteriore e profonda contingenza (come la dotazione genetica, la razza, il genere e la classe sociale), un'altra base potenziale di quelle disuguaglianze istituzionali che sono inevitabili e presenti sin dalla nascita. All'interno della concezione di Rawls, non vi è alcuna ragione di trattare questo caso, diversamente dagli altri. E così sembrerebbe che possiamo giustificare il nostro ordine istituzionale globale solo se siamo in grado di dimostrare che le disuguaglianze istituzionali che vengono prodotte tendono a migliorare la peggiore posizione sociale (in un contesto di praticabili e alternativi regimi globali)». (Mia la trad.) [Pogge T. W., *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca-London 1989, p. 247].

[1125] Nussbaum M., *Frontiers of Justice - Disability, nationality, species membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 2006; trad. it. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 284.

[1126] Premesso che la teoria del contratto sociale è legata alla vita dello stato-nazione e *Il diritto dei Popoli* di Rawls appare essere una trattazione che difende proprio questa strategia, da più parti [Pogge (1989), Beitz (1979), Nussbaum (2006), Benhabib (2004)], viene evidenziato che questo tipo di approccio non può supportare in maniera adeguata una teoria della giustizia globale perché prendendo le mosse dallo stato-nazione non è possibile avere consapevolezza della valenza economica globale e degli enormi svantaggi che questo sistema impone agli Stati più svantaggiati. A volte proprio l'immobilismo del sistema politico interno, se da un lato ostacola una seria redistribuzione delle ricchezze a livello nazionale, dall'altro impedisce che la legislazione e i trattati internazionali diventino uno stimolo a cambiamenti politici interni. Al contrario la strategia del *contratto globale*, seppur ancora legata all'approccio contrattualista, appare più feconda per raggiungere l'obiettivo di una redistribuzione delle ricchezze dai paesi più ricchi a quelli più poveri. Per Martha Nussbaum, ad esempio, non è possibile raggiungere una piena teoria della giustizia globale «immaginando la cooperazione internazionale come se fosse un contratto fra parti nello stato di natura, motivato dal vantaggio reciproco. Possiamo invece elaborare una teoria giusta solo riflettendo su ciò di cui tutti gli esseri umani hanno bisogno per vivere una vita fiorente – un insieme di diritti fondamentali per tutti – e concependo uno scopo della cooperazione sociale che si concentri sia sulla socialità sia

di Pogge e Beitz dovrebbe rappresentare un notevole passo in avanti perché il *velo di ignoranza globale* è l'intuizione attraverso la quale un ordine globale giusto non dovrà dipendere da gerarchie di potere precedentemente radicate, ma dovrà seguire il principio (proprio dell'etica del discorso) secondo il quale tutti gli esseri umani sono moralmente uguali e tutti meritano un equo rispetto.

A proposito del suo collega di Yale, Benhabib ha dichiarato nella nostra intervista che:

> «più recentemente Pogge sta discutendo i termini dell'ordine internazionale dei diritti umani e di come questo stia fallendo nel tentativo di rimanere all'altezza dei propri obiettivi. Questo è un punto di vista metodologico diverso rispetto alla questione astratta della giustizia globale distribuitiva[1127], che a mio parere perseguiva in passato. Dalle conclusioni di questo corso è venuto fuori che, secondo Pogge, è fondamentale realizzare l'oggetto di un determinato diritto. Infatti per lui se si ha diritto all'educazione, alla salute, ad un certo *standard* di vita e hai realizzato l'oggetto di quel diritto hai raggiunto il tuo scopo. La procedura di giustificazione attraverso la quale si è legittimati ad averne diritto è, per Pogge, secondaria. Al contrario per me non è così perché i diritti rientrano all'interno di un processo di legittimazione democratica. Infatti non vi è certezza di realizzare l'oggetto del diritto se non vi è una procedura stabilita di legittimazione (*if you don't have established procedure of legitimization, the object of the right is not secure*). Questi temi sono l'oggetto del mio confronto con Pogge e hanno contribuito a spostare la mia attenzione sul rapporto diritti-legittimità (*I shifted the attention but I'm not ignoring these questions*)»[1128].

sul vantaggio reciproco». [Nussbaum M., *Le nuove frontiere della giustizia*, op. cit., p. 245]. Inoltre, per la filosofa di Chicago, il «contratto a due livelli non può neppure offrire una teoria appetibile del perché la sovranità nazionale dovrebbe essere considerata moralmente importante, visto che è semplicemente data per scontata quale punto di partenza». [Ivi, p. 282].

[1127] «Our new global economic order is so harsh on the global poor, then, because it is shaped in negotiations where our representatives ruthlessly exploit their vastly superior bargaining power and expertise, as well as any weakness, ignorance, or corruptibility they may find in their counterpart negotiators, to shape each agreement for our greatest benefit». («Il nostro nuovo ordine economico globale è molto duro per la povertà a livello globale. Questo perché le decisioni vengono prese all'interno di negoziati dove i nostri rappresentanti sfruttano spietatamente il loro potere contrattuale e le loro competenze nelle trattative di gran lunga superiori alla controparte dei paesi più deboli. Inoltre in questi negoziati i paesi più ricchi approfittano della debolezza, dell'ignoranza e della corruttibilità dei paesi più poveri al fine di trovare nelle trattative qualsiasi contropartita che serva a stabilire un accordo per un loro più grande vantaggio»). (Mia la trad.) [Pogge T., *World Poverty and Human Rights - Cosmopolitan Responsabilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge 2002, p. 20]. Ci sembra di capire dalle parole di Benhabib «*That's a different methodological point than the abstract question of global distributive justice*» che Pogge negli ultimi suoi lavori stia cambiando direzione e sia più concreto. Ciò si evince anche, come dichiara l'intervistata, Benhabib, dal Corso "*Habermas and Rawls on Justice and Politics*" che nella primavera del 2014 Benhabib e Pogge hanno tenuto insieme presso la Facoltà di Legge della Yale University (Yale Center for Law & Philosophy - Intellectual Life - Philosophy Department (Ph.D.) and Law School (J.S.D.) [Cfr.: http://www.law.yale.edu/intellectuallife/LawPhilosophy_courses.htm].

[1128] Per Benhabib nella legittimazione democratica rientra per esempio anche il diritto all'educazione e alla salute. Pertanto, se l'oggetto del diritto non rientra nella procedura stabilita dalla sua legittimazione, non vi è certezza della realizzazione di quel diritto. Cfr. la risposta di Benhabib alla domanda n. 3 della nostra intervista (Firenze, 28 giugno 2014) in Appendice.

4.3.1 - Posizione originaria e redistribuzione

In un saggio del 1975 *Justice and International Relations*, Beitz, a proposito della posizione originaria, nel chiedersi come debbano essere formulati i principi di una redistribuzione a livello globale, osserva che:

> «... if evidence of global economic and political interdependence shows the existence of a global scheme of social cooperation, we should not view national boundaries as having fundamental moral significance. Since boundaries are not coextensive with the scope of social coopera-tion, they do not mark the limits of social obligations. Thus, the parties to the original position cannot be assumed to know that they are members of a particular national society, choosing principles of justice primarily for that society. The veil of ignorance must extend to all matters of national citizenship. As Barry points out, a global interpretation of the original position is insensitive to the choice of principles».[1129]

L'intenzione di Pogge è infatti quella di voler promuovere un complesso di regole politico-istituzionali a livello globale che, anche se da sole non possono contribuire alla nascita di un ordine giuridico globale, potrebbero almeno dare un *input* in una direzione più cosmopolitica[1130] e orientare verso un contratto sociale che Martha Nussbaum definisce *transnazionale*[1131]. Secondo Seyla Benhabib egli opera una distinzione tra:

a) "cosmopolitismo morale" (*moral cosmopolitanism*), secondo il quale ogni essere umano ha in sé una dimensione globale in quanto rappresenta la misura ultima dell'interesse morale, e sostiene che tutte le persone, che instaurano una certa relazione morale l'uno l'altro, siano tenute a rispettare l'altro come entità ultima di questo interesse morale, è questa una condizione che definisce dei limiti alla nostra condotta ed in particolare al nostro impegno a costruire programmi istituzionali[1132];

[1129] «... Se è evidente che l'interdipendenza economica e politica degli stati è la dimostrazione dell'esistenza di un sistema globale di cooperazione sociale, i confini nazionali non dovrebbero avere più un significato preminente e un'importanza morale fondamentale. Quindi, poiché i confini non coincidono più con il campo di applicazione della cooperazione sociale, questi non rappresentano più il limite di obblighi e impegni sociali. Pertanto, non si può ipotizzare di conoscere che i partecipanti alla posizione originaria siano membri di una determinata società nazionale e che decidono i principi di giustizia prevalentemente per quella società. Il velo di ignoranza deve essere esteso a tutti i problemi che coinvolgono la cittadinanza nazionale e non sceglierne solo alcuni. Come sottolinea Barry, un'interpretazione globale della posizione originaria non si può limitare alla semplice scelta di principi». (Mia la trad.) [Beitz C. R., *Justice and International Relations*, in Philosophy and Public Affairs, Vol. 4, n. 4 (1975), p. 376 (pp. 360-389). Il riferimento a Brian Barry è tratto da: Barry B., *The liberal theory of justice - A critical examination of the principal doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*, Clarendon Press, Oxford I973, p. 129.

[1130] Secondo John Rawls, il **principio egualitario globale di** Thomas Pogge, secondo come viene argomentato in *An egalitarian law of people* (1994), [in Philosophy and Public Affairs, Vol. 23, n. 3 (1994), pp. 195-224] non è formulato secondo il suo proprio pensiero ma condizionato da una visione che egli considera propria della tesi interna a *A Theory of Justice*. Questo principio infatti prevede «come secondo Pogge andrebbe trattato il sistema internazionale, se la questione fosse affrontata nel modo in cui si tratta della singola società particolare in *A Theory of Justice*». [Rawls J., *Il diritto dei popoli*, op. cit., p. 154 (n. 47)].

[1131] Cfr. Nussbaum M., *Vantaggio reciproco e diseguaglianza globale: il contratto sociale transnazionale*, in Eadem, *Le nuove frontiere della giustizia*, op. cit., pp. 243-291(Cap. IV).

[1132] «Moral cosmopolitanism holds that all persons stand in certain moral relations to one another: we are required to respect one another's status as ultimate units of moral concern a requirement that imposes limits upon our conduct and, in particular, upon our efforts to construct institutional schemes». [Pogge T. W. M., *Cosmopolitanism and Sovereignty*, in Ethics, Vol. 103, n. 1 (1992), p. 49 (pp. 48-75)]. Per Pogge l'idea centrale del

b) "cosmopolitismo giuridico" o "istituzionale" (*institutional cosmopolitanism*) [Pogge 1992, p. 57]. Quest'ultimo - secondo Pogge - rimanda ad un ideale politico proprio di un ordine globale nel quale tutti gli individui hanno gli stessi diritti e gli stessi doveri, vale a dire, sono concittadini di una repubblica universale[1133].

Come Beitz e Pogge tentano di dimostrare nei loro scritti, non si può più pretendere che le proprie azioni private siano immuni da conseguenze globali, questo vale per i singoli e a maggior ragione per gli stati. Nemmeno è più pensabile che il peso delle condizioni economico-sociali negative sia esclusiva responsabilità e gravi interamente sulle spalle delle singole società. Pogge osserva che a livello mondiale:

> «We are not bystanders who find ourselves confronted with foreign deprivations whose origins are wholly unconnected to ourselves [...]. First, their social starting positions and ours have emerged from a single historical process that was pervaded by massive grievous wrongs [...]. Second, they and we depend on a single natural resource base, from the benefits of which they are largely, and without compensation, excluded [...]. Third, they and we exist in a coexist within a single global economic order that has a strong tendency to perpetuate and even aggravate global inequality»[1134].

Non è più possibile credere ad un'immagine di società distinte e slegate tra loro così come ribadire la netta separazione delle diverse culture perché il bisogno di giustizia globale rende vano il tentativo di considerare lo stato-nazione ancora come luogo decisivo per risolvere i problemi democratici intorno a etica e rivendicazioni politiche[1135].

cosmopolitismo morale è che ogni essere umano ha una sua propria levatura globale ed è considerata l'unità ultima di interesse morale. Tale preoccupazione morale può concentrarsi su beni e mali soggettivi (la felicità umana, il desiderio appagamento, la soddisfazione delle proprie scelte, il dolore) o su quelli più oggettivi (come il bisogno umano di realizzarsi e il diritto ad accedere a opportunità e risorse).

[1133] «Legal cosmopolitanism is committed to a concrete political ideal of a global order under which all persons have equivalent legal rights and duties, that is, are fellow citizens of a universal republic». [Ibidem].

[1134] «Noi non siamo semplici osservatori che ci ritroviamo di fronte a privazioni estranee le cui origini sono del tutto scollegate da noi stessi [...]. In primo luogo, le posizioni sociali di partenza degli altri e le nostre emergono da un unico processo storico che è stato pervaso da enormi e dolorose ingiustizie [...]. In secondo luogo, noi e loro dipendiamo da un'unica risorsa naturale e da vantaggi di cui siamo in gran parte, e senza compensazione, esclusi [...]. Terzo, noi e loro esistiamo e coesistiamo in un unico ordine economico globale che ha una forte tendenza a perpetuare e, addirittura, aggravare le disuguaglianze globali». (Mia la trad.) [Pogge T. W. M. (a cura di), *Global justice*, Blackwell Publishers, Oxford-Cambridge 2001, p. 11].

[1135] In *Cosmopolitanism and Sovereignty* (1992), Pogge mette in evidenza come l'idea della sovranità statale pervade tutto il pensiero politico contemporaneo: centrale infatti è l'idea di uno stato territorialmente autonomo. La sovranità, ritiene Pogge, ha una dimensione verticale ed è fortemente concentrata e monolitica: «... each person is thought to owe primary political allegiance and loyalty to this government with preeminent authority over him or her. National governments dominate and control the decision making of smaller political units as well as supranational decisions, which tend to be made through intergovern-mental bargaining». («... ogni persona è pensata come appartenente primariamente alla politica. Tale appartenenza si manifesta attraverso la fedeltà ad un governo che ha una preminente autorità su di lui o lei. I governi nazionali dominano e controllano il processo decisionale delle unità politiche più piccole così come le decisioni sovranazionali, che sono prese tramite una contrattazione intergovernativa»). (Mia la trad.) [Pogge T. W. M., *Cosmopolitanism and Sovereignty*, op. cit., p. 58].

L'approccio istituzionale al cosmopolitismo di Pogge, così come l'idea di "sovrapposizione di comunità di destino" (*overlapping communities of fate*) di David Held[1136], mette in evidenza come dal punto di vista del "cosmopolitismo morale" questa concentrazione di sovranità ad un unico livello[1137] non è più difendibile perché ruota intorno a esigenze e interessi fondamentali dei singoli esseri umani (da notare qui la contrapposizione, che mette in evidenza anche Benhabib, con il modello dei popoli di Rawls). Ciò che Pogge si propone non è l'idea di uno stato mondiale, che a suo parere non è altro che una variante dell'idea preponderante sottesa allo stato-nazione, ma è la proposta che l'autorità governativa, o sovrana, perda la caratterizzazione della dimensione "verticale" (*vertical dimension*):

> «What we need - chiede Pogge - is both centralization and decentralization, a kind of second- order decentralization away from the now dominant level of the state. Thus, persons should be citizens of, and govern themselves through, a number of political units of various sizes, without any one political unit being dominant and thus occupying the traditional role of state. And their political allegiance and loyalties should be widely dispersed over these units: neighborhood, town, county, province, state, region, and world at large. People should be politically at home in all of them, without converging upon any one of them as the lodestar of their political identity»[1138].

Il concetto di cosmopolitismo è diventato uno dei termini chiave della politica filosofia anche se tra i teorici c'è da sottolineare una differenza su quali siano gli elementi centrali di tale visione. Per alcuni critici potrebbe essere definito *cosmopolitismo culturale* perché si fonda su concetti legati alla cultura e all'identità (si veda Jeremy Waldron e Seyla Benhabib)[1139]. Tale visione mette in evidenza una netta concezione ermeneutica della cultura e dell'identità che convivono tra loro in un interscambio fluido. Per altri il cosmopolitismo è una responsabilità che mette in evidenza gli obblighi degli individui e delle nazioni nei confronti di coloro che non hanno una cittadinanza e una nazionalità, ruota intorno al concetto di responsabilità ed è un tipo di *cosmopolitismo morale*. È chiaro che i contenuti e i termini del cosmopolitismo morale discendono dal cosmopolitismo kantiano[1140] secondo il quale dovremmo riconoscere la comune

[1136] Cfr. Held D., *Cosmopolitanism: globalisation tamed?*, in Review of International Studies, Vol. 29, n. 4 (2003), pp. 465-480.

[1137] «*Concentration of sovereignty at one level is no longer defensible*» [Pogge T. W. M., *Cosmopolitanism and Sovereignty*, op. cit., p. 58].

[1138] «Quello che ci serve è sia la centralizzazione che il decentramento, una sorta di secondo ordine decentrato e lontano dal livello ormai dominante dello stato. Così, le persone devono diventare cittadini e possono governare se stesse attraverso una serie di entità politiche di varie dimensioni, senza che un'unica entità politica sia dominante e occupi il tradizionale ruolo dello Stato. La loro lealtà e appartenenza politica dovrebbero essere ampiamente distribuite su queste diverse entità: il quartiere, il comune, la contea, la provincia, la regione e più in generale il mondo. Tutti dovrebbero avere un peso politico senza il bisogno di convergere su una sola persona, come una stella polare, la propria identità politica». (Mia la trad.) [Pogge T. W. M., *Cosmopolitanism and Sovereignty*, op. cit., p. 58].

[1139] Waldron J., *What is Cosmopolitan?*, in The Journal of Political Philosophy, Vol. 8, n. 2 (2000), pp. 227-243; Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale - Eguaglianza e diversità nell'era globale*, op. cit., pp. ....

[1140] Si veda il dibattito che si è sviluppato nel 1997 a partire dai saggi di Jürgen Habermas, Martha Nussbaum e Axel Honneth in Bohman J., Lutz-Bachmann M. (a cura di), *Perpetual Peace - Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1997.

umanità di tutti gli individui al di là delle frontiere di appartenenza tentando di realizzare un mondo che le trascenda. Pertanto il cosmopolitismo morale considera ciascun individuo degno di rispetto e come un essere pari agli altri nei bisogni e nei diritti anche se lontani da noi. Un terzo gruppo di teorici (tra i quali Hannah Arendt) mette in evidenza l'aspetto della sovranità e della legalità del cosmopolitismo definendolo cosmopolitismo giuridico (*legal cosmopolitanism*)[1141]. Quest'ultimo nel condividere gli stessi argomenti del cosmopolitismo morale, in particolare l'idea che ogni persona merita pari rispetto e attenzione, tenta di chiarire quale sia la giustificazione ultima della visione cosmopolita e pone una domanda cruciale: come può tale atteggiamento morale essere tradotto in pratica affinchè protegga concretamente la vita degli individui? In *Cosmopolitanism and Sovereignty* (1992) Thomas Pogge intende ricercare proprio la risposta a tale domanda, sostenendo che il cosmopolitismo giuridico è

[1141] Seyla Benhabib in un suo saggio del 2008 The legitimacy of human rights, ha elaborato una interessante classificazione e definizione di questi tre tipi di cosmopolitismo: «Moral cosmopolitanism espouses a universalistic morality that views each individual as being worthy of equal moral concern and respect. Our obligations to kin, family and country, it is argued, do not supersede our obligations to distant strangers. From a moral point of view, particularistic attachments, deriving from our rootedness in certain linguistic, cultural, religious and other communities, have no privileged claims upon us. Cultural cosmopolitans emphasize that all cultures learn and borrow from one another constantly. We should be open to the dizzying multiplicity, variety and incongruity of the world's cultures. The Herderian view of cultures as coherent and centered wholes, each with a unique perspective on the world, is wrong empirically and normatively, argues the cultural cosmopolitan. Rather, we should acknowledge and embrace a decentered, multiply situated, and hybrid conception of culture as well as identity. Legal cosmopolitanism is distinct from both positions, while sharing with moral cosmopolitanism the view that each and every person deserves equal moral respect and concern. For legal cosmopolitanism, such a moral attitude needs to be translated into actual doctrine and practice protecting the lives of individuals in the world community. Beyond this, legal cosmopolitanism is agnostic as to whether, as a matter of morality as opposed to law, the needs of distant strangers must always take precedence over our more particularistic attachments. For legal cosmopolitans, it is likewise not necessary to endorse one or another view of culture and the self». («Il cosmopolitismo morale patrocina una morale universalistica che vede ogni individuo come un essere degno di uguale considerazione morale e rispetto. Viene messo in evidenza che i nostri obblighi verso i parenti, la famiglia e il paese non sostituiscono i nostri obblighi verso gli stranieri lontani. Da un punto di vista morale, particolari caratteristiche, derivanti dalla nostra stretta appartenenza a comunità linguistiche, culturali, religiose e di altro tipo, non comporta alcuna rivendicazione privilegiata da parte nostra. Il cosmopolitismo culturale vuole sottolineare che tutte le culture costantemente apprendono e si influenzano tra loro. Dovremmo essere aperti ad una molteplicità vertiginosa e a una varietà e, allo stesso tempo, contraddittorietà delle diverse culture del mondo. Da un punto di vista herderiano le culture sono come degli insiemi coerenti e centrati, ciascun insieme ha una sua visione unica del mondo ed è sbagliato, da un punto di vista empirico e normativo, sostenere il cosmopolitismo culturale. Io invece direi che dobbiamo riconoscere e abbracciare una concezione di tipo "decentrato" dove si mescolano una molteplicità di situazioni e coesiste un'idea ibrida della cultura così come delle identità. Il cosmopolitismo giuridico è distinto dalle precedenti posizioni, pur condividendo con il cosmopolitismo morale, la visione che ogni persona merita pari rispetto morale e attenzione. Per il cosmopolitismo giuridico, un tale atteggiamento morale deve essere tradotto in dottrina applicata e una pratica intesa a proteggere la vita degli individui all'interno della comunità mondiale. Al di là di ciò, il cosmopolitismo giuridico è disinteressato, come se, per una questione di moralità e quasi in contrasto con la legislazione vigente, le esigenze di coloro che sono lontani da noi e stranieri debbano sempre avere la precedenza sui nostri interessi particolari e più vicini a noi. Per i teorici del cosmopolitismo giuridico è possibile sostenere, allo stesso tempo, un diverso punto di vista della cultura e del sé».) (Mia la trad.) [Benhabib S., *The Legitimacy of Human Rights*, in Daedalus - Journal of the American Academy of Arts and Sciences, Vol. 137, n. 3 (2008), p. 97 (pp. 94-104)].

> «committed to a concrete political ideal of a global order under which all persons have equivalent legal rights and duties, that is, are fellow citizens of a universal republic»[1142].

Come per Kant anche per Pogge (e Beitz) il fulcro dei diritti morali e giuridici di una società globale sono gli individui e non i popoli. Come osserva Benhabib:

> «le interazioni tra i popoli sono continue e non episodiche; le loro vite manifestano un'interdipendenza radicale, e non solo periodica come nel modello dei popoli di Rawls»[1143].

Da qui deriva che anche il problema delle migrazioni, che secondo Rawls scompare nella misura in cui in tutte le società vi fossero *popoli liberali e decenti* (Rawls 2001, p. 10), implica politiche di stampo cosmopolitico che rinuncino a "controllare e, talvolta, frenare il flusso degli immigrati" (*to control and sometimes to restrain the flow of immigrants*) (Pogge 1992, p. 60) e limitare i flussi migratori allo scopo di mantenere una certa coesione interna della società, come aveva proposto Henry Sidgwick (1838-1900) nel suo *The Elements of Politics* (1891)[1144]. Nel commentare questa proposta Charles Beitz in *Political theory and international relations* (1979) nota che:

> «Thus, open immigration "would not be really in the interest of humanity at large" because it would defeat the state's efforts to maintain its society's internal cohesion, to promote the growth of culture, and to preserve the order and integrity of its domestic political process»[1145].

Inoltre Beitz, nello spostare l'attenione sulla redistribuzione della ricchezza, osserva che anche nelle società dotate di buoni mezzi finanziari, l'esclusione degli stranieri, al fine di rafforzare la coesione e l'ordine interno e aumentare una maggiore redistribuzione delle ricchezze, è certamente inferiore ai risultati che potrebbero produrre politiche di tipo cosmopolitico[1146].

[1142] «Impegnato in un ideale politico concreto all'interno di un ordine globale nel quale tutte le persone hanno diritti e doveri equivalenti, cioè, sono cittadini di una repubblica universale». (Mia la trad.) [Pogge T. W. M., *Cosmopolitanism and Sovereignty*, op. cit., p. 49].

[1143] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 77.

[1144] Cfr. Sidgwick H., *The Elements of Politics*, (1891), 4^ Ed., Macmillan, London 1919, p. 309.

[1145] Il testo di Charles Beitz consultato nel presente lavoro è l'edizione del 1999 nella quale l'autore, rispetto alla prima del 1979, aggiunge solo una Postfazione (pp. 185-220). «Così, l'apertura all'immigrazione "non sarebbe veramente nell'interesse dell'umanità in generale" perché significherebbe vanificare gli sforzi dello stato di mantenere la coesione interna della sua società, al fine di promuovere la crescita della cultura e preservare l'ordine e l'integrità del suo processo politico interno». (Mia la trad.) [Beitz C. R., *Political theory and international relations - With a new Afterword by the author*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1999, p. 209].

[1146] «Under contemporary conditions, it seems unlikely that the value derived by their citizens from the cohesion and order of relatively well-endowed societies is greater than the value that could be gained by others from the redistribution of labor (or wealth) that would be brought about by adherence to cosmopolitan policies». («Nelle attuali condizioni, sembra assai improbabile che i cittadini possano trarre grandi vantaggi dalla coesione e dall'ordine delle società dotate finanziariamente, rispetto ai vantaggi che potrebbero derivare dall'adesione a politiche cosmopolite in merito a redistribuzione del lavoro o della ricchezza»). (Mia la trad.) [Beitz C. R., *Political theory and international relations*, op. cit., p. 209]. Cfr. anche Walzer M., *Spheres of Justice*, Basic Books, New York 1983, trad. it., *Sfere di giustizia*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 37.

4.3.2 - Thomas Pogge e Charles Beitz: uno sguardo alla giustizia distributiva globale e alla cooperazione internazionale

Per affrontare il tema della **giustizia distributiva globale e della cooperazione internazionale** Benhabib prende in considerazione proprio le riflessioni di Thomas Pogge e Charles Beitz. Secondo questi due autori, che Benhabib definisce "cosmopoliti liberali", il *dovere* dei popoli bene ordinati di assistere le società svantaggiate, auspicato da Rawls (2001, p. 142), nasce da un'esigenza di cooperazione[1147] nella quale ogni popolo ha il *dovere* di contribuire a migliorare le condizioni delle altre società in modo tale da sviluppare una più ampia uguaglianza, e per Pogge e Beitz è necessario attuare un sistema di cooperazione che abbia criteri di uguaglianza molto più elevati di quelli proposti da Rawls. Infatti, come già accennato, (*supra* p. ...) per entrambi la teoria rawlsiana potrebbe essere un punto di partenza per giungere alla costruzione di una teoria della giustizia globale applicando la posizione originaria[1148] direttamente al mondo intero[1149]. In particolare Beitz ritiene che per quanto riguarda, per esempio, le risorse naturali

[1147] «Per la giustizia come equità i cittadini cooperano a produrre le risorse sociali che sono poi oggetto delle loro rivendicazioni» [Rawls J., *Una teoria della giustizia*, op. cit., p. 57].

[1148] Secondo Brunella Casalini la caratteristica più rilevante della posizione originaria «è data dai vincoli informativi ai quali gli individui sono sottoposti, che impongono un requisito di imparzialità alle scelte ammissibili, grazie all'espediente del "velo d'ignoranza". Nella posizione originaria le parti scelgono i principi di giustizia dopo essere stati privati di una serie di conoscenze relative alla loro reale posizione nella società, alla loro identità, alla loro concezione del bene, alla loro condizione socio-economica, alla loro propensione al rischio. Sono eliminati dalla situazione ideale di scelta anche fattori psicologicamente negativi quali l'invidia: nessuno sarebbe disposto ad ottenere di meno pur di danneggiare gli altri. Costruendo le parti nella posizione originaria quali individui disinteressati con diverse concezioni del bene comune, Rawls vuole assicurarsi che i principi di giustizia selezionati non dipendano dal sostegno di una visione condivisa del bene morale, cosa che risulterebbe indesiderabile in società, come quelle moderne, caratterizzate dal 'fatto' del pluralismo. Per questo in Rawls è fondamentale mantenere separate giustizia e benevolenza, al fine di poter poggiare la propria teoria su assunti semplici e quanto più possibile deboli in termini di impegni sostantivi» [Casalini B., *John Rawls*, in Casalini B., Cini L. (a cura di), *Giustizia, uguaglianza e differenza - Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze 2012, p. 29 (pp. 23-41)].

[1149] Cfr. Pogge T. W., *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca 1989. In *Rawls's law of peoples* (2000) Beitz chiarisce che Rawls, seppur rimanga sempre concentrato sui popoli e non sulle persone (*he emphasizes that peoples, not persons, are the units of representation*), egli immagina una "posizione originaria" internazionale nella quale tutti i popoli ragionevoli possano essere rappresentati (*he imagines an international "original position" in which all reasonable peoples are represented*). Infatti «The interests of individual persons are taken into account only indirectly, as they may be served by advancing the legitimate interests of their societies. In fact, there are two (international) original positions: the first represents the perspective of liberal democratic peoples, and the second, that of decent non liberal ones. Rawls considers the Law of Peoples from each perspective. [...]. The argument consists, instead, of the non comparative claim that the parties in each original position, situated behind a veil of ignorance and given an appropriate understanding of their societies' fundamental interests, would find it reasonable to endorse the principles as a basis of foreign policy».
(«Gli interessi degli individui sono presi in considerazione solo indirettamente, in quanto rappresentano la promozione di interessi legittimi della loro società. Infatti, secondo Rawls, ci sono due tipi di posizioni originarie internazionali: la prima rappresenta la prospettiva dei popoli democratici liberali, e la seconda, quella dei popoli non liberali decenti, e Rawls prende in considerazione il *diritto dei popoli* da entrambe le prospettive. [...] La tesi è quella secondo cui non può esserci un'azione comparativa tra le parti perché in ciascuna posizione originaria situata dietro il "velo di ignoranza" ci deve essere un'adeguata comprensione degli interessi fondamentali di ciascuna delle società, trovando ragionevole approvare i principi base della politica estera»). (Mia la trad.) [Beitz C. R., *Rawls's Law of Peoples*, (Symposium on John Rawls's *Law of peoples*), in Ethics, Vol. 110, n. 4 (2000), p. 674 (pp. 669-696]. Su questo punto bisogna evidenziare che per Rawls l'oggetto del dibattito nella posizione originaria

(*natural resources*), una posizione originaria allargata ad un contesto internazionale metterebbe in evidenza che le risorse sono distribuite in modo non uniforme e non equa (*resources are unevenly distributed*) rispetto alla popolazione d'appartenenza. Infatti un giusto accesso alle risorse (che sono scarse) è un requisito indispensabile per il buon funzionamento e il successo di un programma di cooperazione (*cooperative schemes*). A causa della scarsità di risorse naturali che non possono essere sufficienti per tutti, un accordo internazionale di cooperazione tra le diverse nazioni concorrenti potrebbe essere lo strumento per mettere in atto quel principio di redistribuzione (*redistribution principle*) che darebbe ad ogni società la concreta possibilità di sviluppare le risorse economiche e politiche in grado di soddisfare i bisogni fondamentali di tutti i suoi membri[1150]. Beitz nota anche che c'è una complicazione alla quale non è possibile dare una piena soluzione: la posizione originaria a livello internazionale trova un impedimento nel fatto che il velo d'ignoranza potrebbe essere "contaminato" visto che, c'è la consapevolezza, prim'ancora che questo venga sollevato, di vivere in un mondo nel quale le risorse sono state in gran parte già esaurite. Per il filosofo di Princeton è necessario, per rispetto delle generazioni future e per una questione di giustizia sociale, imparare a conservare e preservare le risorse[1151].

Come osserva Brunella Casalini (Università di Firenze):

> «l'equità delle condizioni nella posizione originaria è determinante per l'individuazione dei principi di giustizia. Da qui viene l'idea della *justice as fairness*. La *original position* è quindi una sorta di stato di natura non storico, ma ipotetico, nel quale gli individui devono accordarsi per definire i principi di giustizia che andranno a regolare la struttura di base della società e a distribuire oneri e vantaggi sociali. La società è infatti concepita come un'impresa cooperativa»[1152].

internazionale non è la scelta dei principi, ma la loro interpretazione (Cfr. Rawls J., *Liberalismo politico*, op. cit., p. 42).

[1150] Cfr. Beitz C. R., *Political Theory and International Relation*, Princeton University Press, Princeton 1999, pp. 141-142.

[1151] Sul problema della giustizia per le future generazioni si veda anche: a) Barry B., *Justice Between Generations*, in Hacker P. M. S., Raz J. (a cura di), *Law, Morality and Society*, Clarendon Press, Oxford 1977; b) Barry B., *Circumstances of Justice and Future Generations*, in Sikora R. I., Barry B. (a cura di), *Obligations to Future Generations*, Temple University, Philadelphia 1978; c) Barry B., *Theories of Justice*, Harvester-Wheatsheaf, London 1989; d) Hubin D. C., *Justice and Future Generations*, in Philosophy & Public Affairs, Vol. 6, n. 1 (1976), pp. 70-83; d) Attfield R., *The ethics of environmental concern*, (2^ ed.) The University of Georgia Press, Athens 1991; e) Davion V., Wolf C. (a cura di), *The idea of a political liberalism – Essays on Rawls*, Rowman & Littlefield Publishers, Boston 2000; f) Mathis K. (a cura di), *Efficiency, sustainability and justice to future generations*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2011; g) Heyd D., *A Value or an Obligation? Rawls on Justice to Future Generations*, in Gosseries A., Meyer L. H. (a cura di), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 168-189; disponibile on-line all'indirizzo: http://pluto.huji.ac.il/~msheyd/files/Rawls_Justice.pdf.

[1152] Casalini B., *John Rawls*, op. cit., pp. 28-29.

Charles Beitz e Thomas Pogge nel sostenere il cosmopolitismo non perdono di vista il principio di giustizia[1153] e il principio di differenza (mutuato da Rawls) che possono essere ridefiniti per superare lo Stato-Nazione. Dopo tutto, si domanda Casalini,

> «se il velo d'ignoranza deve escludere la conoscenza di fattori moralmente arbitrari, perché non dovrebbe poter escludere anche il dato relativo al nostro luogo di nascita? Se il velo di ignoranza rimuovesse anche le informazioni relative alla nostra nazionalità, esso potrebbe senz'altro consentirci, secondo questi autori, di formulare i principi di una giustizia cosmopolita»[1154].

La critica di Pogge e Beitz a Rawls, a parere di Benhabib, si concentra da un lato (Pogge), sulla misura in cui le società più ricche hanno il dovere di sostenere quelle più svantaggiate[1155], dall'altro (Beitz) sul rapporto di interdipendenza internazionale che incide non poco sui principi di giustizia sociale:

> «Rawls's passing concern for the law of nations seems to miss the point of international justice altogether. In an interdependent world, confining principles of social justice to domestic societies has the effect of taxing poor nations so that others may benefit from living in "just" regimes»[1156].

Secondo Beitz l'interdipendenza globale e la giustizia distributiva sono inevitabilmente legate l'un l'altra, infatti il principio internazionale di redistribuzione delle risorse è compatibile con il presupposto che i singoli stati sono autonomi nel decidere sui programmi di cooperazione. A parte il principio umanitario come può essere quello dell'aiuto reciproco, il principio della

[1153] Secondo Rawls i (due) principi di giustizia devono garantire massima libertà per ciascun individuo e pari opportunità per tutti (le disuguaglianze economico-sociali devono essere tollerate solo se a vantaggio di coloro che, nella comunità, sono più penalizzati, secondo il *principio di differenza* pensato da Rawls. Nel proporre i suoi due principi di giustizia, il filosofo di Baltimora, mette in evidenza la loro superiorità sia rispetto al principio delle libertà naturali, sia rispetto al principio delle eguali opportunità. Dal momento che il primo è fondato sull'idea di un'eguaglianza formale delle opportunità, visto che «tutti possiedono almeno gli stessi diritti legali di accesso a tutte le posizioni sociali vantaggiose» [Rawls 1982, p. 75.], la limitazione di tale principio è dovuta, come osserva Brunella Casalini, al «fatto che la distribuzione del reddito e della ricchezza risulta sempre fortemente condizionata da contingenze naturali e sociali» [Casalini 2012, p. 30]. Pertanto sarà proprio attraverso l'*ideale dell'eguaglianza di opportunità* che si tenterà di compensare tale difetto. «Tutti - conclude la studiosa toscana - dovrebbero avere le stesse possibilità di riuscita a parità di doti e di talenti naturali, indipendentemente dalla loro condizione economica e sociale di partenza [...]. L'idea di Rawls è che, anche se appare preferibile al sistema della libertà naturale, tuttavia il sistema delle eguali opportunità è anch'esso insoddisfacente in quanto lascia che il livello di reddito e ricchezza sia influenzato dagli esiti della lotteria naturale, dalle doti e dal talento naturali che una persona può avere». [Ibidem].

[1154] Casalini B., *John Rawls*, op. cit., p. 27.

[1155] «As it is, the moral debate is largely focused on the question to what extent affluent societies and persons have obligations to help others worse off than themselves. [...]. But the debate ignores that we are also and much more significantly related to them as supporters of, and beneficiaries from, a global institutional order that substantially contributes to their destitution». («Così com'è stato impostato, il dibattito morale è in gran parte incentrato sul problema di come le società e le persone ricche hanno l'obbligo di aiutare gli altri che stanno peggio. [...]. Ma tale dibattito ignora che siamo, anche in maniera molto significativa, legati a questi popoli in quanto loro sostenitori e, allo stesso tempo, beneficiari di un globale ordine istituzionale che sostanzialmente contribuisce a non cambiare la loro condizione di miseria».) (Mia la trad.) [Pogge T. W., *Moral universalism and global economic justice*, in Politics, Philosophy & Economics, Vol. 1, n. 1 (2002), p. 50 (pp. 29-58)].

[1156] «Nel diritto dei popoli di Rawls sembra che sia assente l'interesse per il problema della giustizia internazionale. In un mondo interdipendente, confinare i principi di giustizia sociale alle singole società nazionali ha l'effetto di una tassazione per le nazioni povere, in modo tale che le altre finiscono per trarre tutti i benefici del vivere in regimi "giusti"». (Mia la trad.) [Beitz C. R., *Political theory and international relations - With a new Afterword by the author*, op. cit., pp. 149-150].

redistribuzione delle risorse a livello mondiale sembra essere un principio distributivo forte e applicabile ad un mondo di stati autosufficienti, che in realtà non sono assolutamente autosufficienti. Perché gli stati sono necessariamente coinvolti nel complesso processo economico internazionale e nelle relazioni politico-culturali che suggeriscono l'esistenza di un sistema globale di cooperazione sociale[1157].

Secondo Beitz:

> «If social cooperation is the foundation of distributive justice, then one might think that international economic interdependence lends support to a principle of global distributive justice similar to that which applies within domestic society»[1158].

L'interdipendenza internazionale si riflette nella quantità dello scambio di operazioni (finanziarie, economiche, informazioni, investimenti, merci) che attraversano quotidianamente i confini nazionali e che indicano la misura e l'aumento del livello di interdipendenza dei flussi delle transazioni e dei rapporti transnazionali. Infatti le caratteristiche principali della interdipendenza internazionale contemporanea, relative per esempio alle questioni legate alla giustizia, si possono verificare nella crescita degli investimenti e del commercio internazionali. Le eccedenze di capitale - nota sagacemente Beitz - non sono reinvestite nelle società nelle quali queste sono state prodotte (e dove potrebbero essere redistribuite e aumentare la ricchezza sociale) ma vengono reinvestite dove le condizioni promettono il massimo rendimento e abbassano i rischi. Ma questo non fa altro che arricchire sempre più coloro che gestiscono questi capitali e allargare la forbice tra i pochi che detengono la maggiore ricchezza e i molti che rasentano o vivono nella povertà.

È noto, ad esempio, che:

> «large American corporations have systematically transferred significant portions of their capitalization to European, Latin American, and East Asian societies where labor costs are lower or markets are better»[1159].

L'interdipendenza internazionale comporta una complessa e sostanziale rete di interazioni sociali, che produce una serie di oneri ma anche vantaggi che non potrebbero esistere se le economie nazionali fossero autosufficienti e indipendenti. Alla luce di queste considerazioni

---

[1157] Beitz nota come Kant, a tal proposito, ha osservato che «international economic cooperation creates a new basis for international morality». («La cooperazione economica internazionale crea una nuova base per la morale internazionale»). (Mia la trad.) [Beitz C. R., *Political theory and international relations*, op. cit. p. 144]. Il riferimento al filosofo di Königsberg è in: Kant I., *The Metaphysical Elements of Justice* [1797], pp. 124-129; e Kant I., *Perpetual Peace,* pp. 106-108.

[1158] «Se la cooperazione sociale è il fondamento della giustizia distributiva, allora si potrebbe pensare che l'interdipendenza economica internazionale è sostenuta da quel principio della giustizia distributiva globale simile a quello che si applica all'interno delle società nazionali» (Mia la trad.) [Beitz C. R., *Political theory and international relations*, op. cit. p. 144].

[1159] «Le grandi società americane hanno sistematicamente trasferito porzioni significative dei loro capitali nel continente europeo, nell'America Latina o nei paesi dell'est asiatico, dove i costi della manodopera sono di gran lunga inferiori oppure i mercati sono migliori» (Mia la trad.) [Ibidem].

secondo Beitz nel diritto dei popoli di Rawls sembra mancare del tutto una riflessione sul tema della giustizia internazionale. Inoltre i processi di interdipendenza che condizionano il funzionamento delle istituzioni economiche, politiche e giuridiche influenzano anche la distribuzione globale del reddito e della ricchezza[1160].

La ricchezza di una nazione non è data solo dalla sua capacità economico-industriale ma anche dalle sue tradizioni culturali, dalla sua storia e dalla capacità di cooperare con altre realtà sociali[1161].

4.3.3 - Le organizzazioni economiche internazionali alla prova della giustizia globale e del principio di redistribuzione delle risorse

È possibile affermare, si domanda Benhabib, che l'interdipendenza globale trasformi il sistema economico mondiale in un reale "sistema di cooperazione" tra gli stati e le diverse organizzazioni economiche? (Fondo monetario internazionale, Banca mondiale, Organizzazione mondiale del commercio, Agenzia per lo sviluppo internazionale, Banca centrale europea, Federal Reserve americana, OCSE). Nella nostra recente intervista, Benhabib ha sottolineato che si tratta di organizzazioni che hanno "un'autorità **delegata**" (*Is simply to say these organizations have delegated authorities*):

> «Infatti potremmo affermare che di per sé esse non hanno alcuna autorità (*they don't have authority by themselves*), sono delegate dagli Stati membri che fanno parte di quella determinata organizzazione. Ad esempio non tutti gli stati del mondo sono membri del WTO o dell'IMF. Perciò tutto si regge su un semplice modello di delega (*simple model of delegation*). Ma ciò che sta accadendo è che una volta che queste organizzazioni si sono messe in movimento, sviluppano una loro vita propria e il loro modo di procedere (pareri, direttive, atti di indirizzo) così come il potere che esercitano va ben oltre i trattati che le hanno istituite e il principio di delega che vi era sotteso (... *they develop a life of their own. And that what they do, the power they exercise goes well beyond the treaties the delegation model that established them*)»[1162].

La ricchezza delle nazioni deve essere:

> «esaminata alla luce della storia dell'economia mondiale: le distorsioni metodologiche causate dall'ipotesi di un'autarchia culturale devono essere accantonate. [...] Un sistema di cooperazione implicherebbe che le regole che distribuiscono gli obblighi e i vantaggi fossero chiaramente identificabili e conosciute, o in linea di principio conoscibili, da parte dei partecipanti»[1163].

Ma se un sistema di cooperazione si basa su regole di cui si ha consapevolezza (secondo un'equa ripartizione dei doveri e dei vantaggi), i principi della giustizia distributiva potrebbero essere applicati anche all'economia mondiale. Questa, pur non essendo un reale sistema di

---

[1160] Cfr. Ivi, p. 149.
[1161] Cfr. Rawls J., *A theory of justice*, Harvard University Press, Harvard 1971; trad. it., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008 (3^ ed.), pp. 255-320, (Cap. V - *Quote distributive*).
[1162] Cfr. la risposta di Benhabib alla domanda n. 4 della nostra intervista (Firenze, 28 giugno 2014) in Appendice.
[1163] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., pp. 80-81.

cooperazione, include al suo interno gli organismi economici citati precedentemente i quali hanno regole di cooperazione ben definite.

> «L'economia mondiale, - sottolinea Benhabib - come del resto ogni sistema economico, reca in sé sia le caratteristiche della cooperazione sia la logica delle conseguenze non intenzionali. Si pensi per esempio al mercato dei titoli finanziari: se esistono regole di cooperazione chiaramente definite (almeno in linea di principio) su come i titoli debbano essere venduti e acquistati, su come calcolare i loro valori, e così via, in fin dei conti ciò che fa funzionare questo mercato è esattamente "la logica delle conseguenze non intenzionali"»[1164].

Anche se si stabiliscono regole per la cooperazione secondo la logica delle conseguenze inattese non è possibile prevedere i risultati del mercato, tantomeno le ripercussioni sulla redistribuzione globale. La vera novità dei teorici della giustizia globale (tra cui Pogge e Beitz), che Benhabib mette in evidenza, sta nell'evoluzione che coinvolge le organizzazioni economiche internazionali (G20[1165], il FMI[1166], il WTO[1167] e le Banche centrali). Queste,

[1164] Ivi, p. 81. La realtà economica si fonda, secondo la filosofa di Yale, sia sul sistema di cooperazione sia sulla "logica delle conseguenze non intenzionali" e il mercato economico internazionale, anche da un punto di vista sociale, include questi due paradigmi. Anzi, secondo alcuni critici, sarebbe proprio la "logica delle conseguenze non intenzionali" a sostenere il buon funzionamento del sistema di cooperazione.
Si deve al sociologo americano Robert K. Merton la formulazione della *legge* delle "conseguenze involontarie o non previste" (*The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action*, 1936) che si verifica quando i risultati di un'azione già pianificata sono imprevisti. La storia della medicina, così come quella della fisica, secondo Merton, mettono in evidenze diversi casi di risultati non intenzionali ma positivi: la scoperta degli antibiotici è stata del tutto casuale, così come quella dell'acido acetilsalicilico (l'aspirina) creato per scopi analgesici si è rivelato essere un antiaggregante per prevenire gli infarti; anche il neutrone fu scoperto per caso dal fisico James Chadwick all'inizio del 1932 in Inghilterra. La stessa scoperta dell'America, da parte di Colombo, potremmo dire fu un fatto casuale. Anche nel campo economico le conseguenze delle azioni pianificate dai governi potrebbero risultare controproducenti o, perlomeno, non soddisfare le attese. L'economista statunitense George Joseph Stigler (1911-1991) di Chicago vinceva il Nobel nel 1982 proprio per i suoi studi sugli effetti della regolamentazione pubblica (teoria economica sulla regolamentazione), provando che nessuna delle misure adottate dal governo americano per controllare, dirigere e regolare l'economia aveva funzionato: nel caso migliore i provvedimenti erano stati inefficaci, in quello peggiore avevano prodotto effetti opposti a quelli desiderati. Quando un paese svaluta ufficialmente la propria valuta: favorisce gli esportatori ma sfavorisce gli importatori che, scaricando i costi all'interno, fanno aumentare anche quelli dell'esportazione. Il controllo dei prezzi è l'intervento più significativo che mostra l'effetto di questa legge in maniera immediata. Ogni volta che si è provato a fissare per legge il costo degli affitti, le imprese edilizie hanno diminuito l'offerta di case perché, al tasso di interesse corrente, l'affitto non copriva i costi di costruzione e manutenzione e così non solo si è privata gran parte della popolazione di un bene primario come la casa ma si è finito per deprimere il patrimonio edilizio. Il controllo dei prezzi provoca scarsità artificiale (*shortage*) ed elimina l'offerta di beni e servizi; questa è stata una delle principali caratteristiche del socialismo reale. [Cfr. Coco G., *La legge delle conseguenze non previste*, disponibile on-line all'indirizzo: http://www.leoniblog.it/2012/05/21/la-legge-delle-conseguenze-non-previste-di-gerardo-coco/]. La teoria delle conseguenze *non intenzionali* è utilizzata anche in campo etnografico: «Il postulato delle conseguenze non intenzionali è un mezzo con cui l'etnografo può spingere l'analisi oltre il sito in cui ha svolto la ricerca sul campo, verso la rappresentazione di macro-sistemi (convenzionalmente concepiti come strutture astratte) formulate in termini culturali e strutturalmente contingenti». [Clifford J., Marcus G. E. (a cura di), *Writing Culture - The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1986; trad. it., *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, Meltemi, Roma, 2005, p. 250 (1^ ed. 1997)].

[1165] Il Gruppo dei 20 Paesi industrializzati (o G20) è un forum dei ministri delle finanze e dei governatori delle banche centrali, creato nel 1999, dopo una successione di crisi finanziarie per favorire l'internazionalità economica e la concertazione tenendo conto delle nuove economie in sviluppo. Di esso fanno parte i 19 paesi più

all'interno dell'economia mondiale, stanno creando, da un lato, un sistema di *interdipendenze significative* per avviare processi distributivi, dall'altro tentano lo sviluppo di un modello di *cooperazione globale* all'interno del quale assumono decisioni. Il paradosso positivo è che pur non essendo organi eletti dalla rappresentanza democratica, tali organizzazioni internazionali, si stanno assumendo l'onere di decisioni che li responsabilizzano proprio nei confronti degli

---

industrializzati (quelli del G8in primis) con l'eccezione di Spagna, Paesi Bassi e Svizzera. È presente, inoltre, l'Unione europea. Il G20 rappresenta i due terzi del commercio e della popolazione mondiale, oltre al 80% del PIL mondiale. Sono presenti anche alcune tra le maggiori organizzazioni internazionali. In termini di relazioni internazionali ogni paese membro del G20 è una Potenza regionale.

[1166] Il Fondo monetario internazionale (International Monetary Fund, di solito abbreviato inFMI in italiano e in IMF in inglese) è un'organizzazione composta dai governi di 188 Paesi e insieme al gruppo della Banca Mondiale fa parte delle organizzazioni internazionali dette di Bretton Woods, dalla località in cui si tenne la conferenza che ne sancì la creazione. L'FMI è stato formalmente istituito il 27 dicembre 1944, quando i primi 29 stati firmarono l'accordo istitutivo e l'organizzazione nacque nel maggio del 1945. Attualmente gli Stati membri sono 188. Il Fondo monetario internazionale fu istituito come parte degli accordi di scambio fatti nel 1944 durante la conferenza di Bretton Woods.[1]Durante la grande depressione molti paesi rapidamente innalzarono barriere verso il commercio di prodotti stranieri, nel tentativo di proteggere le proprie economie in difficoltà. Questo comportò la svalutazione delle monete nazionali e un declino del commercio mondiale.[2] Tale rottura della cooperazione monetaria internazionale fece sentire la necessità di una supervisione. Le rappresentanze dei 45 governi che si incontrarono nel Mount Washington Hotel nella zona di Bretton Woods, New Hampshire, negli Stati Uniti, si accordarono per una cooperazione economica internazionale. I paesi partecipanti erano coinvolti nella ricostruzione dell'Europa e dell'economia mondiale dopo la seconda guerra mondiale. Durante la conferenza di Bretton Woods ci sono state due opinioni sul ruolo che avrebbe dovuto assumere l'FMI come istituzione economica globale: a) il punto di vista dell'economista britannico John Maynard Keynes immaginava che il FMI doveva essere un fondo di cooperazione al quale gli stati membri potevano accedere per mantenere attive le proprie economie e l'impiego durante le crisi periodiche. Questo punto di vista era suggerito dall'azione che aveva intrapreso il governo degli Stati Uniti durante il New Deal in risposta alla grande recessione del 1930; b) l'altro punto di vista era quello dell'americano Harry Dexter White che pensava all'FMI come ad una banca che avrebbe visto soddisfatti i propri crediti da parte degli stati bisognosi. Prevalse quest'ultima opinione e si impostarono le basi per affrontare le crisi economiche verificatesi dopo la seconda guerra mondiale. Le differenze fra il progetto britannico esposto da John Maynard Keynes e quello statunitense rappresentato da Harry Dexter White riflettono una fondamentale divergenza di interessi. Il Regno Unito era preoccupato della forte disoccupazione presente negli anni Venti e Trenta e dal forte indebitamento dovuto a massicce importazioni dei paesi del blocco della sterlina durante la guerra, gli Stati Uniti invece, potevano vantare grossi crediti e gran parte delle riserve auree. [Cfr. Cesarano F., *Gli accordi di Bretton Woods*, Laterza, Roma-Bari 2001].

[1167] L'Organizzazione mondiale del commercio (OMC), conosciuta anche come World Trade Organization (WTO), è un'organizzazione internazionale creata allo scopo di supervisionare numerosi accordi commerciali tra gli stati membri. Vi aderiscono, al 3 marzo 2013, 159 Paesi a cui si aggiungono 25 Paesi osservatori, che rappresentano circa il 97% del commercio mondiale di beni e servizi. La sede dell'OMC si trova a Ginevra (Svizzera). L'OMC è stata istituita il 1° gennaio 1995, alla conclusione dell'Uruguay Round, i negoziati che tra il 1986 e il 1994 hanno impegnato i paesi aderenti al GATT ed i cui risultati sono stati sanciti nell'*"Accordo di Marrakech"* del 15 aprile 1994. Membri dell'Organizzazione mondiale del commercio sono gli Stati e i "territori doganali separati": non è chiaro quale sia il profilo dell'Unione europea. L'OMC ha così assunto, nell'ambito della regolamentazione del commercio mondiale, il ruolo precedentemente detenuto dal GATT: di quest'ultimo ha infatti recepito gli accordi e le convenzioni adottate (tra i più importanti il GATT, il GATS ed il TRIPS) con l'incarico di amministrarli ed estenderli. A differenza del GATT, che non aveva una vera e propria struttura organizzativa istituzionalizzata, l'OMC prevede invece una struttura comparabile a quella di analoghi organismi internazionali. Obiettivo generale dell'OMC è quello dell'abolizione o della riduzione delle barriere tariffarie al commercio internazionale; a differenza di quanto avveniva in ambito GATT, oggetto della normativa dell'OMC sono, però, non solo i beni commerciali, ma anche i servizi e le proprietà intellettuali. Tutti i membri dell'OMC sono tenuti a garantire verso gli altri membri dell'organizzazione lo "status" di *"nazione più favorita"* (*most favourite nation*): le condizioni applicate al paese più favorito (vale a dire quello cui vengono applicate il minor numero di restrizioni) sono applicate (salvo alcune eccezioni minori) a tutti gli altri stati. [Cfr. Venturini G., *L'Organizzazione Mondiale del Commercio*, Giuffrè, Milano 2005].

elettori di quei governi, democraticamente eletti, che stanno abdicando al loro ruolo decisionale (un esempio è la Troika economica che è intervenuta nella recente crisi della Grecia)[1168].

Sono dunque queste le nuove entità sovranazionali all'interno di una prospettiva cosmopolitica che va oltre il semplice sistema di cooperazione e assistenza auspicato da Rawls? Questa è la domanda che indirettamente si pone Benhabib.

L'economia mondiale non è un semplice sistema cooperativo e anzi manifesta importanti forme di interdipendenza tra gli stati e tra questi e le organizzazioni paragovernative, pertanto, come rivendicano i teorici della giustizia globale, non ci si può fermare al naturale dovere di assistenza verso i popoli svantaggiati, come proposto da Rawls, ma aumentare le responsabilità di queste organizzazioni internazionali perché le loro decisioni siano il più possibile trasparenti e verificabili agli occhi dell'opinione pubblica e del corpo elettorale. In una prospettiva cosmopolitica dove, seguendo la riflessione kantiana, "le azioni di un individuo possono influenzare le azioni dell'altro" la comunità mondiale, secondo Benhabib dovrebbe essere «vista come una società civile globale, al cui interno i popoli organizzati in forme statali costituiscono gli attori principali, ma assolutamente non gli unici»[1169]. Se siamo quindi agenti morali e le nostre azioni influiscono sulla vita e sul comportamento altrui, allora abbiamo il dovere di orientare le nostre azioni, sostiene Benhabib, in prospettiva di un principio comune che valorizzi la nostra uguaglianza. Infatti le conseguenze delle nostre azioni producono obblighi morali e ci fanno acquisire la consapevolezza di come queste influenzino realmente il benessere e la libertà degli altri, tanto da dover assumere la responsabilità di conseguenze secondarie e impercettibili del nostro agire individuale e collettivo. La consapevolezza di queste interdipendenze va aumentando e

[1168] Nella crisi economica della Grecia (che ha rischiato il *default* nel biennio 2011-2012) la delegazione tripartita europea che doveva decidere gli interventi e valutare l'efficacia delle misure economiche e dei tagli alla spesa pubblica del Governo greco, era formata da tecnici della Banca Centrale Europea (BCE), del Fondo Monetario Internazionale (FMI) e della Commissione Europea (http://ec.europa.eu/archives/publications/index_it.htm). Su queste istituzioni si veda il saggio del Premio Nobel per l'economia 2001 e vicepresidente della Banca Mondiale dal 1997 al 2000: Joseph E. Stiglitz, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino 2006, dove l'autore, oltre ad affrontare alcune domande cardine (Cosa si intende per globalizzazione? Quali sono i presupposti, quali gli effetti e quali i danni? Chi la sostiene, governa e contesta?), sottolinea il funzionamento degli Organismi economici internazionali improntato all'ideologia del fondamentalismo del mercato e al "Washington's consensus". Di Stiglitz si veda anche: a) *La globalizzazione che funziona*, Einaudi, Torino 2007; b) *In un mondo imperfetto - Stato, mercato e democrazia nell'era della globalizzazione*, Donzelli Editore, Roma 2001; c) *Globalizzazione*, Donzelli Editore, Roma 2011; d) Stiglitz J. E., Dasgupta P., *Differential Taxation, public goods, and economic efficiency*, The Review of Economic Studies, Vol. 38 (1971), pp. 151-174; e) Stiglitz J. E., Lau L. J., Sheshinski E., *Efficiency in the optimum supply of public goods*, in Econometrica, Vol. 46 (1978), pp. 269-284. Su questi temi si vedano anche: Krugman P., Wells R., Graddy K., *Economics - European Edition*, Worth Publishers, New York 2007; Giddens A., *Il Mondo che cambia - Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Il Mulino, Bologna 2000; Bhagwati J. N., *Elogio della globalizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2005.

[1169] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 82.

> «scopriamo ogni giorno di più come ciò che mangiamo, beviamo, fumiamo e consumiamo come fonte di energia nelle nostre case e nelle nostre macchine produca effetti sostanziali sulle vite di altre persone con le quali possiamo non avere alcun tipo di rapporto. Esiste un rapporto dialettico tra l'aumento della consapevolezza sociale e la diffusione della responsabilità morale. In termini kantiani, se la volontà di uno può limitare la volontà di un altro nel dominio esterno delle azioni, ciò significa che siamo reciprocamente legati in un intreccio morale di responsabilità e obblighi»[1170].

Pertanto la conoscenza e la consapevolezza di queste interrelazioni devono creare una responsabilità morale proprio nei confronti di coloro che sono più svantaggiati, tanto che, seguendo le conclusioni di Pogge e Beitz, Benhabib concorda che al sistema economico mondiale **debba essere applicato un principio distributivo globale nella misura in cui il principio di differenza (*difference principle*), secondo cui le diseguaglianze sociali ed economiche devono essere distribuite favorendo coloro che hanno più difficoltà, oltre che valido per la posizione originaria nazionale (*domestic original position*) deve valere anche per la posizione originaria globale (*global original position*)**[1171].

Rawls ritiene - secondo Pogge - che il *principio di differenza* sia la più alta aspirazione di giustizia (*the difference principle is part of Rawls's highest aspiration for justice*) per quanto riguarda i "regimi economici nazionali" (*national economic regimes*). Contrastando questa posizione e ritenendola inaccettabile per l'ordine economico mondiale (*global economic order*)[1172], Pogge ritiene che il filosofo di Baltimora difende un *doppio standard* in materia di giustizia economica nazionale e globale perché non considera l'applicazione del *principio di differenza* anche per la posizione originaria globale. In un suo recente saggio Valentin Stoian (Central European University - Budapest), ritiene che Pogge, nell'avanzare la sua proposta in merito alla posizione originaria,

[1170] Ivi, p. 83.

[1171] Cfr. Beitz C. R., *Political theory and international relations*, op. cit. p. 151.

[1172] Cfr. Pogge T. W., *Moral universalism and global economic justice*, op. cit., p. 42. In sostanza Pogge ritiene che Rawls sia rimasto impantanato e non sia riuscito a dare le giuste risposte alla sfida universalista (*universalist challenge*) a causa del suo *double standard*: «He fails to meet the burden of showing that his applying different moral principles to national and
global institutional regimes does not amount to arbitrary discrimination in favor of affluent societies and against the global poor. [...]. Rawls seems willing to defend a double standard in regard to national and global economic justice and thus exemplifies the second response to the universalist challenge. But the defenses he actually provides are incomplete, because he does not face up to the comparative nature of the task. It is not enough, for instance, to provide arguments against a global application of the difference principle. One must also show that these arguments create the desired asymmetry, that they have more weight than analogous arguments against a national application of the difference principle. Rawls does not even begin to do this». («Egli (Rawls) non riesce a soddisfare l'onere di dimostrare che la sua applicazione dei diversi principi morali sia a livello dei regimi istituzionali nazionali che globale non discrimini la povertà globale a favore delle società opulente. [...]. Rawls sembra disposto a difendere un doppio standard in materia di giustizia economica nazionale e globale ed esemplifica così la seconda risposta alla sfida universalista. Ma le difese che effettivamente fornisce sono incomplete, perché non affrontano la natura comparativa del compito. Non è sufficiente, per esempio, per fornire argomenti contro un'applicazione globale del principio di differenza. Si deve anche dimostrare che questi argomenti creano l'asimmetria desiderata, e che hanno più peso rispetto ad argomenti analoghi nei confronti di una domanda nazionale del principio di differenza. Rawls non si avvicina nemmeno a fare questo»). (Mia la trad.) [Pogge T. W., *Moral universalism and global economic justice*, op. cit., pp. 42-43].

> «... jettisons the two-step model completely and states that the only valuable situation is a single, global original position, which includes all individuals»[1173].

Il **principio di redistribuzione globale** così come è inteso da Benhabib si colloca tra la versione del **principio di differenza di Rawls** e **quello di eguaglianza globale di Pogge**[1174], tanto che se il punto di incontro con Pogge e Beitz sulla visione cosmopolitica globale si basa sulla piena consapevolezza dell'interdipendenza tra gli stati e quindi sulla consapevolezza che i "nostri doveri distributivi" vanno molto al di là del semplice dovere di assistenza tra gli stati, proposto da Rawls, il punto di disaccordo ruota proprio attorno all'imposizione che si vuole dare del **principio redistributivo globale** finalizzato all'affermazione di una giustizia economica.

Inoltre, data la scarsa capacità di cooperare all'interno dell'economia mondiale, si fa fatica a credere come un principio redistributivo globale (inteso nella forma di un principio di differenza) possa riuscire ad affermarsi. Infatti la proposta, attraverso cui la politologa americana prende le distanze dal duo Pogge-Beitz, è quella di una prospettiva "federalista cosmopolitica" che, pur avendo implicazioni dal punto di vista della redistribuzione, prende le distanze da un "redistribuzionismo globale" più radicale, nei confronti del quale Benhabib nutre almeno tre obiezioni che lei stessa definisce: a) "epistemica", b) "ermeneutica" e c) "democratica".

4.3.4 - Le obiezioni al redistribuzionismo globale per una prospettiva federalista cosmopolitica

a) *Obiezione epistemica*

In merito alla **prima obiezione di carattere "epistemico"** Seyla Benhabib si concentra sul fatto che il "Principio di differenza" è da considerarsi un *criterio* di giudizio e non "un manuale per la politica" né tantomeno "una mappa per la riforma delle istituzioni" (Benhabib 2006, pp. 85-

[1173] «... Si libera completamente del modello a due fasi e afferma che l'unica posizione da prendere in considerazione è una singola posizione originaria globale, che include tutti gli individui». (Mia la trad.) [Stoian V., *Global or National Justice? An Analysis of Pogge's and Buchanan's Reply to Rawls's* Law of Peoples, in Public Reason, Vol. 4, n. 1-2 (2012), p. 143 (pp. 139-147)]. Il riferimento di Stoian è tratto da: Pogge T. W., *Realizing Rawls*, op. cit., p. 245.

[1174] Centrale per Pogge è il sistema di un ordine globale nel quale tutti i governi nazionali partecipano, insieme alle istituzioni internazionali e sovranazionali (come l'ONU, UE, NATO, WTO, Banca Mondiale, FMI). Per mostrare come questo ordine mondiale globale genera ingiustizie Pogge presenta tre argomenti che si rifanno a tre diversi filoni del pensiero politico occidentale. In primo luogo, c'è una *condivisione* delle istituzioni (*shared institutions*) perché gli stati sono *interconnessi* attraverso una rete globale di scambi di mercato e diplomatici (*States are interconnected through a global network of market trade and diplomacy*). L'imposizione di un ordine istituzionale globale produce inevitabilmente una povertà diffusa e privazioni dei diritti umani (Pogge 1989, pp. 199-201). In secondo luogo, non c'è una compensazione delle esclusioni (*uncompensated exclusion*) in quanto, come nel caso del petrolio, pochi godono delle ricchezze che da questo derivano mentre la maggioranza rimane completamente esclusa da questi guadagni (Ivi, pp. 201-203). In terzo luogo c'è da mettere in evidenza una storia di violenza (*violent history*) quella legata alla colonizzazione caratterizzata dall'oppressione e dalla schiavitù di intere popolazioni. Questo processo storico è stato pervaso da massicce ingiustizie e persecuzioni (Ivi, pp. 203-204). Pogge conclude che la povertà nei paesi in via di sviluppo non è scollegata dal nostro benessere. L'ordine globale esistente, e le ingiustizie che questo genera, finisce per danneggiare proprio la parte più debole del pianeta violando i loro diritti umani fondamentali. Per una sintesi su queste argomentazioni di Pogge si veda: Pierik R., *Book Reviews*, in Leiden Journal of International Law, Vol. 17, n. 3 (2004), pp. 631-635].

86). È invece un criterio etico-normativo, che non può essere trasformato in un semplice strumento teorico per le istituzioni economiche. Secondo Benhabib nell'ambito della finzione epistemologica del "velo di ignoranza", che costringe tutti gli attori sociali alla stesso livello (come nell'interazione discorsiva) in una logica di eguaglianza e pari dignità, è il "Principio di differenza" che mantiene il legame con la realtà e tutela i meno avvantaggiati non destinandoli al *sacrificio*.

Seppur esista una difficoltà oggettiva nel voler applicare tale principio oltre i confini nazionali, dal momento che è difficile trovare un criterio universale e unanimemente riconosciuto per stabilire coloro che devono essere considerati *i più svantaggiati*, l'argomentazione di Benhabib mira, costantemente, a conciliare «il processo di decisione democratica con le politiche redistributive»[1175]. Pertanto, anche all'interno di una teoria della giustizia globale, sarà possibile far emergere una sfera pubblica di opinione e di scambio dialogico (propria delle società democratiche) attraverso cui definire chi sono "i meno avvantaggiati" anche a livello internazionale.

Benhabib, contraria ad ammettere un principio redistributivo globale *sic et simpliciter*, tende, nelle sue analisi, a far prevalere la priorità dell'autogoverno democratico sulla redistribuzione internazionale delle risorse inserendo tale rivendicazione all'interno di un modello di democrazia deliberativa.

Al contrario di Rawls, secondo il quale il discorso sulla giustizia ha senso solamente entro i confini di una società che corrisponde a uno Stato-nazione e non si possono estendere a livello internazionale i principi della giustizia che valgono a livello nazionale, Benhabib tenta di far conciliare una giustizia economica tra i popoli con «la compatibilità di un tale principio con l'autogoverno democratico»[1176], non essendo la sua argomentazione *assolutamente antiredistribuzionista*. Anche se, come ritiene Francesco Fistetti (Università degli Studi di Bari),

> «postulare una correlazione reciproca tra i criteri di giustizia globale e le forme di una democrazia deliberativa, come fa la Benhabib, significa, in ultima analisi, ricadere nel generico dovere di "assistenza" invocato da Rawls in *La legge dei popoli*»[1177],

riteniamo che nelle tre obiezioni al redistribuzionismo globale (epistemica, ermeneutica e democratica) riemerga con forza la sua convinzione che anche sul piano dei rapporti

[1175] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 87, nota 14.

[1176] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 84. Si veda anche la nostra domanda n. 3 nell'intervista del 28 giugno 2014.

[1177] Fistetti F., *Giustizia sociale, giustizia globale e obbligo del dono*, in De Simone A., Accarino B. (a cura di), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi Editore, Perugia 2007, p. 596 (pp. 561-608); disponibile anche on-line all'indirizzo: http://www.journaldumauss.net/spip.php?article159. Nella stessa pubblicazione curata da De Simone-Accarino si vedano anche i saggi di: a) Marramao G., *Passato e futuro dei Diritti Umani. Dall"ordine posthobbesiano" al cosmopolitismo della differenza*, pp. 545-558; b) Fitzi G., *Comunità e società nella crisi di legittimazione dello Stato nazionale*, pp. 133-157; c) Pirni A., *La globalizzazione della differenza, tra etiche e diritti*, pp. 609-646.

internazionali tra paesi ricchi e paesi poveri si deve affermare il principio dell'etica del discorso attraverso il *criterio del consenso dei partecipanti* che è il criterio normativo di base su cui si fonda la democrazia deliberativa[1178]. Di fronte ad un "oggetto epistemico e morale" così complesso - riflette Benhabib - come il sistema economico mondiale «è preferibile fissare obiettivi globali generali sui quali sia possibile raccogliere un consenso democratico»[1179]. Il *principio di differenza* non dovrebbe essere esteso all'economia mondiale al solo fine di ridurre semplicemente le diseguaglianze (attraverso la sua politica "radicalmente distributiva"), ma deve avere come obiettivo principale un percorso normativo perché ormai il tentativo di ridurre la fame nel mondo, la mortalità infantile, l'analfabetismo e le morti per malnutrizione e per mancanza di cure sanitarie, sono diventati obiettivi comuni della comunità mondiale[1180]. Tale cambio di prospettiva dovrebbe mutare il fine della redistribuzione delle risorse su scala globale, e avviare una riforma politica (e più democratica) del governo degli organismi sovranazionali come la Banca mondiale e il Fondo monetario internazionale. La redistribuzione delle ricchezze e delle risorse grazie al sostegno allo sviluppo è solo uno dei modi perché tali obiettivi vengano raggiunti. Ci sono infatti altri progetti di sviluppo sostenibile come quello promosso dell'economista bengalese Muhammad Yunus[1181] che affronta il problema della giustizia globale da un punto di vista molto pratico. Yunus infatti considera il sostegno alle persone che si trovano in una condizione di miseria così urgente che non c'è tempo di aspettare che le organizzazioni e le istituzioni economiche internazionali si trasformino. Egli critica infatti il sistema degli aiuti internazionali, che finiscono per arricchire solamente i funzionari del Paese donatore e una *élite* di politici e di pochi ricchi imprenditori

[1178] Cfr. Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, op. cit., pp. ... (Cap. IV. sulla democrazia deliberativa e suoi presupposti di etica del discorso).

[1179] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 85.

[1180] Quasi 18 milioni di esseri umani muoiono ogni anno per malattie che si possono prevenire, curare o trattare; di questi, 9, 2 milioni sono bambini [Fonte: www.unicef.org. Ma siamo ancora lontano dall'Obiettivo del Millennio di una riduzione di due terzi del tasso di mortalità infantile entro il 2015]. La malnutrizione rappresenta il principale rischio per la salute in tutto il mondo, superiore ad Aids, malaria e tubercolosi messe insieme; a livello mondiale le persone denutrite sono 925 milioni [Fonte: www. wfp.org.]. Un miliardo di persone non ha accesso all'acqua potabile; più di due miliardi e mezzo non hanno accesso a servizi igienico-sanitari [Fonte: www. worldbank.org/water. Ogni giorno 6.000 bambini muoiono per malattie associate a servizi igienico-sanitari inadeguati, scarsa igiene e acqua non potabile]; inoltre quasi un miliardo di adulti è analfabeta [www.unesco.org.]. Sembrerebbe esserci un divario incolmabile tra gli intenti della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* e questa situazione: «Ogni individuo ha il diritto ad un tenore di vita sufficiente a garantire la salute e il benessere proprio e della sua famiglia, con particolare riguardo all'alimentazione, al vestiario, all'abitazione, e alle cure mediche e ai servizi sociali necessari [...]. La maternità e l'infanzia hanno diritto a speciali cure ed assistenza» (art. 25). Chiunque deve avere accesso a un diritto umano perché indispensabile per la vita personale e il progresso della società. Come osserva Pogge "I diritti umani rappresentano i criteri di una giustizia minima" [Cfr. Pogge T. W., *World Poverty and Human Rights - Cosmopolitan Responsabilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge (2^ Ed.) 2008 (1^ Ed. 2002); trad. it. (a cura di L. Caranti), *Povertà mondiale e diritti umani - Responsabilità e riforme cosmopolite*; Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 61-68].

[1181] Muhammad Yunus (economista e banchiere bengalese) è l'ideatore del "microcredito moderno", ovvero di un sistema di piccoli prestiti destinati ad imprenditori troppo poveri per ottenere credito dai circuiti bancari tradizionali. Per questo impegno e i risultati ottenuti ha vinto il premio Nobel per la pace 2006. Ha fondato la Grameen Bank che ha diretto dal 1983 al 2011.

nel Paese ricevente; nel migliore dei casi, i finanziamenti sono utilizzati per la costruzione di opere imponenti, che non servono a migliorare realmente le condizioni di vita dei poveri, soprattutto di quelli che abitano nelle zone rurali e nelle *bidonville*[1182].

La proposta rivoluzionaria di Yunus è quella di riorganizzare completamente la rete di distribuzione degli aiuti economici, in maniera tale da aggirare i governi centrali e permettere che il denaro arrivi direttamente alle persone svantaggiate ed in particolare nelle mani delle donne[1183]. Col il Progetto Grameen (1977), successivamente (1983) diventato Banca Grameen (*Banca del villaggio*)[1184], oltre 12 milioni di persone in Bangladesh (il 10% della popolazione) hanno accesso a servizi finanziari e in 58 Paesi sono stati avviati Programmi di microcredito[1185].

Yunus ritiene che, quando si discute dello sviluppo economico di un Paese,

> «lo sviluppo si dovrà intendere come un cambiamento concreto della situazione economica della metà più povera di una popolazione, misurando tale cambiamento in base al reddito reale per abitante»[1186].

Il fine del Progetto Grameen è proprio questo: i vantaggi per l'intera società si possono ottenere anche all'interno di una economia capitalistica. La Banca Grameen rientra in quel «settore

[1182] Ad esempio il Bangladesh, pur avendo ricevuto dal 1972 trenta miliardi di dollari di aiuti stranieri, subisce ancora una povertà strutturale testimoniata dalla malnutrizione (che colpisce il 40% della popolazione), dall'analfabetismo (90%); e dall'alta incidenza di malaria e altre malattie tropicali.

[1183] Notevoli sono state per Yunus le difficoltà incontrate quando ha dovuto presentare il progetto Grameen alle donne. Infatti in Bangladesh le donne non possono parlare con uomini che non siano parenti stretti o mariti, quindi quando Yunus ha dovuto parlare da solo con loro è stato costretto a farlo rimanendo da solo in un'altra stanza perché non le vedesse (secondo l'usanza musulmana della *purdah*); oppure doveva farsi aiutare da un intermediario di sesso femminile. Ma la scelta di investire sulle donne è stata dettata dal fatto che sono considerate più responsabili dei mariti nella gestione dell'economia familiare e nell'educazione dei figli, infatti il 94% dei clienti sono donne. Affidare il denaro alle donne vuol dire dare loro l'opportunità di ricoprire un ruolo attivo all'interno della famiglia, in un paese dove sono state considerate per secoli cittadini di seconda classe e relegate in casa. Ciò ha favorito la loro emancipazione (rafforzata anche dalla solidarietà che ha coinvolto tutte le donne del gruppo) e, non ultimo, un maggiore rispetto da parte degli uomini.

[1184] Fondata nel 1976 la Grameen Bank è la prima banca che concede prestiti ai più poveri basando la sua politica non sulla tradizionale garanzia della solvibilità ma sulla fiducia. Fino a oggi la Grameen Bank ha erogato più di 5 miliardi di dollari ad oltre 5 milioni di richiedenti. Per garantirne il rimborso, la banca si serve di *gruppi di solidarietà*: piccoli gruppi destinatari del finanziamento, i cui membri si sostengono vicendevolmente negli sforzi di progresso economico individuale e si impegnano, attraverso lo spirito solidale, nel rimborso del prestito. Nel 1982 gli obiettivi sociali di Grameen furono trasfusi in una carta d'intenti, detta delle "Sedici risoluzioni", che viene ancora proposta a tutti i membri. Tra i più importanti abbiamo: «Ripareremo le nostre case e cercheremo quanto prima di costruirne di nuove (punto 3). Faremo in modo di non avere troppi figli, limiteremo le nostre spese, ci cureremo della nostra salute (punto 6). Educheremo i nostri figli (punto 7). Sorveglieremo la pulizia dei nostri figli e dell'ambiente in cui viviamo (punto 8). Rifiuteremo la pratica del matrimonio tra bambini (punto 11)». [Yunus M., *Vers un monde sans pauvreté*, Éditions Jean-Claude Lattès, Paris 1997; trad. it (E. Dornetti), *Il banchiere dei poveri*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 111-112].

[1185] La Banca, solo a persone molto povere riunite in piccoli gruppi, presta denaro, a tassi agevolati. Il primo membro del gruppo riceve un piccolo prestito, che dovrà restituire entro una data scadenza; se lo restituisce, il secondo membro del gruppo avrà diritto ad ottenere il prestito successivo (e così via), altrimenti il meccanismo si ferma. In tal modo, coloro i quali sono esclusi dai tradizionali istituti di credito hanno la possibilità di avviare una piccola attività imprenditoriale, che migliorerà stabilmente le loro condizioni di vita, facendoli uscire dal circolo vizioso dell'usura e della miseria. Inoltre, essi possono usare parte del denaro per acquistare beni e servizi prodotti da altre persone, alimentando così l'economia del villaggio. Il risultato è sorprendente: metà dei clienti arrivano a superare la soglia della povertà entro dieci anni; e il tasso di recupero crediti è superiore al 98%. I clienti di Grameen ne sono anche gli azionisti, tranne una piccola quota di azioni detenuta dal governo.

[1186] Yunus M., *Il banchiere dei poveri*, op. cit., p. 28.

privato guidato dall'impegno sociale»[1187]. Inoltre, all'opposto del settore "no-profit", tale progetto ha il vantaggio di non dover raccogliere fondi, dal momento che tutto il profitto viene reinvestito nella stessa azienda per autofinanziarsi, ma anche per espandersi e migliorare la qualità del servizio (gli investitori non percepiscono dividendi dall'impresa). Da un lato Yunus auspica che lo stato, con apposite leggi, vari misure idonee a far intraprendere alle piccole imprese questo progetto, dall'altro ritiene che il suo contributo debba essere minimo, dal momento che:

> «il settore pubblico non è stato all'altezza dei suoi compiti, e malgrado i nostri sforzi è sempre meno vitale. La burocrazia generata dall'assistenzialismo, le protezioni economiche e politiche, la corruzione, la mancanza di trasparenza l'hanno messo completamente fuori gioco»[1188].

Il libero mercato, per l'economista bengalese, è il terreno fertile per alimentare il dinamismo e la creatività degli individui, i quali, in definitiva, sono la vera soluzione del problema della povertà globale.

b) *Obiezione ermeneutica*

L'obiezione ermeneutica di Benhabib si sofferma sostanzialmente sulla difficoltà di estendere il "principio di differenza" a livello mondiale e prende le mosse dalla sua interpretazione (ermeneutica)[1189] della posizione originaria di Rawls che pone, ma non risolve adeguatamente, il problema morale. La sua principale critica al contrattualismo di Rawls è basata sulla distinzione tra l'altro generalizzato (*generalized other*) e l'altro concreto (*concrete other*)[1190].

Per Benhabib il vantaggio dell'etica comunicativa consiste nel partire da una situazione dialogica reale (non ipotetica come quella suggerita da Rawls), dove gli attori morali comunicano gli uni con gli altri, senza limitazioni informative[1191] e di tipo argomentativo razionale. Se l'*altro* fosse distinto dal *sé*, scomparirebbe dietro il *velo di ignoranza* di Rawls dal momento che:

> «tutti i criteri significativi per l'individuazione del sé sarebbero celati dietro il velo. In questa prospettiva, non saremmo chiamati a rovesciare le nostre prospettive morali e a ragionare dal punto di vista dell'altro, poiché il sé e l'altro diventerebbero identici, e ogni ragionamento valido per sé varrebbe per chiunque altro»[1192].

[1187] Ibidem.

[1188] Ivi, p. 213.

[1189] Cfr. Benhabib S., *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press/Blackwell Publishers, Cambridge-Oxford 1992, pp. 164-170, dove l'autrice aveva già discusso questo tema. Più in generale, in *Situating the Self*, Benhabib ha tentato una risposta ad una domanda cruciale: cosa è rimasto e cosa è stato definitivamente superato delle teorie universalistiche morali e politiche?

[1190] Sulla distinzione tra *generalized other* e *concrete other* di Benhabib si veda il nostro § 2.4 nel Cap. II del presente lavoro.

[1191] L'etica del discorso, così come è intesa da Benhabib, prevede che, contrariamente ad Habermas, non ci siano pregiudizi sulle caratteristiche morali dell'individuo ammesso a partecipare al discorso, perché solo quando non vengono imposte restrizioni a priori sulla situazione dialogica è possibile garantire all'*altro* di essere percepito in tutta la sua concreta individualità.

[1192] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 86.

Lo stesso problema si pone quindi quando si decide di applicare il "principio di differenza" oltre i confini nazionali: come si può avere un giudizio chiaro e certo su chi deve essere ritenuto il membro "meno avvantaggiato" della società? Al di là della mole di dati empirici attraverso cui misurare la distribuzione del reddito, i livelli di educazione, l'aspettativa di vita e altre valutazioni complesse, secondo Benhabib non si può prendere in considerazione il solo criterio economico ma vanno valutati altri giudizi anche di carattere politico e politico-economico. L'applicazione del "principio di differenza" (secondo il quale le *disuguaglianze economiche e sociali devono andare a vantaggio dei meno avvantaggiati*)[1193] presume un livello di consenso così ampio su problemi politici ed economici tanto controversi che, come nel caso dell'obiezione epistemica, per Benhabib la ricerca di un modello condiviso, finalizzato alla misurazione del benessere, è auspicabile a livello di ogni singolo paese e istituzione democratica piuttosto che a livello globale. La ragione per la quale la filosofa di Yale predilige concentrarsi sulle singole democrazie è dettata dal fatto che, a differenza del contesto globale, all'interno delle singole

---

È interessante come già in *Situating the Self* l'autrice aveva osservato: «All they really can know under conditions of the "veil of ignorance" is that it is reasonable to assume that each and every one would have certain very general interests, for example in the securing of a certain standard of material well-being with dignity. Rawls then asks us to imagine what distribution of material goods it would be most rational and reasonable to choose under the circumstances if we did not know who we were, what our talents and abilities, class, gender and race, etc., would be». («Tutto quello che, nelle condizioni del velo d'ignoranza, è possibile conoscere è che è ragionevole presumere che tutti e ciascuno avrebbero determinati interessi molto generali, come per esempio nella sicurezza di godere degnamente di un certo livello di benessere materiale. Rawls poi ci chiede di immaginare cosa potrebbe essere e come si possa realizzare la distribuzione dei beni materiali e se non avessimo saputo chi eravamo, quali le nostre capacità e i nostri talenti, la classe sociale, il genere e la razza, ecc., magari sarebbero state prese decisioni più razionali e ragionevoli e condizionate dalle circostanze»). (Mia la trad.) [Benhabib S., *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, op. cit., p. 166].

[1193] In *A Theory of Justice* (1971) la concezione della **giustizia come equità,** è argomentata, da Rawls, sulla base e sul principio delle pari opportunità dalla quale discendono: l'idea della persona in quanto essere umano libero ed eguale agli altri, quella della società intesa come un sistema di collaborazione rivolto al mutuo vantaggio e quella dei **due principi di giustizia**, attraverso i quali si possono affermare le libertà fondamentali di ciascuno e possono essere distribuiti oneri e benefici della cooperazione sociale.

I due principi di giustizia devono assicurare:

a) il massimo progetto di libertà individuale per ciascuno, compatibilmente con lo stesso progetto di libertà individuale previsto per gli altri;

b) (1) pari opportunità, (2) le disuguaglianze economiche e sociali devono andare a vantaggio dei meno avvantaggiati, secondo il *principio di differenza*.

Secondo Francesco Fistetti, all'interno del *Principio di differenza*, che prescrive: a) che le ineguaglianze economiche e sociali siano organizzate in modo da accordare ai meno favoriti la prospettiva migliore, b) che le funzioni e le cariche di autorità e di potere risultino accessibili a tutti, la priorità è di quest'ultima clausola (o *clausola dell'equa eguaglianza delle chances*) sulla prima. Pertanto «sia il primo *Principio dell'eguale libertà* (ad ogni individuo va assicurato il diritto al più esteso sistema possibile di libertà fondamentali eguali per tutti compatibile con lo stesso sistema per gli altri), sia la clausola dell'*equa eguaglianza delle chances* sono dei princìpi di giustizia politica. Entrambi vietano da un lato ogni violazione dei diritti sull'altare utilitaristico della più grande "felicità" – utilità o *welfare* che sia – del "maggior numero" e dall'altro la riduzione dell'accordo sui princìpi di giustizia ad un puro e semplice *bargaining* economico. Nessun incremento di benessere (di reddito, di risorse, di "beni primari") può essere legittimamente scambiato con una diminuzione o con la perdita delle libertà di base. All'interno di questo primato critico-normativo della giustizia politica su quella economica e sociale Rawls colloca il Principio di Differenza in senso proprio (la parte *a* del Principio di Differenza), incaricato di sceverare le ineguaglianze *giuste* dalle ineguaglianze *ingiuste*. In altre parole - conclude il filosofo barese - le vittime (in questo caso, i meno favoriti) non possono essere sacrificate sull'altare di un qualche presunto bene comune». [Fistetti F., *Giustizia sociale, giustizia globale e obbligo del dono*, op. cit., p. 603].

società democratiche è possibile: a) stabilire più facilmente chi realmente ha bisogno di sostegno attraverso una discussione che coinvolga la sfera pubblica; b) strutturare una linea di intervento politico comune che definisca obiettivi e responsabilità in modo tale da misurare e rimodulare un'equa politica redistributiva; c) prefissare alcuni punti che devono rappresentare una convergenza democratica al fine di trovare una meta comune nelle diverse concezioni di eguaglianza.

In questa direzione le istituzioni e gli organismi internazionali come Fondo Monetario Internazionale, la Banca Mondiale e l'Agenzia per lo Sviluppo Internazionale dovrebbero iniziare ad avere dei vincoli democratici visto che sempre più stanno assumendo funzioni di governo a livello mondiale.

c) *Obiezione democratica*

Una forte convergenza epistemica ed ermeneutica potrebbe contribuire all'attuazione del principio di giustizia redistributiva che però deve essere guidato e gestito da un governo (o autorità globale) cui devono essere concessi pieni poteri esecutivi. Ma anche per i globalisti, che sono stretti tra le rivendicazioni di una politica democratica e l'ambizione di un'eguaglianza globale, non è facile perseguire il sogno di un governo mondiale perché - come scrive Beitz -

> «some function must be fulfilled to make possible the implementation of global principles, but these functions need not be fulfilled through mechanisms like those familiar in domestic society»[1194].

Inoltre, pur distinguendo le responsabilità e i principi morali (*moral principles*) della giustizia redistributiva dalle organizzazioni internazionali che si occupano di giustizia globale, Beitz continua a credere che, per un'equa distribuzione delle ricchezze, non sia possibile continuare a voler semplicemente traslare il modello e i processi della società nazionale alle istituzioni internazionali perché «the institutional framework of international relations is less capable of bringing about the shifts in the distribution of wealth and power required by the global difference principle»[1195].

Anche Pogge nel tentare una soluzione a questo dilemma propone una sorta di "rimodellamento delle unità politiche" (*reshaping of political units*), in particolare il filosofo di Yale propone un sistema "multistrato" (*multilayered scheme*) che deve essere raggiunto gradualmente perché richiede un moderato accentramento e, allo stesso tempo, un movimento di decentramento che va a rafforzare le unità politiche che sono al di sopra e al di sotto del

---

[1194] «Alcune funzioni devono essere soddisfatte affinchè si possa realizzare un principio di giustizia globale, ma queste funzioni non possono essere soddisfatte attraverso meccanismi simili a quelli messi in atto nelle società democratiche nazionali». (Mia la trad.) [Beitz C. R., *Political theory and international relations*, op. cit., p. 157].

[1195] «... All'interno del quadro istituzionale delle relazioni internazionali è più difficile riuscire a provocare quei cambiamenti che andrebbero a influenzare positivamente sia la distribuzione della ricchezza, sia l'incidenza del principio di differenza a livello globale» (Mia la trad.) [Ivi, p. 158].

livello statale (*political units above and below the level of the state*) [Pogge 1992, p. 69]. Il problema è che nella maggior parte dei casi tali unità politiche (che devono differenziarsi sia dallo Stato che da organismi quali quelli regionali e provinciali):

> «will have to be created, and so we need some ideas about how the geographical shape of new political units is to be determined. Or, seeing that there is considerable dissatisfaction about even the geographical shape of existing political units, we should ask more broadly: what principles ought to govern the geographical separation of political units on any level?»[1196].

In particolare Pogge in *Cosmopolitanism and Sovereignty* (1992) cerca una soluzione che riesca a trovare un punto di incontro tra gli organismi internazionali (che non hanno ancora avviato un reale processo di democratizzazione) e le singole società democratiche e come entrambe queste istituzioni si pongono di fronte ai nuovi processi politici e quanto sono intenzionate ad assicurare i diritti umani. Secondo il filosofo di Yale, da un lato, ci si deve domandare se non sarebbe più utile, al fine di dare pieno compimento ai diritti umani, trasferire il processo decisionale "verso l'alto" (*upward*) in modo tale da rendere il processo politico delle unità più piccole (*smaller units*) più soggetto alla regolamentazione e revisione di unità politiche più inclusive (*more inclusive units*)[1197]. Ciò permetterebbe all'unità politica più grande (*larger units*), al fine di tutelare i diritti umani, di esigere una revisione o l'annullamento delle decisioni politiche prese. Non è da escludere che nella regolamentazione di questi processi da parte dell'unità politica più grande non vengano comunque violati i diritti umani (si veda il caso del *Land* dello Schleswig-Holstein)[1198] sia ribaltando le decisioni dell'unità politica più piccola a scapito dei diritti umani, sia imponendo a queste di adottare decisioni che li violino direttamente. Dall'altro lato Pogge si chiede se invece non sarebbe più utile ribaltare questa situazione e avviare un processo di "decentralizzazione" (*move in the direction of decentralization*): se si accerta che i processi decisionali dell'unità più grande sono antidemocratici e inaffidabili, allora potrebbe essere un guadagno, al fine di rispettare i diritti umani, trasferire più potere decisionale "verso il basso" (*downward*) alle unità più piccole in modo che:

[1196] «... dovranno essere create, e quindi abbiamo bisogno di alcune idee su quale debba essere e come determinare una possibile conformazione geografica di nuove unità politiche. Oppure, visto che vi è una notevole insoddisfazione circa anche la forma geografica di unità politiche già esistenti, dovremmo chiederci, più in generale: quali sono i principi che dovrebbero disciplinare una separazione geografica delle singole unità politiche a qualsiasi livello?» (Mia la trad.) [Pogge T. W., *Cosmopolitanism and sovereignty*, in Ethics, Vol. 103, n. 1 (1992), p. 69 (pp. 48-75)].

[1197] Cfr. Pogge T. W., *Cosmopolitanism and Sovereignty*, op. cit., p. 67. A tal proposito Pogge ricorda la situazione negli Stati Uniti, dove le corti federali potrebbero certamente verificare se le leggi e le decisioni a livello statale concordano con i superiori requisiti federali, ma non possono verificare se queste sono consone ai sovrani requisiti dello stesso Stato. [Cfr. ibidem, nota 30].

[1198] Il Parlamento dello Schleswig-Holstein si oppone alla decisione della Corte Federale tedesca e afferma che né il "principio di democrazia", espresso dagli articoli 20 e 28 della Legge fondamentale tedesca (*tutto il potere dello stato deriva dal popolo*), né la definizione di popolo (il popolo è l'unico depositario dell'autorità) potevano precludere il diritto degli stranieri a partecipare alle elezioni così come aveva stabilito la Corte.

> «such an authority might, for example, allow provincial governments, on human rights grounds, to block the application of national laws in their province»[1199].

Ferma la convinzione di Benhabib che la giustizia socio-economica non può prescindere dall'esercizio della libertà e dal principio di autodeterminazione democratica, il confronto con i due filosofi globalisti, rafforza anche la sua idea che «i dilemmi ermeneutici sollevati dal principio di differenza possono essere affrontati, anche se non interamente risolti, solo in un contesto democratico»[1200], sono infatti gli stessi stati democratici che hanno stabilito quali debbano essere le priorità economiche e la ricaduta che queste possono avere sui problemi interni di giustizia sociale ed economica.

Nell'obiezione democratica Benhabib riassume il suo dissenso[1201] con i globalisti. Questo non verte sul fatto che si sia o meno d'accordo sulla necessità che per esserci un'eguaglianza democratica dei cittadini vi debba essere un'eguaglianza socio-economica, ma sul problema che nel mettere in atto i diritti socio-economici qual è il confine della contrapposizione democratica? I processi democratici non possono essere racchiusi all'interno di schemi redistributivi perché godere ed essere titolari di questi diritti è un aspetto decisivo del significato epistemologico di cittadinanza. Inoltre, e questo ci pare essere l'apporto di novità di Benhabib in questo dibattito, dato che all'interno della comunità globale (la società civile mondiale) troviamo una molteplicità di associazioni, organizzazioni, istituzioni che comunicano e sono tra loro interdipendenti, «una pratica di governo stratificata nella comunità mondiale può ridurre la rigida contrapposizione tra aspirazioni globali e autodeterminazione locale»[1202] e inaugurare una prassi di *trasparenza e responsabilità pubblica* degli indirizzi democratici che, secondo Benhabib, vanno estesi alle Organizzazioni Internazionali (FMI, Organizzazione Mondiale del

[1199] «Tale autorità potrebbe, ad esempio, consentire ai governi provinciali, di bloccare l'applicazione delle legislazioni nazionali nella loro provincia perché non rispettano i diritti umani». (Mia la trad.) [Ivi, p. 68].

[1200] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 88.

[1201] A nostro parere in questa fase della sua esposizione Benhabib mette in evidenza anche alcuni punti di contatto che l'avvicinano ai globalisti ed in particolar modo a Beitz: a) entrambi sono continuamente stretti nel dilemma tra le rivendicazioni di una politica democratica e l'ambizione di un'eguaglianza globale nel quale non è facile perseguire il sogno di un governo mondiale. Determinate funzioni hanno bisogno di essere messe in atto affinchè si possa realizzare il principio di giustizia globale, ma non attraverso meccanismi simili a quelli condotti nelle società democratiche nazionali che seguono priorità economiche a parte perché devono riflettere esigenze di carattere economico-sociale interne; b) Beitz pur credendo ad un'equa distribuzione delle ricchezze, non intende voler semplicemente traslare il modello e i processi della società nazionale alle istituzioni internazionali perché all'interno del quadro internazionale non è facile provocare quei cambiamenti che finirebbero per influenzare positivamente sia la distribuzione della ricchezza, sia l'incidenza del principio di differenza a livello globale. Tale posizione ci induce a credere che, così come per Benhabib, anche per Beitz, nella complessa interdipendenza tra giustizia e democrazia si deve partire dal processo decisionale democratico interno allo stato prima di avviare una riflessione sul governo mondiale. Attraverso l'effettivo esercizio di diritti che mirano ad una cittadinanza democratica «i cittadini possono raggiungere un'eguale condizione di libertà solo a patto di accedere a (e godere di) un insieme di diritti e facoltà giuridiche che sono fondamentali per condurre vite degne e autonome». [Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 88].

[1202] Ivi, p. 89.

Commercio[1203], Agenzia internazionale per lo Sviluppo[1204]). Chiaramente la *democratizzazione di questi organismi* seppur auspicabile non sarebbe ancora sufficiente a diminuire le profonde diseguaglianze esistenti a livello globale, è necessario attivare altre forme di cooperazione economica tra istituzioni e reti di commercio locali al fine di promuovere uno sviluppo sostenibile e solidale e riuscire così nell'impresa di mediare tra le rivendicazioni e gli interessi transnazionali e le esigenze delle realtà locali. Se, pertanto, vedessimo l'economia mondiale come

> «costituita da molteplici strati di *governance*, cooperazione e coordinamento, la questione diventa quella di mediare tra tali livelli in modo da creare una maggiore convergenza su alcuni standard condivisi per lo sradicamento della povertà»[1205].

4.3.5 - Conclusioni

Così come all'interno delle istituzioni e del contesto giuridico-normativo, anche nel quadro dell'economia mondiale e della redistribuzione delle ricchezze, Benhabib vede la possibilità di mettere in atto forme di *iterazione democratica* sollecitate non esclusivamente da "estranei" alla comunità (vedi le ragazze islamiche coinvolte nell'*affaire du foulard* in Francia) ma da protagonisti appartenenti a contesti stratificati (*multi-layered spaces*) e complessi di *governance*. Intese come dialoghi *morali e politici*, nelle iterazioni democratiche «le norme e i principi

[1203] «Da quando è stata istituita nel 1995, l'Organizzazione mondiale del commercio (OMC) ha svolto un ruolo importante nella creazione di un sistema commerciale internazionale fondato su un insieme di regole. L'OMC succede all'Accordo generale sulle tariffe e sul commercio (GATT) del 1947. In parte grazie al suo sistema di risoluzione delle controversie, l'OMC ha reso il commercio internazionale più equo e meno propenso a misure di ritorsione unilaterali. In un mondo sempre più multipolare, tuttavia, l'obiettivo di creare un sistema commerciale multilaterale fondato su un insieme di regole comuni si è dimostrato difficile da raggiungere. [...]. Il Parlamento europeo ha sempre svolto un ruolo importante nel controllo dell'attività dell'OMC, sia in modo diretto sia attraverso la Conferenza parlamentare sull'OMC, che è organizzata congiuntamente dall'Unione Interparlamentare (UIP) e dal Parlamento stesso. Il ruolo del Parlamento europeo per quanto concerne il controllo della politica commerciale è cresciuto da quando, nel 2009, è entrato in vigore il trattato di Lisbona». [Bendini R., *L'Unione Europea e l'Organizzazione Mondiale del Commercio*, 2013, p. 1; disponibile on-line all'indirizzo: http://www.europarl.europa.eu/ftu/pdf/it/FTU_6.2.2.pdf].

[1204] L'Agenzia internazionale per lo sviluppo (*International Development Association* - IDA), fondata nel 1960, è un istituto della Banca Mondiale; aiuta i paesi in via di sviluppo a ridurre la povertà mediante prestiti senza interessi e donazioni. Supporta programmi non aventi un immediato fine economico come la lotta all'AIDS, l'istruzione giovanile e femminile, l'assistenza statale ai poveri ecc. I paesi assistiti dall'IDA generalmente non hanno alcuna possibilità di accedere ad altri finanziamenti sui mercati internazionali dei capitali o presso banche commerciali.
La Banca Mondiale (World Bank - WB) con sede a Washington comprende due istituzioni internazionali: la Banca Internazionale per la Ricostruzione e lo Sviluppo (BIRS) e l'Agenzia Internazionale per lo Sviluppo (AID o IDA), create per lottare contro la povertà e per organizzare aiuti e finanziamenti agli stati in difficoltà. La sua sede è a Washington D.C.; il presidente è eletto per cinque anni dal consiglio di amministrazione della banca. Fa parte delle istituzioni specializzate dell'Organizzazione delle Nazioni Unite. La banca mondiale è stata creata il 27 dicembre 1945 con il nome *Banca internazionale per la ricostruzione e lo sviluppo*, dopo la firma dell'accordo di Bretton Woods, tra il 1° e il 22 luglio 1944. Il 9 maggio 1947 approvò il suo primo prestito, che è stato concesso alla Francia per $250 milioni (in termini di valore attuale, questo è il più grande prestito della Banca). La Banca Mondiale è stata creata principalmente per aiutare Europa e Giappone nella loro ricostruzione dopo la seconda guerra mondiale, ma con il movimento della decolonizzazione degli anni sessanta, i paesi da finanziare sono aumentati e gli aiuti sono stati indirizzati prevalentemente per lo sviluppo economico dei paesi dell'Africa, dell'Asia e dell'America Latina.

[1205] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 90.

globali vengono riacquisiti e reiterati da corpi costituenti di grandezza variabile, in una serie di conversazioni e interazioni interconnesse»[1206]. Tale modo di procedere all'interno delle democrazie potrebbe diventare una linea guida anche per i problemi di giustizia globale.

Nel concludere sentiamo di poter affermare che, a parere di Benhabib, nell'ampia prospettiva della giustizia globale (compresa la redistribuzione delle ricchezze) i processi iterativi, per quanto potrebbero apparire confusi (e certamente sono imprevedibili), possono portare a risultati concreti (vedi il caso del *Land* dello Schleswig-Holstein in Germania) che vanno ben al di là di quelli assicurati dagli organismi internazionali i quali, guidati da principi redistributivi globali, non vengono ancora supportati da credenziali democratiche affidabili.

Come osserva giustamente Ian Shapiro (Yale University), ripreso dalla nostra autrice di riferimento, rispetto alla "redistribuzione internazionale" la ricerca di una giustizia globale non è da contrapporsi ad una *governance* democratica[1207], anzi, sono proprio i principi di una giustizia democratica a sollecitare questi meccanismi iterativi *intrecciati e interconnessi* che, nel coinvolgere le istituzioni, permettono l'apertura ad un cosmopolitismo federale così come lo intende Benhabib[1208]. Non escludendosi a vicenda, le agenzie e le norme del diritto internazionale con i principi e gli atti di una singola istituzione democratica, i principi cosmopoliti iniziano a farsi strada nella cultura giuridica e politico-economica delle singole comunità. Un esempio dell'espressione più chiara di tali norme cosmopolite è rintracciabile nell'evoluzione del principio di cittadinanza: agli individui i diritti sono riconosciuti non più in virtù della loro identità culturale ma della loro residenza sul territorio della comunità statale.

Concludendo vogliamo sottolineare come i temi della giustizia globale e della redistribuzione egualitaria delle risorse sono strettamente connessi con le problematiche delle migrazioni causate da motivazioni di carattere economico.

In *Democratic Exclusions and Democratic Iterations* (2007) Benhabib, ritornando a riflettere sullo sviluppo di un programma di giustizia globale (*global justice schemes developed*), afferma che:

> «I remain more convinced than ever that what is required is not only a redistribution of resources but in the first place a restructuring of the institutions of the world economy, both at the formal and informal levels, such that poor countries of the world can be helped to develop sustainable economies and participate in the world economy under fair conditions of trade»[1209].

[1206] Ibidem.

[1207] Cfr. Shapiro I., *Democratic justice*, Yale University Press, New Haven 1999, p. 235.

[1208] Sul cosmopolitismo federale di Benhabib si veda Eadem, *I diritti degli altri*, op. cit., in particolare il Cap. V - *Iterazioni democratiche*, pp. 137-169 e il nostro § *3.2.1 - Iterazioni democratiche e processi "giusgenerativi": un nuovo cosmopolitismo*.

[1209] «Rimango sempre più convinta che ciò che è primariamente richiesto non è solo una ridistribuzione delle risorse, ma in primo luogo una ristrutturazione delle istituzioni dell'economia mondiale, sia a livello formale che informale, in modo che i paesi poveri del mondo possono essere aiutati a sviluppare un'economia sostenibile e

E non sarà certo l'auspicato "dividendo delle risorse globali" (*global resource dividend*) di Pogge[1210], né tantomeno la priorità data allo sviluppo sostenibile (rivendicata da Amartya Sen e Muhammad Yunus)[1211] a evitare il diritto di migrazioni o impedire a migliaia di rifugiati e richiedenti asilo (anche per motivi economici) di attraversare le frontiere. Tali problemi, ridistribuzione delle ricchezze e migrazione sono interconnessi e si muovono lungo sentieri normativi distinti ma sempre paralleli. Concordando con Rainer Bauböck, il quale sostiene che l'apertura delle frontiere incide non tanto sulla riduzione delle diseguaglianze quanto nella crescente libertà umana[1212], Benhabib precisa che mentre l'autogoverno democratico può prevedere una demarcazione della sua giurisdizione, allo stesso tempo, non deve impedire il flusso delle popolazioni attraverso le frontiere sia in entrata che in uscita[1213].

Se quindi gli individui (e non i popoli) sono gli attori della scena mondiale, al contrario di Pogge e Beitz, Benhabib sostiene che le rivendicazioni di diritti migratori non possono essere fatti rientrare all'interno delle rivendicazioni di giustizia distributiva perché i programmi della redistribuzione globale potrebbero pregiudicare il risultato di processi democratici di opinione e di formazione della volontà insiti all'interno delle pratiche di democrazia deliberativa e le procedure di iterazione democratica. In ogni caso, a parte le differenze che in questa nostra breve riflessione abbiamo cercato di evidenziare, ciò che accomuna il pensiero di Rawls, Pogge, Beitz e Benhabib è certamente il fatto che tutti condividono l'impegno per una "visione globalista" della giustizia.

partecipare all'economia mondiale in condizioni commerciali di equo scambio». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic exclusions and democratic iterations - Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism*, in European Journal of Political Theory, Vol. 6, n. 4 (2007), p. 454].

[1210] Sul tema del *global resource dividend* si vedano in particolare due saggi di Thomas Pogge: a) Pogge T. W., *Eradicating Systemic Poverty - Brief for a Global Resources Dividend*, in Journal of Human Development, Vol. 2 (2001), pp. 59-77; b) T. Pogge, *World Poverty and Human Rights - Cosmopolitan Responsabilities and Reforms*, op. cit.

[1211] Cfr. Sen A., *Development as Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1999; trad. it., *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano 2000; Yunus M., *Vers un monde sans pauvreté*, Éditions Jean-Claude Lattès, Paris 1997; trad. it (E. Dornetti), *Il banchiere dei poveri*, Feltrinelli, Milano 2008.

[1212] Cfr. Bauböck R., (1994) *Transnational Citizenship - Membership and Rights in International Migration*, Edward Elgar Publishing, Aldershot 1994.

[1213] Cfr. Benhabib S., *Democratic exclusions and democratic iterations*, op. cit., p. 448.

4.4 - Michael Walzer: un confronto sul "declino della cittadinanza"

4.4.1 - L'assolutismo del sovrano democratico nello stabilire le condizioni del primo ingresso degli immigrati

Attraverso il confronto con Michael Walzer (Institute for Advanced Study - Princeton), Benhabib definisce la terza parte della sua risposta alla domanda iniziale posta nel § 4.2.1: **se si parte dall'idea che i movimenti migratori fanno, da sempre, parte della storia dell'umanità, come si può applicare il diritto cosmopolitico in un contesto di stati sovrani che, seppur interdipendenti tra loro, tendono a chiudersi per limitare i flussi e mantenere la loro coesione culturale?**

Il diritto di appartenenza è, in senso morale, un diritto umano, ma è anche un diritto giuridico nella misura in cui viene "incorporato" all'interno delle istituzioni e delle costituzioni statali per mezzo di provvedimenti correlati alla cittadinanza e alla naturalizzazione. Contro la prospettiva globalista si sono mossi per lo più i comunitaristi (*cultural-communitarian*) e gli studiosi che Benhabib definisce "repubblicani civici" (*civic-republican*)[1214] o "liberalnazionalisti"[1215]. Questi studiosi ritengono che i cosmopoliti non prendano in considerazione, nelle loro analisi, il *legame speciale* che tiene uniti gli individui e che li fa sentire "popolo" con una propria patria e radici comuni. Le migrazioni di massa e la crescente "porosità dei confini" mina la coesione culturale e l'integrità delle stesse istituzioni democratiche perché come sostengono i *cultural-communitarian* (come Michael Walzer in *Sfere di giustizia* - 1983) «democracies are built on

[1214] Tra questi Benhabib inserisce anche Michael Walzer: «Michael Walzer and other thinkers in the civic-republican tradition are wrong in their attempt to segregate political from civic identities». («Michael Walzer e altri pensatori della tradizione civico-repubblicana sbagliano nel loro tentativo di distinguere in maniera netta l'identità politica dall'identità civile») (Mia la trad.) [Benhabib S., *Dismantling the Leviathan*, op. cit., p. 26]. Ma il filosofo di Princeton non accetta questa collocazione così perentoria: «The first thing that I have to say, though it is of importance only to me, is that I am not now and never have been a "civic republican"». («La prima cosa che ho da dire, anche se è importante solo per la mia persona, è che io non sono e non lo sono mai stato un "repubblicano civico"»). (Mia la trad.) [Walzer M., *In response - Support for modesty and the nation-state*, in The Responsive Community, Vol. 11, n. 2 (2001), p. 28)].

[1215] Sul dibattito tra Benhabib, Walzer e i difensori di comunitaristi e repubblicani si vedano i saggi apparsi sulla Rivista "The Responsive Community" tra la primavera e l'autunno del 2001: a) Benhabib S., *Dismantling the Leviathan - Citizen and State in a Global World*, in The Responsive Community, Vol. 11, n. 2 (2001), pp. 14-27; b) Michael Walzer risponde alla filosofa di Yale nello stesso numero della Rivista: Walzer M., *In response: Support for modesty and the nation-state*, in The Responsive Community, Vol. 11, n. 2 (2001), pp. 28-31; c) Nel numero successivo della stessa Rivista (Volume 11, n. 3, Estate 2001) altri due studiosi, Richard Dagger (Arizona State University) e Noah M. J. Pickus (Duke University), commentano e criticano il saggio di Benhabib: Dagger R., *A republican-liberal's perspective*, in The Responsive Community, Volume 11, n. 3 (2001), pp. 90-92; Pickus N. M. J., *Citizenship and commitment*, in The Responsive Community, Volume 11, n. 3 (2001), pp. 93-95; d) Nell'autunno dello stesso anno Benhabib replica a Walzer e Pickus in: Benhabib S., *Ungrounded Fears: American Intellectuals and the Spectre of European Harmonization - A Response to Michael Walzer and Noah M. J. Pickus*, in The Responsive Community, Volume 11, n. 4 (2001), pp. 85-91. Benhabib tornerà, a più riprese nei suoi lavori, a discutere del rapporto tra cosmopolitismo federale, comunitaristi e repubblicani civici. Si vedano ad esempio: a) Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations - Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism*, in European Journal of Political Theory, Vol. 6, n. 4 (2007), pp. 445–462; b) Benhabib S., *Transformations of Citizenship: The Case of Contemporary Europe*, in Government and opposition - An International Journal of Comparative Politics, Vol. 37, n. 4 (2002), pp. 439-465.

ethical communities that share ties of language, memory and culture»[1216]. Questi mettono anche in guardia dal pericolo che tali diversità possano essere cancellate all'interno di uno stato globale che rischia di indebolire le "radici della libertà democratica" (*the roots of democratic freedoms*). Per comunitaristi e repubblicani civici i principi che costituiscono una democrazia sono legati al comune carattere dei valori etici e, lo stesso istituto della cittadinanza[1217], verrebbe sminuito e perderebbe di significato se non rimane all'interno di una comunità delimitata (*bounded communities*), infatti, osserva Benhabib:

> «too much and too frequent immigration, they argue, not only strains the absorptive capacities of democracies, but 'devalues' citizenship by making the political bonds increasingly thinner, until the polity is transformed into a community of strangers. Civic republicans defend bounded democracies not only because they want to protect the diversity of cultural communities, but because they want to protect the value of democratic citizenship itself»[1218].

Gli studiosi del "declino della cittadinanza", come li definisce la nostra autrice, (Benhabib 2006, p. 59) considerano il *principio* di appartenenza ad una società politica o culturale non una diversa espressione per interpretare la giustizia distributiva[1219] ma una caratteristica fondamentale

[1216] «Le democrazie sono costruite sulle comunità etiche che condividono al loro interno la lingua, la memoria storica e la cultura» (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic exclusions and democratic iterations - Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism*, in European Journal of Political Theory, Vol. 6, n. 4 (2007), p. 447].

[1217] Benhabib nei suoi scritti prende spesso in considerazione la realtà della Comunità europea sia per i suoi aspetti positivi che per le sue contraddizioni interne. In particolare all'interno dell'Unione europea è più palese, rispetto ad altre realtà comunitarie, la frammentazione e la trasformazione della cittadinanza: «If we stop viewing the state as the privileged apex of a form of collective identity but instead view it as a "union of unions," then citizenship should also be understood as a form of collective identity that is mediated in and through the institutions of civil society. In the European context, this means that foreigners' claims to citizenship in a political entity are established not through some hierarchical decision from above, but because individuals show themselves to be worthy of membership in civil society through the exercise of certain abilities and the fulfillment of certain conditions». («Se anziché vedere lo Stato come l'apice privilegiato di una forma di identità collettiva e lo intendiamo invece come una "unione cooperativa", la cittadinanza finirebbe per essere intesa come una forma di identità collettiva mediata dalle istituzioni della società civile. Nell'ambito del contesto europeo ciò significa che le richieste degli stranieri ad ottenere il diritto di cittadinanza, all'interno di una singola entità politica, non sono assecondate grazie ad una qualche forma di decisione gerarchica proveniente dall'alto, ma perché gli individui si dimostrano degni di appartenere a quella società civile attraverso l'esercizio di determinate abilità e l'adempimento di determinate condizioni»). (Mia la trad.) [Benhabib S., *Dismantling the Leviathan - Citizen and State in a Global World*, op. cit., p. 23].

[1218] «Troppe e troppo frequenti immigrazioni, essi sostengono [comunitaristi e repubblicani civici, n.d.t.], non solo logorano le capacità di assorbimento delle democrazie, ma "svalutano" la cittadinanza tanto da rendere i legami politici sempre più fragili, sino a trasformare il sistema politico in una comunità di stranieri. I repubblicani civici difendono le società democratiche delimitate da confini non solo perché vogliono proteggere la diversità delle singole comunità culturali, ma anche perché vogliono proteggere il valore stesso della cittadinanza democratica» (Mia la trad.) [Ivi, p. 448].

[1219] Il concetto di giustizia distributiva implica, per Michael Walzer, una comunità chiusa che scambia e condivide i *beni sociali* solo al suo interno. Così il filosofo americano in *Sfere di giustizia*: «L'idea di giustizia distributiva presuppone un mondo delimitato in cui abbiano luogo delle distribuzioni; un gruppo di persone che spartiscono, scambino e condividano beni sociali prima di tutto fra di loro. [...] questo mondo è la comunità politica, i cui membri si distribuiscono il potere fra di loro evitando, se possono, di dividerlo con chiunque altro. Quando pensiamo alla giustizia distributiva pensiamo a città o paesi indipendenti, capaci di darsi da sé degli schemi, giusti o ingiusti, di spartizione e di scambio; [...]. **Il bene più importante che distribuiamo fra di noi è l'appartenenza (*membership*) alla comunità, e ciò che facciamo a tale riguardo determina tutte le nostre altre scelte distributive**

per l'*autodeterminazione* di una determinata comunità. La filosofa di Yale accetta sia tale punto di vista, che il dato di fatto della trasformazione della cittadinanza all'interno del mondo globalizzato, ma rifiuta la motivazione che questi studiosi, Michael Walzer in testa, ritengono sia alla base di questo cambiamento, vale a dire l'immigrazione. Pur accettando che l'istituto della cittadinanza è "frammentato" (*disaggregated citizenship*) e che la sovranità statale è messa continuamente a dura prova[1220] con un fondato allarme per l'autogoverno democratico, Benhabib reputa che:

> «gli sviluppi istituzionali dei diritti di cittadinanza nel mondo contemporaneo siano molto più complessi e sfaccettati di quanto i comunitaristi e i sostenitori del declino della cittadinanza vorrebbero farci credere»[1221].

Michael Walzer, pur rimproverando agli stessi teorici del declino della cittadinanza l'errore di confondere i confini della comunità etica (alla quale per cultura gli individui sono intrinsecamente legati) con quelli del sistema politico democratico (dal quale non si è dipendenti allo stesso grado), non si discosta dal difendere l'importanza dei confini soprattutto in entrata: «la limitazione dell'entrata serve a difendere la libertà, il benessere, la politica e la cultura di un gruppo di persone legate l'una all'altra e alla loro vita in comune»[1222]. In *Dismantling the Leviathan - Citizen and State in a Global World* (2001), Benhabib si pone l'obiettivo di prendere in esame le obiezioni alla de-territorializzazione politica (*political deterritorialization*) espressi dai repubblicani civici. Se la cittadinanza comporta l'appartenenza a una comunità limitata, e se il diritto all'autodeterminazione dei confini e all'identità di tale comunità è considerata fondamentale per la democrazia, costoro imputano alla globalizzazione politica la responsabilità di minacciare la cittadinanza democratica:

> «I want to illustrate that these fears are exaggerated empirically and that, philosophically, civic republicans like Michael Walzer are wrong to conflate the boundaries of the ethical community, which is inherently culture-bound, with those of the democratic polity, *which is not culture-bound in the same manner and to the same degree*»[1223].

[...]. Gli uomini e le donne che non appartengono a nessuna comunità sono persone senza stato». [Walzer M., *Sfere di giustizia*, op. cit., p. 41].

[1220] «... Sub-national as well as supra-national spaces for democratic attachments and agency are emerging in the contemporary world, and they need to be advanced with, rather than in lieu of, existing polities». («... spazi locali così come spazi sovranazionali si stanno aprendo nel mondo contemporaneo e agenzie e istituzioni democratiche hanno bisogno di affermarsi al posto dei vecchi sistemi politici esistenti»). (Mia la trad.) [Benhabib S., *Just Membership in a Global Community*, in «Macalester Civic Forum», Vol. 1, n. 1 (2007), p. 46].

[1221] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 59.

[1222] Walzer M., *Spheres of justice - A defense of pluralism and equality*, Basic Books Publishers, New York 1983; trad. it., *Sfere di giustizia*, Feltrinelli Editore, Milano 1987, p. 49.

[1223] «Voglio dimostrare che tali timori sono esagerati empiricamente e che, da un punto di vista filosofico, i repubblicani civici come Michael Walzer, sbagliano quando **confondono i confini della comunità etica, la quale è strettamente legata alla cultura, con quelli del sistema politico democratico, *che non è legato alla cultura alla stessa maniera e misura***». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Dismantling the Leviathan - Citizen and State in a Global World*, in The Responsive Community, Vol. 11, n. 2 (2001), p. 17]. Su quest'ultima affermazione si veda il commento, in difesa di Walzer, di Richard Dagger (University of Richmond - Virginia - USA) che, nell'estate del 2001, in *A republican-liberal's perspective*, risponde all'articolo di Benhabib, *Dismantling the leviathan*, (Primavera 2001).

Seppur partendo da piani epistemologici e tradizioni diverse, gli autori che Benhabib definisce comunitaristi, repubblicani civici, liberalnazionalisti e socialdemocratici[1224], hanno in comune due caratteristiche: a) convergono tutti nel credere che il declino dello Stato-Nazione (sia che si voglia far dipendere dalla globalizzazione economica, sia dall'affermazione e rivendicazione massiccia di diritti umani internazionali) finisca per avere come conseguenza un inesorabile svilimento della cittadinanza sia come istituzione normativa che come pratica quotidiana; b) dal momento che la cittadinanza sussiste se è inserita all'interno di una comunità ben delimitata e, il diritto a definire i propri confini, così come la propria identità, sono fondamentali per la democrazia, la globalizzazione economico-finanziaria, secondo questi filosofi, finirebbe per comprometterla. L'immigrazione, quando è consentita, vale solo per quegli stranieri che hanno caratteristiche simili ai cittadini del paese ospitante o potrebbero, potenzialmente diventare *cittadini modello*[1225]. La "scuola del declino della cittadinanza" - secondo Benhabib - sbaglia nel ritenere che le cause della "trasformazione della cittadinanza" siano da rintracciare nel

Dagger afferma che il saggio della studiosa di Yale è condivisibile se letto in un'ottica liberal-repubblicana nella misura in cui insiste sull'importanza dei diritti umani e per quanto riguarda l'espansione della partecipazione politica, ma va criticato quando accusa di "repubblicanesimo civico" il pensiero di Michael Walzer: «... her criticism of civic republicanism is misdirected. Her target is "civic republicans like Michael Walzer," who "conflate the boundaries of the ethical community, which is inherently culturebound, with those of the *democratic polity, which is not culture-bound in the same manner and to the same degree*" [...]. If this statement accurately reflects Walzer's views, then he was surely right to protest, in his response to Benhabib's essay, that he is no civic republican» («... La sua critica del repubblicanesimo civico va in una direzione sbagliata. Il suo obiettivo è un "repubblicano civico come Michael Walzer", il quale "confonde i confini della comunità etica, che è strettamente legata alla cultura, con quelli del *sistema politico democratico, che non è legato alla cultura allo stesso modo e misura*" [...]. Se tale affermazione riflette accuratamente l'opinione di Walzer, allora lui ha sicuramente diritto a protestare, nella sua risposta al saggio di Benhabib [nell'articolo: *In response: support for modesty and the nation-state* (2001), N.d.T.], affermando che certamente egli non è un repubblicano civico»). (Mia la trad.) [Dagger R., *A republican-liberal's perspective*, in The Responsive Community, Vol. 11, n. 3 (2001), p. 90 (pp. 90-92)].

[1224] Si vedano i saggi di: a) Sandel M., *Democracy's discontent - America in search of a public philosophy*, Belknap Press, Cambridge 1996; b) Hobsbawm E., *The future of the state*, in Development and Change, Vol. 27, n. 2 (1996), pp. 267-278; c) Jacobson D., *Rights across Borders: Immigration and the Decline of Citizenship*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1996; d) dello stesso Michael Walzer: *Spheres of justice - A defense of pluralism and equality*, Basic Books Publishers, New York 1983, e *In response - Support for modesty and the nation-state*, in The Responsive Community, Vol. 11, n. 2 (2001), pp. 28-31.

[1225] Qui Benhabib fa riferimento al saggio di Bonnie Honig (Brown University - Providence - Rhode Island): *Democracy and the foreigner* (Princeton University Press, Princeton 2001) dove l'autrice mira a rivalutare il concetto di "estraneità" all'interno della politica democratica. In particolare vuole tentare una "rifondazione" della comunità democratica invertendo il punto di vista del problema: non più come trattare con gli stranieri, ma quali possono essere i vantaggi che la condizione di "estraneità" di questi individui può recare alla comunità accogliente. Attraverso questa strategia si sovvertono le opposizioni binarie tradizionali quali la contestazione contro il consenso, l'essere straniero contro l'essere familiare, la presa di posizione e decisione contro la deliberazione, o lo scontro tra la normalità e l'eccezione (argomento questo particolarmente affrontato in *Emergency Politics - Paradox, Law, Democracy* (Princeton University Press, Princeton 2009). In tutti i suoi lavori Bonnie Honig tenta di ribaltare i termini dei problemi già noti al fine di indagare una nuova prospettiva che apporti nuovi contributi alla teoria politica. Già nel 1994 con *Political Theory and the Displacement of Politics* (Cornell University Press, Cornell 1993) la Honig era stata premiata dalla Foundations of Political Thought per le sue critiche alla politica democratica convenzionale e alla concezione consensuale della democrazia: ella ripensa alla relazione stabilita tra politica e teoria politica e tenta di esplorare una politica alternativa che considera le negatività di ordine politico come un'opportunità nella quali rivalutare le libertà democratiche e individuali (il saggio aveva ricevuto il premio come miglior libro sulla teoria politica).

fenomeno di liberalizzazione che ha permesso a migliaia di individui, coinvolti nella mobilità mondiale, l'accesso a diritti di appartenenza. Per l'autrice di Yale non solo le migrazioni e la porosità dei confini non sono la causa di queste trasformazioni all'interno delle democrazie contemporanee (e quindi non sono la causa del declino della cittadinanza)[1226], ma sono la conseguenza di stravolgimenti globali che interessano l'economia, la tenuta sociale e la cultura e che minacciano anche le istituzioni politiche nazionali. Pertanto il

> «malessere generale non può essere attribuito interamente ai migranti, ai rifugiati e ai richiedenti asilo; né appare corretto descrivere i migranti come agenti passivi e apolitici, semplicemente sballottati dalle forze del mercato globale. Esistono nuove modalità di agency politica, che stanno emergendo nel mezzo delle forme di dissoluzione o frammentazione dei diritti di cittadinanza anche da parte di chi non possiede una piena appartenenza»[1227].

I teorici del *declino della cittadinanza* (*decline of state authority*) sottovalutano l'affermarsi di queste nuove modalità che stanno cambiando lo stesso significato della cittadinanza. **I due pilastri dello stato liberal-democratico sono, per Benhabib, i principi dei diritti umani e le rivendicazioni di sovranità**, pertanto i "confini porosi" (*porous borders*), attraverso un percorso trasparente e coerente costituzionalmente, permettono il passaggio da un primo ingresso alla piena ammissione ad un'appartenenza civile e politica (*transition from first admittance to civil and then political membership*)[1228], e consentono di implementare pratiche di integrazione politica che dovranno rispettare la fluidità del sottile confine tra cittadini e stranieri e tra appartenenti alla comunità nazionale ed estranei ad essa.

Nella sua risposta (Primavera 2001) a *Dismantling the Leviathan* (2001), le obiezioni di Walzer si concentrano su un preciso punto: Benhabib aveva messo in dubbio che le trasformazioni istituzionali della cittadinanza, in particolare in Europa, potessero diventare la causa di una "disgregazione" (*disaggregation*) della cittadinanza e che la globalizzazione fosse in grado di compromettere la sopravvivenza dello Stato-nazione[1229]. La politologa di Yale ritiene che, anche

---

[1226] Questo processo ha cause tanto interne quanto esterne: per quanto riguarda le prime si pensi alla crisi dei partiti nazionali, l'astensione dal voto, la mancanza di fiducia nei partiti tradizionali e l'adesione a partiti di protesta di massa, il fenomeno crescente di una politica sempre più mediatica e distaccata dalla realtà e dalle persone; le seconde sono connesse alla globalizzazione dei mercati economici e finanziari, delle merci, del lavoro, del turismo che non possono essere fermati.

[1227] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 93.

[1228] Benhabib S., *Dismantling the Leviathan*, op. cit., p. 26.

[1229] «I raised issues posed by this new situation through an analysis of the paradoxes and tensions in democratic nation-states. Michael Walzer and Noah Pickus raised objections in the pages of this journal to my empirical as well as normative claims, often confusing the first with the second. For example, I argued – empirically - that globalization undermines the effectiveness of the nation-state in sustaining territorial dominion, administrative control, a more or less homogeneous cultural identity, and democratic legitimacy». («Ho presentato questioni poste da questa nuova situazione attraverso l'analisi dei paradossi e delle tensioni interne alle democrazie degli Stati-nazione. Michael Walzer e Noah Pickus hanno sollevato obiezioni nelle pagine di questa stessa Rivista [Walzer, Volume 11, n. 2; Pickus, Volume 11, n. 3 - N. d. T.] sia per quanto riguarda le mie rivendicazioni empiriche che le mie affermazioni di tipo normativo, confondendo spesso le prime con le seconde. Ad esempio, ho sostenuto - in

se per Walzer lo Stato-nazione rimane ancora uno strumento fondamentale per la politica democratica, non può, da solo, affrontare e resistere all'onda d'urto di tali cambiamenti globali. Il fatto che tale modello possa rimanere nel tempo uno strumento della politica democratica, dipenderà dalle nuove risposte istituzionali e normative "ad un presente in rapida evoluzione" (*to a rapidly changing present*):

> «I am not an enemy of the nation-state; I am not rejoicing at its historical *Aufhebung* (sublation). Rather, accepting that current global trends in economics, technology, armament, tourism, etc. are weakening this structure, I am asking what normative principles should govern our future thinking about practices of political membership and citizenship»[1230].

Se allora l'appartenenza politica non è che un aspetto della teoria della cittadinanza (*political membership is but one aspect of a theory of citizenship*) e implica processi istituzionali che riguardano l'accesso e l'acquisizione dello *status* di cittadinanza e norme che devono incorporare stranieri, immigrati e richiedenti asilo all'interno di sistemi politici già collaudati, Benhabib si domanda: «What should be the normative principles of democratic membership in a world of increasingly deterritorialized politics?»[1231]. Il problema della "disgregazione della cittadinanza" che comincia a intravedersi nelle società liberali, dove i principi che sono propri dell'identità di appartenenza (senso della collettività, diritti e benefici sociali, diritti politici e doveri istituzionali) sono confusi, rischia di approdare in un ulteriore paradosso in quanto vengono riconosciuti:

---

maniera empirica - che la globalizzazione indebolisce l'efficacia dello Stato-nazione: nell'ambito del suo dominio territoriale, per quanto riguarda il controllo amministrativo, l'identità culturale (che rischia di diventare più o meno omogenea) e, infine, pregiudica la sua legittimità democratica»). (Mia la trad.) [Benhabib S., *Ungrounded Fears: American Intellectuals and the Spectre of European Harmonization - A Response to Michael Walzer and Noah M. J. Pickus*, in The Responsive Community, Vol. 11, n. 4 (2001), pp. 85-86]. Si veda l'interessante pubblicazione curata da Noah M. Jedidiah Pickus, *Immigration and Citizenship in the Twenty-first Century*, dove storici, politologi e giuristi affrontano il tema della revisione storica del diritto di immigrazione e naturalizzazione negli Stati Uniti, del valore della cittadinanza e della normativa che regola la doppia cittadinanza. Come gli americani affrontano questi problemi, si domandano questi studiosi, e come si sviluppa il dibattito sul multiculturalismo, i diritti civili e le identità nazionali. E ancora: i nuovi arrivati sono considerati intrusi o concittadini con i quali condividere un destino comune? [Pickus N. M. J. (a cura di), *Immigration and Citizenship in the Twenty-first Century*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham-Oxford, 1998].

[1230] «Io non sono una nemica dello Stato-nazione, e non gioisco per la sua storica *Aufhebung* (sublimazione). Piuttosto, accettando che le attuali tendenze globali in campo economico, tecnologico, turistico, degli armamenti, ecc. stanno indebolendo questa struttura, mi chiedo quali principi normativi dovrebbero essere messi in atto per governare il nostro futuro tenendo presente pratiche di appartenenza politica e di cittadinanza». (Mia la trad.) [Ivi, p. 86].
Quest'affermazione di Benhabib è la sua risposta alla critica che Walzer aveva messo in evidenza in *In response - Support for modesty and the nation-state* (2001): «Her own argument is for a "disaggregation" of the constituent elements of republican citizenship». («La sua più profonda argomentazione è quella relativa ad una "disgregazione" degli elementi costitutivi della cittadinanza repubblicana»). (Mia la trad.) [Walzer M., *In response - Support for modesty and the nation-state*, op. cit., p. 28].

[1231] «Quali dovrebbero essere i principi normativi di appartenenza democratica in un mondo dove la politica è sempre più "deterritorializzata"?». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Dismantling the Leviathan*, op. cit., p. 15].

> «political rights without being a national, as in the case of the EU; more commonly, though, one has social rights and benefits, in virtue of being a foreign worker, without either sharing in collective identity or having the privileges of political membership»[1232].

Il pericolo - conclude Benhabib - è quello di una "**permanente estranietà**" (*permanent alienage*), vale a dire, la creazione di un gruppo sociale al quale, seppur siano stati riconosciuti diritti di proprietà e specifici della società civile, non è dato di avere accesso all'appartenenza politica.

4.4.2 - Michael Walzer: la conservazione della coesione culturale e il diritto a limitare i flussi

Le democrazie liberali sono edificate sulla "tensione" tra le rivendicazioni dei diritti umani e il principio di sovranità. Ciò condiziona l'*autodefinizione* e l'*autocostituzione* di qualsiasi sistema politico. Michael Walzer nell'affrontare i problemi dell'appartenenza, congiunti alle teorie democratiche e della giustizia, ragiona sul paradosso della legittimità democratica senza prendere in considerazione le norme sui diritti umani. Questi, insieme all'autodeterminazione collettiva, costituiscono quello che la nostra politologa definisce il "duplice vincolo" o "dilemma costitutivo" (*constitutive dilemma*) sul quale si fonda il paradosso democratico:

> «I highlighted the 'constitutive dilemma' at the heart of liberal democracies between sovereign self-determination claims to control the quality and quantity of the movement of peoples across state boundaries versus adherence to universal human rights principles»[1233].

Sebbene il suo obiettivo è stato sempre quello di conciliare il "socialismo democratico" con le idee del liberalismo, Walzer, sul tema dell'immigrazione rimane fedele alla sua visione "comunitaria" e ritiene che la filosofia politica debba essere radicata sia alla cultura che alla tradizione politica di una determinata società. Pertanto il controllo della qualità e della quantità dei flussi deve rimanere una prerogativa del popolo democratico che rimane sovrano in questo tipo di scelte e non deve essere condizionato da imposizioni esterne come possono essere gli obblighi provenienti dai diritti umani universali. Infatti sono i membri della comunità politica che:

> «hanno il diritto collettivo di plasmare la popolazione residente. Questo diritto è soggetto al doppio controllo [...]: il significato dell'appartenenza per i membri attuali e il principio dell'aiuto reciproco. Partendo da questi presupposti, è probabile che fra i residenti di certi paesi, in certi periodi, ci siano degli allogeni di vario tipo. Costoro [...] possono rivendicare, nella comunità in cui ora vivono, la cittadinanza e i diritti politici? La residenza porta con sé la cittadinanza? Esiste in realtà un secondo processo di

[1232] «... Diritti politici senza essere cittadini, vedi il caso dell'Unione Europea; anche se più frequentemente capita che si hanno diritti e benefici sociali, per il fatto di essere un lavoratore straniero, senza né condividere un'identità collettiva, né avere il privilegio di un'appartenenza politica». (Mia la trad.) [Ivi, p. 22].

[1233] «Ho messo in evidenza il "dilemma costitutivo" che sta al cuore delle democrazie liberali tra l'autodeterminazione sovrana nel rivendicare e controllare la qualità e la quantità dei flussi migratori attraverso i confini di stato, e l'adesione ai principi dei diritti umani universali». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic exclusions and democratic iterations*, op. cit., p. 446].

> ammissione, detto "naturalizzazione", di cui dobbiamo ancora stabilire quali siano i criteri più appropriati; ma vorrei sottolineare che qui è in gioco la cittadinanza, non (tranne che nel senso legale del termine) la nazionalità»[1234].

Pertanto dal momento che gli immigrati, all'interno del paese ospitante, non possono continuare a mantenere la condizione di "stranieri", secondo Walzer il problema potrebbe avere due vie d'uscita: a) mettere sullo stesso piano sia gli immigrati che i residenti e far così valere anche per i primi ciò che per consuetudine vale per i secondi, concedendo loro la cittadinanza; b) la responsabilità di una singola comunità politica nei confronti di rifugiati e richiedenti asilo potrebbe tradursi in aiuti internazionali allo sviluppo che si possono rivelare una soluzione più efficace della "liberalizzazione" delle frontiere. Inoltre attraverso questa seconda soluzione - secondo Walzer - sarebbero soddisfatti gli obblighi morali dei paesi industrializzati.

Rimane il dilemma di fondo del filosofo americano: la **conservazione della coesione culturale**. Se anche le singole comunità tentassero di percorrere questa strada i continui arrivi e l'intreccio di culture e religioni diverse metterebbero a dura prova tale coesione. Solo la "**chiusura**" può tutelare la particolarità delle culture e dei singoli gruppi, e solo la "chiusura" può preservare alcune caratteristiche tipiche di una comunità e che ha nella stabilità il suo punto di forza. Se tale particolarità «è un valore, come sembra che credano quasi tutti [...], allora si deve permettere che ci sia una chiusura da qualche parte; a un certo livello di organizzazione politica deve concretarsi qualcosa di simile ad uno stato sovrano che si arroghi l'autorità di creare una propria politica di ammissione, di controllare e a volte di frenare il flusso immigratorio»[1235]. Premesso che per Walzer questo controllo non vale per l'emigrazione in uscita, egli a più riprese sottolinea il rischio di una permanente estraneità (*permanent alienage*) per coloro coinvolti nei movimenti in entrata:

> «I argue in *Spheres of Justice* that, in democratic nation-states, resident aliens, guest workers, and any other groups that fit into the old Athenian category of the *metic* should be put as quickly as possible on the road to full citizenship»[1236].

La posizione di Walzer appare contradditoria: da un lato difende tenacemente **il principio di autodeterminazione di una comunità e la sua necessaria coesione culturale**, dall'altro apre alla cittadinanza per i residenti stranieri e i lavoratori ospiti ai quali ritiene giusto concedere,

---

[1234] Walzer M., *Sfere di giustizia*, op. cit., p. 61.
[1235] Ivi, p. 49.
[1236] «Sostengo in *Sfere di giustizia* che, negli Stati-nazione democratici, gli stranieri residenti, i lavoratori ospiti e tutti coloro che fanno parte di gruppi che rientrano nell'antica categoria ateniese dei *meticci*, dovrebbero essere messi al più presto sulla strada della piena cittadinanza». (Mia la trad.) [Walzer M., *In response - Support for modesty and the nation-state*, in The Responsive Community, Vol. 11, n. 2 (2001), p. 29].

contrapponendosi a Benhabib[1237] (che nelle sue analisi prende ad esempio la situazione degli stati europei), il diritto di voto non solo alle elezioni locali ma anche nelle consultazioni nazionali:

> «Since, in most European countries, all the crucial decisions are made nationally, not locally, the most important pre-citizenship rights are probably those of political and economic organization. Allowing new immigrants to vote in municipal elections would be a useful reform, but it is more crucial that they be able to bargain collectively and participate freely in social movements»[1238].

Come prima osservazione va rilevato che il diritto alla cittadinanza è riservato ad un *certo tipo* di immigrati come gli stranieri residenti da lungo tempo, i lavoratori ospiti che apportano un contributo importante all'economia del paese accogliente e i meticci[1239]. In seconda battuta va rilevato che, a giudizio di Benhabib, l'apertura di Walzer verso gli immigrati dipende da:

a) le regole per i flussi devono continuare a tener conto del principio di autodeterminazione della singola comunità:

> «accogliere realmente un gran numero di profughi è, spesso, moralmente necessario; ma il diritto di limitare questo flusso continua ad essere una caratteristica dell'autodeterminazione di una comunità. Il principio dell'aiuto reciproco può solo modificare, non stravolgere le politiche di ammissione radicate nella concezione che una particolare comunità ha di se stessa»[1240];

b) le politiche di immigrazione di Walzer non sono fondate epistemologicamente sui diritti umani ma «sulla buona volontà morale e sulla generosità politica del popolo democratico in sè»[1241] che non prevede l'adesione a principi ben definiti (vedi le Carte internazionali relative ai diritti umani). Tale disposizione politica "benevola" (*beneficence*) non solo è importante per gettare le fondamenta di una *cultura della legittimità democratica* all'interno di un sistema politico, ma potrebbe ritornare utile anche per scalfire il granitico "noi" attraverso cui Walzer sintetizza l'identità di una comunità che non ammette conflitti:

> «Walzer invokes throughout much of his work, including but not limited to *Spheres of Justice*, a "we." This "we" suggests an identity without conflict, a unity without "fissure". It

[1237] «Benhabib's actual proposals are modest. She argues, for example, that guest workers and resident aliens should be allowed to vote in local elections». («Le attuali proposte di Benhabib sono modeste. Infatti per esempio lei sostiene che i lavoratori ospiti e gli stranieri residenti dovrebbero avere il diritto di partecipare alle elezioni locali»). (Mia la trad.) [Ibidem].

[1238] «Dal momento che, nella maggior parte dei paesi europei, tutte le decisioni cruciali sono prese a livello nazionale e non locale, i più importanti diritti che coinvolgono lo *status* di pre-cittadinanza sono probabilmente quelli relativi alle organizzazioni politiche ed economiche. Permettere ai nuovi immigrati di votare alle elezioni comunali sarebbe una riforma utile, ma è più importante che essi siano in grado di negoziare collettivamente e partecipare liberamente all'interno dei movimenti sociali». (Mia la trad.) [Ibidem].

[1239] In particolare qui Walzer fa riferimento ai gruppi presenti nell'America settentrionale formatisi dall'unione dei bianchi (colonizzatori) con gli indiani autoctoni.

[1240] Walzer M., *Sfere di giustizia*, op. cit., p. 60.

[1241] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 97.

is a convenient methodological fiction, but its consequences for political argument can be invidious»[1242].

Pur non negando che un sistema politico democratico è formato da diversi gruppi e minoranze con una molteplicità di tradizioni culturali[1243], Walzer non riesce a distinguere (e su questo punto si focalizza la critica di Benhabib) tra *integrazione culturale* e *integrazione politica*[1244]. Se attraverso la prima le comunità aderiscono a valori, tradizioni e norme che assumono un significato "prescrittivo" per le loro stesse identità (*prescriptive value for their identity* - Benhabib 2001, p. 19) in quanto la non adesione potrebbe comprometterne il senso di appartenenza; l'integrazione politica permette agli attori sociali di sentirsi protagonisti di una "comunità politica funzionante" (*a functioning political community*) grazie a quelle pratiche, norme, tradizioni costituzionali e consuetudini istituzionali (*practices and rules, constitutional traditions and institutional habits* - Ivi, p. 20)[1245].

[1242] «Walzer fa riferimento in gran parte del suo lavoro, incluso ma non limitato a *Sfere di giustizia*, ad un "noi". Questo "noi" suggerisce un'identità senza conflitti, una unità senza "crepe". Seppur sia una vantaggiosa finzione metodologica, le sue conseguenze sul piano politico potrebbero essere decisamente controproducenti». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Dismantling the Leviathan*, op. cit., p. 19].

[1243] Come osserva Benhabib la stessa «cultura "nazionale" è il prodotto della contestata molteplicità di molte tradizioni, narrative e appropriazioni storiche» [Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 95]. Come già evidenziato nell'*Introduzione* a *La rivendicazione dell'identità culturale* (Benhabib 2005, pp. 17-46), la politologa americana ritiene che le tradizioni culturali «... si compongono di queste narrative di interpretazione e reinterpretazione, appropriazione e sovversione. Più una tradizione culturale è viva, maggiore sarà la contesa intorno ai suoi elementi fondamentali» [Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 95].

[1244] «... The cultural nation and the political nation are closely connected, and it seems to me that the first of these has a right to (try to) sustain the connection when and if it is actually threatened. It is that kind of limiting case that establishes the right of closure. Short of the limit, this right can be overridden by other rights». «... la nazione culturale e nazione politica sono strettamente connesse, e mi sembra che la prima di queste abbia il diritto (o almeno deve tentare) di sostenere tale rapporto quando, e se, questo fosse effettivamente minacciato. **È questo genere di caso limite che sancisce il diritto alla chiusura. Seppur limitato nel tempo tale diritto può non tener conto di altri diritti**». (Mia la trad.) [Walzer M., *In response: support for modesty and the nation-state*, op. cit., p. 30].

[1245] Si deve tener presente che il pluralismo che intende difendere Walzer è "localizzato" alla società americana e tutelare il suo carattere multietnico significa salvaguardare la sua stessa democrazia. Le singole comunità possono continuare la loro esistenza senza l'aiuto dello Stato perché hanno al loro interno le capacità di fare da sole e difendere la propria identità. Nel suo famoso articolo di critica al liberalismo *The communitarian critique of liberalism* (1990), Walzer ritiene che il «liberalismo non si contraddistingue tanto per la libertà di dar vita a dei gruppi sulla base di queste identità, quanto piuttosto per la libertà di abbandonare tali gruppi e talvolta anche le identità che stanno sotto. In una società liberale l'associazione è sempre a rischio. I confini del gruppo non sono sorvegliati; le persone vanno e vengono oppure si allontanano senz'ammettere di essersene andate. Ecco perché il liberalismo è afflitto dal problema di gente che continua a godere dei benefici dell'appartenenza e dell'identità senza più partecipare alle attività che producono quei benefici. Il comunitarismo, al contrario, è il sogno di una simile condizione». [Walzer M., *The communitarian critique of liberalism*, in Political Theory, Vol. XVIII, n. 1 (1990), pp. 6-23; trad. it. parziale, di Piazza G., *La critica comunitaria del liberalismo*, in Pasquino G. (a cura di), *Il pensiero politico - Idee, teorie, dottrine*, Vol. IV, Tomo II - *Antologia*, UTET, Torino 1999, p. 479]. La principale funzione dello Stato e della politica in generale è, pertanto, secondo Walzer, quella di «rendere giustizia agli individui; e in una società pluralista l'etnicità è semplicemente una condizione di base di questo sforzo». [Walzer M., *What It Means to Be an American*, Marsilio Publishers, New York 1992; trad. it., *Che cosa significa essere americani*, Marsilio, Venezia 1992, p. 75]. A tal proposito, come ha osservato Nadia Urbinati (Columbia University - New York), per Walzer il pluralismo non ha un valore universale tant'è che «il suo discorso è preferibilmente circoscritto alla società americana e aspira ad avere una giustificazione semplicemente storica. A prescindere da alcune regole istituzionali generali che dovrebbero essere universalmente accettate e implementate,

A parere di Benhabib il funzionamento di una comunità politica ha pertanto un duplice risvolto:

> «Not only must it be possible to run the economy, the state, and its administrative apparatus, but to do so, the legitimacy of the major societal institutions must be recognized by the community. The legal-rational authority of the modern state rests not only on administrative and economic efficiency, but also on belief in its legitimacy»[1246].

Rispetto ai valori dell'identità culturale, più marcati e certi, in quanto rispecchiano il comune sentire proprio di una comunità, i principi dell'integrazione politica sono più "astratti" e "generici" (*more abstract and more generalizable*) dal momento che ciascun paese ha una propria visione della sfera pubblica e dell'organizzazione della vita politica. All'interno delle democrazie liberali, afferma Benhabib, il fulcro attorno al quale l'integrazione politica ha qualche speranza di potersi realizzare deve far riferimento a parametri quali: «*conceptions of human and citizens' rights, constitutional traditions, and democratic practices of election and representation*»[1247]. Su questi temi, piuttosto che sulla specifica tradizione culturale, i cittadini, i residenti stranieri e gli immigrati (che rivendicano una "ri-appartenenza"), si devono confrontare e dimostrare di averne "rispetto e lealtà" (*respect and loyalty*).

Per Walzer i membri di uno stato democratico non sono in contrapposizione duale tra loro in merito ai diritti umani e morali da un lato, e come destinatari di diritti di cittadinanza e appartenenti alla sovranità democratica dall'altra. Per la definizione dell'identità del cittadino egli non affida ai diritti umani la stessa rilevanza del "rivestimento culturale" (*cultural coating*), infatti, come osserva Benhabib:

> «In his view, the dualism of universal human rights principles and the exigencies of sovereign self-determination are eliminated in favor of the right to collective self-determination»[1248].

Walzer, se da un lato non ha una visione monolitica delle identità ed elogia e propugna la neutralità delle politiche governative degli U.S.A.[1249], dall'altro continua a distinguere tra un

---

non esiste un modello democratico transnazionale. **La democrazia prende i caratteri culturali del popolo che la costruisce: per esempio, quella americana, diversamente da quella franca, è pluralista e decentrata**». [Urbinati N., *Rawls, Dworkin, Walzer e il neo-comunitarismo*, in Pasquino G. (a cura di), *Il pensiero politico - Idee, teorie, dottrine*, Vol. III, Tomo II - *Ottocento e Novecento*, UTET, Torino 1999, pp. 551-552].

[1246] «... Non solo quello di regolamentare e far funzionare l'economia, lo Stato, e il suo apparato amministrativo, ma, per poter fare tutto ciò, è necessario che ci sia anche la fiducia nella legittimità delle principali istituzioni sociali attraverso il riconoscimento dell'intera comunità. L'autorità razionale-legale dello Stato moderno non si basa solo sull'efficienza amministrativa ed economica, ma anche da quanta fiducia è posta nella sua legittimità». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Dismantling the Leviathan*, op. cit., p. 20].

[1247] «le concezioni sia dei diritti umani che di cittadinanza, le tradizioni costituzionali e le pratiche democratiche di elezione e rappresentanza politica». (Mia la trad.) [Ibidem].

[1248] «A suo giudizio, il dualismo tra i principi universali dei diritti umani e le precise esigenze di un'autodeterminazione sovrana è superato a favore del diritto di autodeterminazione collettiva». (Mia la trad.) [Ibidem].

[1249] «Perhaps the most remarkable feature of American history is the long and difficult process through which the Anglo-Americans allowed themselves to become a minority in what they surely thought was "their own" country.

concetto di cittadinanza "neutrale" (intesa come un privilegio giuridico-democratico concesso dallo stato liberale) ed una più marcata rivendicazione identitaria di tipo etno-culturale. La costruzione di una possibile identità nazionale (*nation-building*) è riposta nel tentativo, come ha osservato Will Kymlicka (Queen's University - Kingston, Ontario), di favorire le molteplici «*minoranze morali* sul proprio territorio nella cornice di una comune *societal culture*, così da assicurare quell'uguaglianza sociale e coesione politica richiesti da ogni *welfare state*»[1250].

I diritti, (quelli validi per Walzer) non sono quelli che hanno origine dalla nostra comune umanità ma quelli derivanti «da concezioni collettive dei beni sociali, e hanno un carattere locale e particolare»[1251].

Anche se siamo d'accordo con Benhabib che:

> «the precise interpretation of basic human rights and the content of citizens' rights must always be spelled out in the light of the concrete historical traditions and practices of a given society»[1252],

riteniamo altresì che tali principi non possono essere validi solo all'interno di determinate tradizioni culturali e specifiche realtà giuridiche. Infatti diritti fondamentali quali la vita, la salute e il lavoro sono sempre validi a prescindere dalla comunità di appartenenza o credo religioso e la loro efficacia trascende il singolo contesto storico-culturale (non a caso sono detti universali). Ne consegue che se tali diritti non hanno un valore prettamente contestuale ma *a context-transcending quality*, allora potranno essere rivendicati anche da coloro che inizialmente sono stati esclusi da quelle proposte "collettive dei beni sociali" (*from shared conceptions of social*

Some of them resisted; nativist agitation was sometimes fierce, but, basically, they let it happen. There were economic reasons for this, of course, and vast empty spaces to fill, but still: for long stretches of time, America's borders were not porous but, literally, open. I certainly believe that the Anglo-Americans were right to open them, and would have been wrong to close them. But that is because they were themselves immigrants. I would not expect the Danes, say, or the French, or citizens of any other long-established, territorially-based majority nation, to allow themselves to become a minority in their own country». («Forse la caratteristica più notevole della storia americana è il lungo e difficile processo attraverso il quale gli anglo- americani stessi sono diventati una minoranza all'interno di quello che pensavano fosse "il loro proprio" paese . Alcuni di loro hanno cercato di resistere; i nativi si sono ribellati talvolta in maniera anche feroce, ma, sostanzialmente, hanno lasciato che tutto accadesse. Naturalmente dietro questi eventi ci sono state ragioni economiche e vasti spazi di territorio da occupare: per lunghi periodi di tempo i confini americani non erano porosi ma letteralmente aperti. Io certamente credo che gli anglo-americani hanno giustamente avuto ragione di aprirli, e sarebbe stato sbagliato tenerli chiusi. Ma ciò è avvenuto perché essi stessi sono stati immigrati. Non mi aspetterei che i danesi o i francesi o i cittadini di lunga data di qualsiasi altra nazione, che rappresentano la maggioranza su base territoriale, possano permettere, che all'interno del loro stesso paese, diventino una minoranza»). (Mia la trad.) [Benhabib S., *Dismantling the Leviathan*, op. cit., p. 30].

[1250] Kymlicka W., *Liberal theories of multiculturalism*, in Meyer L., Paulson S., Pogge T. (a cura di), *Rights, Culture and the Law*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 229-250; trad. it. *Le teorie liberali del multiculturalismo*, in Post-filosofie, Vol. 2, n. 3 (2006), p. 62 (pp. 51-76).

[1251] Walzer M., *Sfere di giustizia*, op. cit., p. 11.

[1252] «L'esatta interpretazione dei diritti umani fondamentali e il contenuto dei diritti di cittadinanza devono essere sempre esplicitati e argomentati alla luce di pratiche e tradizioni storiche concrete proprie di una società». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Dismantling the Leviathan*, op. cit., p. 21].

goods, come le definisce Walzer) e sono stati messi ai margini della comunità[1253]. Nella sua apertura alle differenze e al pluralismo[1254], Walzer, se da un lato ritiene necessario il fatto che una volta che gli immigrati sono all'interno del paese accogliente, in un modo o nell'altro, diventano partecipi del processo decisionale democratico (*participants in democratic decision making*), dall'altro sottolinea una contraddizione in termini, presente nella proposta di Benhabib, a proposito del significato di "poroso":

> «I can't figure out Benhabib's position on immigration. She says she is in favor of porous but not open borders. If "porous" means "not open," then it must be the case that, at some level of political organization, there exists a right "to control and sometimes restrain the flow of immigrants"»[1255].

Sposando l'ipotesi di Jacobson (1997) secondo cui un "regime di migrazioni" che si sta ponendo al di sopra dello Stato-nazione ha finito per vincolare le decisioni degli stati sovrani, per Walzer in definitiva «i diritti umani sono diventati il più esile dei fuscelli nel rovo apparentemente robusto di vincoli e legami morali»[1256].

In seguito ai drammatici avvenimenti dell'11 settembre 2001 il dibattito sull'immigrazione nel mondo occidentale ha subito un radicale cambiamento e il fenomeno è stato sempre più criminalizzato. Nel mettere in evidenza il problema dell'identità culturale soprattutto nei paesi terminali dei flussi migratori, tale processo critico ha finito, paradossalmente, per portare alla ribalta le rivendicazioni dei diritti di migranti, rifugiati e richiedenti asilo, tant'è che lo *status* di estraneità è adesso una condizione che prevede il riconoscimento di diritti fondamentali, (ed) è tutelato dai tribunali (soprattutto nei paesi occidentali), è preso in considerazione anche nei casi di immigrazione illegale.

[1253] «A democratic polity with pluralist traditions consists of many cultural groups and subgroups, many cultural traditions and counter-traditions; furthermore, the "national" culture itself is formed by the contested multiplicity of many traditions, narratives, and historical appropriations». («Un sistema politico democratico con tradizioni pluraliste si compone di molti gruppi culturali e sottogruppi, molte tradizioni culturali e opposte tradizioni. Inoltre, la cultura della stessa "nazione" è costituita da un contesto molteplice di molte tradizioni, narrazioni, e una storica determinazione»). (Mia la trad.) [Ivi, p. 19].

[1254] «I fully agree with Seyla Benhabib that a democratic polity "consists of many cultural groups and subgroups . . . traditions and countertraditions". I have made my career out of describing differences and defending pluralism». («Sono pienamente d'accordo con Seyla Benhabib che un sistema politico democratico "si compone di molti gruppi culturali e sottogruppi [...] tradizioni e contro-tradizioni". Nella mia carriera non ho fatto altro che descrivere le differenze e difendere il pluralismo»). (Mia la trad.) [Walzer M., Walzer M., *In response: Support for modesty and the nation-state*, op. cit., p. 28].

[1255] «Io non riesco a capire la posizione di Benhabib in materia di immigrazione. Infatti lei dice che è a favore di confini porosi, ma non aperti. Se "poroso" significa "non aperto", allora dovrà essere vero che, ad un certo livello di organizzazione politica, esiste il diritto **"a controllare e talvolta frenare il flusso degli immigrati"**». (Mia la trad.) [Walzer M., *In response: support for modesty and the nation-state*, op. cit., p. 30]. L'affermazione finale di questa citazione riprende un passaggio di *Spheres of Justice - A defense of pluralism and equality* (1983), i cui Walzer afferma «At some level of political organization, something like the sovereign state must take shape and claim the authority to make its own admissions policy, to control and sometimes restrain the flow of immigrants» [Walzer M., *Spheres of Justice*, op. cit., p. 39]. Nella traduzione in italiano *Sfere di giustizia* (1987) il passaggio è a p. 49.

[1256] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 98.

Il problema di fondo, conclude Benhabib, è che siamo di fronte a comunità politiche democratiche, divise al loro interno, che ancora nei dibattiti sulle migrazioni, discutono dei principi della propria identità collettiva. Tant'è che gli studiosi che difendono il *declino della cittadinanza* si soffermano su un modello di cittadinanza connesso alla condivisione della medesima identità e tradizione culturale e della stessa lingua, non prendendo in considerazione quei fenomeni giuridico-normativi (pensiamo ai *case studies* delle iterazioni democratiche) e contesti istituzionali attraverso i quali si sviluppa un'accesa dialettica sui diritti identitari e politici. La realtà è che, al contrario di quanto affermano questi teorici da un punto di vista empirico, «le migrazioni, indipendentemente dalle loro cause, pongono sfide così importanti alla concezione che i popoli liberaldemocratici hanno di se stessi»[1257], che il comune sentire identitario e culturale non può affossare la sfera dei diritti umani. Pertanto le pratiche di naturalizzazione degli immigrati, all'interno dei paesi liberal-democratici, lungi dal mettere in crisi la comunità civile

> «can enhance the value of specific legal and institutional traditions by making erstwhile strangers and foreigners into *partners in a community of democratic interpretation and articulation*»[1258].

4.4.3 - Conclusioni

Nel seguire il filo conduttore di Benhabib la risposta alla domanda iniziale ha tenuto presente che l'appartenenza politica (ed in particolare le norme che definiscono le condizioni di ingresso e uscita) è un fattore rilevante nel quadro delle teorie della giustizia interna ed internazionale. L'autrice di Yale ha pertanto avviato un acceso confronto con alcuni dei suoi principali interlocutori: da un lato, con il modello *statocentrico* di John Rawls che intende la società politica come un *sistema sociale completo e chiuso* e con Michael Walzer (il principale rappresentante della scuola di pensiero del "declino della cittadinanza") il quale, non distinguendo tra loro integrazione culturale e integrazione politica, «considera lo stato liberaldemocratico come un'entità culturale ed etica di tipo olistico»[1259]; dall'altro (in opposizione ai primi due) abbiamo Thomas Pogge e Charles Beitz i quali, nella loro visione cosmopolitica globale, vogliono imporre un principio redistributivo globale che crei una giustizia di tipo economico e sociale senza prendere in considerazione il principio dell'autogoverno democratico. Argomentare sull'appartenenza significa, per Rawls, Walzer e i comunitaristi, ragionare e partire dalle singole condizioni democratiche locali. Questa

---

[1257] Ivi, p. 100.

[1258] «Possono migliorare il valore delle specifiche tradizioni giuridiche e istituzionali trasformando gli stranieri e gli esclusi di un tempo in *partners* (compagni di viaggio) *all'interno di una comunità di interpretazione e articolazione democratica*». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Dismantling the Leviathan*, op. cit., p. 17].

[1259] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 59.

posizione, distante da quella di Pogge e Beitz, non tiene però conto dell'interdipendenza che si instaura tra i diritti umani e le singole identità delle comunità politiche e istituzionali. Potrebbe essere così sintetizzata la novità che Benhabib apporta al dibattito. Lo sviluppo del "regime dei diritti" europeo, in particolare, ha avviato giocoforza un processo di integrazione politica che, partito in sordina con l'inserimento dei lavoratori ospiti (di cui i paesi più industrializzati avevano necessità), è andato a influire in maniera sostanziale sull'istituto della cittadinanza che, per lungo tempo, almeno all'interno degli stati-nazione, pareva essere immutabile. Inevitabilmente il fenomeno delle migrazioni, dei rifugiati e richiedenti asilo mette in crisi le fondamenta democratiche delle società liberaldemocratiche e mette in dubbio determinate certezze. Così, da un lato, universalisti e cosmopoliti chiudono a qualsiasi ulteriore interpretazione ritenendo la politica delle "porte chiuse" una forma di ipocrisia, dall'altro i sostenitori del declino della cittadinanza vorrebbero chiudere le loro comunità che, minacciate dalle migrazioni, potrebbero perdere la propria identità e coesione culturale.

Inoltre attraverso una mirata educazione politica (*political education*), intesa come politica democratica, i temi di una liberalizzazione di misure a favore di rifugiati e richiedenti asilo e della naturalizzazione di stranieri e lavoratori ospiti potrebbero rientrare in un dibattito politico deliberativo nel quale la discussione e il disaccordo sia finalizzato ad una reale formazione dell'opinione (*opinion-formation*)[1260].

L'assolutismo, che in passato opprimeva la popolazione interna, oggi si è trasferito a livello delle migrazioni e risulta decisivo soprattutto per i flussi in entrata. **Walzer, così come Rawls, crede in collettività troppo omogenee e con identità troppo marcate per poter assicurare un clima adatto all'immigrazione.**

In particolare gli studiosi del declino della cittadinanza sostengono che l'appartenenza alla comunità politica e culturale non è un problema di giustizia distributiva ma incide sul principio di autodeterminazione di una comunità. Benhabib pur condividendo tale visione e la rilevanza del fenomeno della trasformazione della cittadinanza (per Walzer in declino) ne critica l'analisi: non è l'immigrazione responsabile di questi cambiamenti, così come non sono solo i flussi migratori a mettere in crisi l'autogoverno democratico. Gli sviluppi degli statuti e dei diritti di cittadinanza sono più complessi di quanto le scuole di Rawls e Walzer tentano di spiegare e convergono in quella cittadinanza post-nazionale che Benhabib definisce la "frammentazione dei diritti di cittadinanza" (*disaggregation of citizenship rights*).

Attraverso il dibattito con i suoi interlocutori, Benhabib ha voluto dimostrare che sia il problema migratorio, sia le rivendicazioni di giustizia internazionale non possono essere

[1260] Cfr. Benhabib S., *Ungrounded Fears*, op. cit., p. 87.

fronteggiati solo attraverso il modello distributivo. Tali problemi mettono in evidenza l'urgente necessità di una dialettica dei diritti che i teorici del declino della cittadinanza, nella loro difesa del pur fondamentale principio dell'autogoverno democratico, hanno messo da parte. Riteniamo che una possibile soluzione a questi dilemmi possano essere i "confini porosi" (*porous borders*). Questi consentendo il passaggio dal primo ingresso ad una piena appartenenza civica permettono, a Benhabib, di trovare una mediazione tra i principi impliciti nei diritti umani e le istanze di sovranità che sono i "due pilastri dello stato liberal-democratico" (*two pillars of the liberal-democratic state*) e che permettono pratiche di integrazione politica in quella fluida e incerta linea di confine che separa il cittadino dallo straniero.

Così come c'è un diritto umano ad emigrare ci deve essere un diritto umano fondamentale che permetta l'ingresso in un paese diverso, e anche se l'ammissione non dovesse garantire un'appartenenza completa almeno deve essere assicurato il diritto di conoscere le procedure di ammissione e le motivazioni per ottenere una residenza permanente. L'azione normativa di uno stato liberale dovrebbe essere:

> «consistent, transparent, and publicly accountable in their treatment of foreigners as well as citizens. In articulating such conditions, the liberal-democratic state must treat the other(s), the foreigner and the stranger, in accordance with internationally recognized norms of human respect and dignity»[1261].

[1261] «Coerente, trasparente e pubblicamente responsabile nei confronti sia degli stranieri che dei cittadini. Nel rispetto di tali condizioni, lo Stato liberal-democratico deve trattare l'*altro* (gli *altri*), colui che non appartiene e lo straniero, in conformità con le norme riconosciute a livello internazionale del rispetto e della dignità umana». (Mia la trad.) [Benhabib S., *Dismantling the Leviathan*, op. cit., pp. 26-27].

CONCLUSIONI

«Se voi avete il diritto di dividere il mondo in italiani e stranieri allora io reclamo il diritto di dividere il mondo in diseredati e oppressi da un lato, privilegiati e oppressori dall'altro. Gli uni sono la mia patria, gli altri i miei stranieri».
[don Lorenzo Milani]

A conclusione di questo articolato lavoro di ricerca riteniamo che, in sintesi, il quesito principale che ha caratterizzato la ricerca di Seyla Benhabib e la sua riflessione filosofica nell'ultimo ventennio[1262] sia il seguente: **come è possibile conciliare i diritti degli "altri" con la tendenza, sempre più consolidata, delle democrazie a chiudersi in sé? È un interrogativo che chiama in causa la forte relazione costitutiva** alla base dei rapporti individuo/collettività e mette in evidenza lo specifico dilemma costitutivo delle democrazie liberali: **se da un lato è forte il**

[1262] Negli ultimi venti anni Benhabib ha fissato e sviluppato i temi più rilevanti della sua riflessione politica in scritti originariamente apparsi su riviste specializzate e successivamente (solo alcuni di questi) raccolti nel recente volume: Benhabib S., *Dignity in adversity - Human right in troubled times*, Polity Press, Cambridge-Malden 2011. Questi i principali lavori dove Benhabib si concentra su: democrazia deliberativa e legittimità democratica; frammentazione della cittadinanza, confini e sovranità nazionale, rappresentanza democratica e appartenenza territoriale, iterazioni democratiche e politica giusgenerativa: **1)** Benhabib S., *Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy*, in "Constellations", Vol. 1, n. 1 (1994), pp. 26-52; successivamente in: Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp.67-95; **2)** Benhabib Seyla, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002; trad. it. *La rivendicazione dell'identità culturale - Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005; **3)** Benhabib S., *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; trad. it. *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006; **4)** Benhabib S., *Borders, Boundaries, and Citizenship*, in Political Science and Politics, Vol. 38, n. 4 (2005), pp. 673-677; **5)** Benhabib S., *Another Cosmopolitanism* - The Berkeley Tanner Lectures, Oxford University Press, Oxford 2006; (With Jeremy Waldron, Bonnie Honig, Will Kymlicka - Introduction by Robert Post) trad. it., *Cittadini globali - Cosmopolitismo e democrazia*, Il Mulino, Bologna 2008. La traduzione italiana comprende il solo saggio di Benhabib; **6)** Benhabib S., *Democratic Boundaries and Economic Citizenship - Enhancing the "Rights of Others"*, in Social Philosophy Today, Vol. 22 (2006), pp. 249-260; **7)** Benhabib S., *Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights*, in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», Vol. 81, n. 2 (2007), pp. 7-32; **8)** Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations: Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism*, in «European Journal of Political Theory», Vol. 6, n. 4 (2007), pp. 445-462; **9)** Benhabib S., *Just Membership in a Global Community*, in «Macalester Civic Forum», Vol. 1, n. 1 (2007), pp. 45-61; **10)** Benhabib S., *Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Times*, in Citizenship Studies, Vol. 11, n. 1 (2007), pp. 19–36; **11)** Benhabib S. (a cura di), *Is there a human right to democracy? Beyond interventionism and indifference*, University of Kansas, Kansas 2008; ora anche in: Corradetti C. (a cura di), *Philosophical dimensions of human rights - Some contemporary views*, Springer, Heidelberg-London-New York 2012; **12)** Benhabib S., *Democracy, Demography, and Sovereignty*, in Law & Ethics of Human Rights, Vol. 2, n. 1 (2008), pp. 1-32; **13)** Benhabib S., *Cosmopolitan Norms, Human Rights and Democratic Iterations*, Yale University (Not for Circulation and Publication); saggio inedito presentato alla "Presidential Lecture" il 27 ottobre 2008 presso la "Stanford University"; ora disponibile su: www.brown.edu/Research/ppw/files/cosmopolitan norms, human right; **14)** Benhabib S., *Claiming Rights across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty* in American Political Science Review, Vol. 103, n. 4 (2009), pp. 691-704; **15)** Benhabib S., *Democratic Sovereignty and Transnational Law - On Legal Utopianism and Democratic Skepticism*, (Presented at the APSA Convention - August 30, 2014, Washington, DC - *Not for Circulation or Publication without Permission of the Author*). [Il saggio, inedito e di prossima pubblicazione, ci è stato gentilmente inviato dall'autrice in versione PDF]; **16)** Benhabib S., *Democratic Sovereignty and International Human Rights: Against the Pessimism of the Age*, (titolo provvisorio del nuovo libro in corso di pubblicazione).

diritto all'autodeterminazione, dall'altro l'adesione ai principi universali dei diritti umani si fa sempre più urgente.

I problemi legati alle migrazioni internazionali hanno contribuito: a mettere in crisi le fondamenta dello Stato-Nazione, a far emergere il tema dell'accoglienza dell'"altro" e delle identità culturali all'interno delle comunità (sia maggioritarie che minoritarie). Tali sollecitazioni hanno condotto la politologa di Yale a ridefinire il modello di democrazia deliberativa attraverso nuovi paradigmi quali le "iterazioni democratiche" e la politica "giusgenerativa".

In particolar modo, a partire da *La rivendicazione dell'identità culturale* (2002), Seyla Benhabib cerca la risposta più appropriata e democratica alle rivendicazioni di trattamento giuridico-politico avanzate in nome della differenza culturale e religiosa. Le norme democratiche di uguaglianza, reciprocità che hanno origine dall'approccio discorsivo costituiscono la dialettica centrale del suo lavoro di ricerca. Il *rispetto universale* e la *reciprocità egualitaria*, sono i principi guida dell'interazione umana nell'alveo dell'etica del discorso. La relazione con l'altro, infatti, è governata dal principio di *uguaglianza* e *reciprocità formale*: ciascuno è in diritto di aspettarsi e ricevere dal prossimo ciò che egli stesso è in grado di offrire all'altro. Non ostacolare il godimento di legittimi diritti è un principio reciproco.

Riassumendo, il suo pensiero segue due direttive che corrono parallelamente:

1) da un lato, Benhabib sviluppa una concezione filosofica, antropologica e sociologica che tiene conto della cultura e della sua relazione con l'identità. Questa concezione sociale costruttivista della cultura che si sovrappone alla narrazione è impiegata per diagnosticare l'utilizzo del concetto di cultura (osservato da un punto di vista politico-filosofico contemporaneo e ritenuto ancora eccessivamente omogeneo, statico, e delimitato nella sua identità culturale);

2) dall'altro, Benhabib continua a perfezionare la sua prospettiva della democrazia deliberativa che è andata sviluppando sin dalle prime indagini di *Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy* (1994) intorno alla legittimità democratica. Il fine è poter sostenere, per mezzo di una deliberazione democratica legittima, rivendicazioni universali valide nella risoluzione dei conflitti della politica multiculturale, del riconoscimento e della differenza.

Una comprensione approfondita della cultura secondo i parametri del costruttivismo sociale, gli sviluppi della deliberazione democratica e la ricerca di nuovi strumenti del paradigma democratico come le "iterazioni democratiche" e la politica "giusgenerativa" possono, insieme, costituire la risposta alle molteplici richieste di trattamento differenziato, al paradosso della legittimità democratica e al dilemma costitutivo delle democrazie liberali, messo in evidenza dalle migrazioni transnazionali.

Così come i confini immaginari delle culture umane sono, secondo Benhabib, in continuo cambiamento e si influenzano a vicenda, anche i confini territoriali possono essere "porosi" e permettere il passaggio anche di coloro che non possono fregiarsi della cittadinanza[1263]. Ancora la politica attuale vede nei confini nazionali uno strumento e una sicura barriera per tenere fuori gli stranieri.

Il costrutto narrativo come aspetto costitutivo del sé, delle culture, dello scambio interculturale e del confronto pubblico viene in soccorso di Benhabib e finisce per smentire **la concezione identitaria e olistica delle culture come entità compatte e incomunicanti**. Interrompe, inoltre, le rigorose contrapposizioni tra religione e laicità, pubblico e privato, eterosessualità e omosessualità. Benhabib vede nella **costruzione di una sfera pubblica non statuale, aperta ai movimenti della società civile, ai processi deliberativi e ai processi narrativi** (che riescono a tener conto delle differenze e del modo in cui emergono, si contaminano e si interrogano le culture), la vera sfida politica del *dialogo culturale complesso*.

In questo la lingua diventa il principale strumento che caratterizza l'identità di un gruppo e possiede quella forza che scuote i parlanti indipendentemente dalle loro capacità razionali. Ma, contrariamente all'essenzialismo, che ritiene la lingua simbolo e legittimazione culturale di una determinata entità politica, il costruttivismo sociologico considera la lingua, così come l'identità del gruppo, il prodotto di un discorso politico, quindi un costrutto sociale che, nel distinguere il singolo gruppo, gli permette di affermare la propria identità.

Per la filosofa americana la cultura può essere sintetizzata come un "**intreccio narrativo controverso**" che viene continuamente sottoposto a valutazione tanto che «le culture si formano attraverso opposizioni binarie perché gli esseri umani vivono in un universo valutativo»[1264]. Per cui la posizione di Benhabib fondata sulla **prospettiva narrativa** delle azioni e della cultura (e critica nei confronti dell'essenzialismo del multiculturalismo) è del tutto sfavorevole a prendere in considerazione il principio della "superiorità" di una cultura rispetto ad un'altra. La visione omogenea e unitaria della cultura ha influito anche sull'individuo inserito nel gruppo come parte del tutto e senza un riconoscimento morale.

[1263] «Porous borders, therefore, [...] are intrinsic to the logic of democratic representation and thus to the exercise of public and private freedom. Unlike the communitarians and the civic republicans, I do not believe that the nation-state system alone, which has housed democracies since the late 19th century, is adequate to this task. Quite to the contrary: I am quite open to the suggestion that the peoples of the world may one day decide to reconfigure themselves along different lines than they do today». («I confini porosi, quindi, [...] sono intrinseci alla logica della rappresentanza democratica e quindi all'esercizio della libertà pubblica e privata. A differenza dei comunitaristi e dei civico-repubblicani, non credo che il sistema stato-nazione da solo, seppur abbia favorito le democrazie del tardo XIX secolo, possa essere adeguato a questo compito. Al contrario, sono abbastanza fiduciosa nel suggerire che i popoli del mondo, un giorno potrebbero decidere di ri-configurare e ri-modellare le proprie democrazie lungo direttive e disposizioni diverse da quelle attuali»). (Mia la trad.) [Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations*, op. cit., p. 448].

[1264] Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 25.

Se ci si addentra nell'ampio corpus del lavoro di Benhabib emerge la connessione tra le rivendicazioni culturali (si pensi ai tre casi empirici affrontati nei §§ 3.2.3.1; 3.2.3.2; 3.2.3.3) e le norme della democrazia discorsiva, deliberativa, "iterativa" e della politica "giusgenerativa".

Sulla base del suo modello epistemologico-culturale Benhabib auspica «la creazione e l'ampliamento degli spazi discorsivi multiculturali deliberativi nelle democrazie liberali»[1265] contrapponendo tale approccio a quello che lei definisce il "liberalismo difensivo" che ha lo scopo di mantenere la netta divisione tra sfera pubblica e sfera privata. A quest'ultima sono affidate le tematiche multiculturali che comprendono le

> «proposte di pluralismo giuridico o di "gerarchie giurisdizionali incrociate" avanzate per ammortizzare l'impatto del permesso accordato ai soli gruppi culturali di stabilire il diritto privato e di famiglia»[1266].

Benhabib si batte perché vi sia la concreta possibilità sia a livello normativo che a livello istituzionale, di una politica che protegga la dignità di ogni persona sia come singolo individuo, appartenente ad un particolare gruppo, sia come cittadino, parte di una società democratica maggioritaria.

Il pluralismo culturale che promuove la convivenza di culture profondamente diverse tra loro può essere compatibile con il cosmopolitismo federale attraverso **un modello giuridico pluralista coerente con i seguenti principi:**

a) *reciprocità egualitaria*: secondo cui tutti i membri della minoranza devono avere uguali diritti civili, politici, economici e culturali come i membri della maggioranza;

b) *autoascrizione volontaria*: sulla base delle proprie origini nessun individuo deve essere associato o *ascritto* ad un gruppo culturale, religioso o linguistico perché l'appartenenza di ciascuno ad un gruppo deve seguire le regole dell'*autoascrizione* e dell'*autodefinizione*. Lo Stato non deve lasciare che i gruppi definiscano e decidano della vita degli individui. I membri di una società hanno il diritto di esprimersi ed è anche auspicabile che gli individui scelgano di continuare o meno la loro appartenenza alla comunità;

c) *libertà di uscita e di associazione*: ciascun individuo può uscire dal proprio gruppo e se un membro del gruppo sposa qualcuno di un altro gruppo dovrà vedere riconosciuto il diritto di appartenenza e ciò dovrà valere anche per i propri figli.

Attraverso tali principi è possibile realizzare un multiculturalismo democratico che per Benhabib deve essere di tipo discorsivo e deliberativo.

[1265] Ivi, p. 140.

[1266] Ibidem. Qui Benhabib fa riferimento a Shachar A., *The Puzzle of Interlocking Power Hierarchies - Sharing the Pieces of Jurisdictional Authority*, in Harvard Civil Rights - Civil Liberties Law Review, Vol. 35, n. 2 (2000), pp. 387-426.

La sua concezione fortemente universale e pluralistica auspica quindi, attraverso l'equità e il riconoscimento, una pluralizzazione del diritto e delle politiche della differenza. La lotta della politica del riconoscimento non è solo finalizzata ad ottenere particolari protezioni per i gruppi ma mira ad ottenere un riconoscimento inclusivo e pari diritti per tutte le persone moralmente libere e non solo razionalmente capaci. È possibile realizzare questo fine attraverso una concreta ri-negoziazione delle norme giuridiche e una ri-definizione di rapporti interculturali e delle identità sociali affinchè si ampli l'agenda politica liberal-democratica.

Se nei processi giusgenerativi teorizzati da Robert Cover in *The Supreme Court, 1982 Term - Foreword: Nomos and Narrative* (1983) alle norme istituite dal potere legislativo istituzionale si contrappongono gli sviluppi della "normatività sociale", allora la politica giusgenerativa può contribuire all'instaurarsi di un dialogo tra le **norme universali** (proprie delle dottrine del diritto naturale secondo princìpi immutabili e alla base della politica democratica) e il **positivismo giuridico** (che all'interno delle maggioranze democratiche identifica la legittimità democratica con la facoltà del sovrano legislatore di emanare norme) al fine di individuare uno spazio ermeneutico intermedio (un'intercapedine) dove operare interventi iterativi.

In altre parole, Benhabib mira ad affermare un processo critico di politica democratica della cultura che partendo dalla teoria democratica riesca a soddisfare le richieste di disparità di trattamento soprattutto quando a queste si contrappongono concezioni omogenee e statiche di gruppi culturali e identità individuali che vanno a svantaggio di donne, bambini, apolidi e persone vulnerabili.

Per valutare la politica multiculturale da un punto di vista democratico, ritiene Benhabib, è necessario che le scelte fatte a tutela dell'identità culturale e religiosa superino la prova della legittimità democratica. Il principio di legittimità dipende sia dalle rivendicazioni che assumono la forma di motivazioni generali, sia dalla compatibilità tra le misure e i provvedimenti proposti e il rispetto delle sostanziali norme di uguaglianza democratica. Il valore aggiunto di questa politica culturale risiede nella ri-definizione di democrazia discorsiva che, da un lato, possa rispettare equamente le rivendicazioni culturali (comprese le esigenti richieste di alcuni gruppi di essere esonerati dal rispettare determinate norme), dall'altro mantenga fede ai fondamentali impegni democratici di equità, reciprocità e di legittimità deliberativa. Le politiche culturali presuppongono l'attuazione di una democrazia discorsiva che metta un argine alle discriminazioni e promuova la validità interculturale.

Il suo modello giuridico pluralista, coerente con i principi precedentemente menzionati di reciprocità egualitaria, autoascrizione volontaria e libertà di associazione e di uscita, insieme alle ri-definizioni giusgenerative delle norme, è complementare con il modello multiculturalista democratico discorsivo e deliberativo.

Anche sul piano dei rapporti internazionali (tra paesi considerati ricchi e paesi poveri) riemerge con forza la convinzione di Benhabib di affermare con forza il principio dell'etica del discorso attraverso il *criterio del consenso dei partecipanti* che è il criterio normativo di base su cui si fonda la democrazia deliberativa. Ciò è evidente anche nelle tre sue obiezioni al redistribuzionismo globale - epistemica, ermeneutica e democratica - che abbiamo preso in esame nel § 4.3.4.

Per la filosofa americana il vantaggio dell'etica comunicativa consiste nel partire da una situazione dialogica reale (non ipotetica come quella suggerita da Rawls), dove gli attori morali comunicano gli uni con gli altri, senza limitazioni di tipo argomentativo-razionale. In tale prospettiva vengono rovesciate le posizioni morali tanto che «ogni ragionamento valido per sé varrebbe per chiunque altro»[1267].

Infine vorremmo soffermarci brevemente su due temi che sono emersi in maniera particolare durante la nostra intervista e che, come dichiarato dalla stessa Benhabib, sono oggetto dei suoi ultimi lavori: a) il problema della **trasparenza e della responsabilità democratica** delle istituzioni internazionali e la loro autorità delegata[1268]; b) la transnazionalità dei processi democratici iterati (tema al centro del suo ultimo libro)[1269].

a) in merito al primo punto possiamo notare come le Organizzazioni economiche internazionali (G20, FMI, WTO, OCSE) stanno creando, all'interno dell'economia mondiale, un sistema di *interdipendenze significative* al fine di avviare processi distributivi e, allo stesso tempo, stanno sviluppano un modello di **decisione globale che ricade sui singoli paesi**. Il paradosso è che, pur non essendo organi di rappresentanza democratica, tali organizzazioni stanno assumendo decisioni che le rendono responsabili agli occhi degli elettori di quei governi, democraticamente eletti, che invece stanno abdicando al loro ruolo decisionale. Benhabib, nella nostra intervista, dichiara che da un punto di vista legale le possiamo semplicemente inquadrare come entità che hanno **un'autorità delegata**[1270]. Ma non è possibile trasferire semplicemente il modello e il processo democratico delle società nazionali all'interno di queste istituzioni e organizzazioni internazionali dal momento che queste non hanno alcuna autorità e sono delegate dagli Stati membri che appartengono a quella data organizzazione. Pertanto, anche se tutto si sorregge su un semplice **modello di delega** (*simple model of delegation*), accade che una volta che queste organizzazioni hanno iniziato a sviluppare procedure

[1267] Benhabib S., *I diritti degli altri*, op. cit., p. 86.

[1268] Cfr. Benhabib S., ***Democratic Sovereignty and Transnational Law - On Legal Utopianism and Democratic Skepticism,*** (Presented at the APSA Convention - **August 30, 2014**, Washington, DC - *Not for Circulation or Publication without Permission of the Author*). L'articolo, inedito e di prossima pubblicazione, ci è stato gentilmente inviato dall'autrice nel mese di novembre 2014

[1269] Provvisoriamente intitolato ***Democratic Sovereignty and International Human Rights: Against the Pessimism of the Age***, il libro sarà pubblicato nel corso del 2015.

[1270] Cfr. la domanda n. 4 della nostra intervista a Seyla Benhabib inserita in Appendice.

democratiche proprie gli stati nazionali finiscono per "delegare" anche i loro poteri istituzionali. Il dilemma è il seguente: se queste istituzioni non sono rappresentative delle persone, "dobbiamo rinunciare ai nostri ideali democratici? Oppure dobbiamo sottoporle a procedure di democratizzazione? La risposta di Benhabib che riassume la sua opinione è la seguente:

> «Queste istituzioni non sono istituzioni democratice ma possiamo sottoporle ad un tale processo. In un certo qual modo possiamo metterle continuamente sotto pressione. Questa è una battaglia prettamente politca perché l'IMF così come il WTO si opporranno sempre più a questi cambiamenti sostenendo che loro hanno le proprie regole e soprattutto i grandi capitali finanziari. Io ho la speranza che qualcosa possa cambiare e a volte possono verificarsi dei paradossi positivi»[1271].

b) È possibile, si domanda Benhabib, mettere in atto forme di *iterazione democratica* all'interno di un contesto giuridico-normativo su scala globale? Secondo la politologa di Yale si stanno verificando casi di processi democratici iterativi a livello transnazionale. Ed è proprio all'interno forme stratificate di "governi multipli" (*multiple governments*) e di contesti complessi che le iterazioni democratiche possono avere conseguenze che travalicano i confini nazionali. Si tratta infatti di fenomeni che attraversano e coinvolgono nazioni diverse e distanti che, apparentemente, hanno poco in comune. Sono fenomeni nuovi che vanno messi in relazione e approfonditi[1272].

Il caso della Costituzione tunisina e dei diritti dei lavoratori del legno in Cile (Cfr. Domanda n. 5 in Appendice) sono due casi che Benhabib mette in evidenza per dimostrare (anche ai critici) come attraverso un caso empirico, che potrebbe risultare solo un ottimo esempio di "cosa può rendere democratico un paese", si possono ricercare le caratteristiche formali di un processo democratico.

Cosa accomuna processi democratici che coinvolgono paesi diversi? Qual è da un punto di vista formale la ragione che permette l'iterazione di una norma a livello transnazionale? E, più in profondità, qual è **il fondamento epistemologico di un processo democratico?**

Attraverso tre criteri **formalmente e inconfutabilmente validi** è possibile verificare la fondatezza di un processo democratico:

«Primo: un processo democratico è tale se sono inclusi (*are included*) gli interessi di tutti coloro che sono coinvolti. Chi sono tutti coloro i cui interessi sono colpiti da un processo democratico? Questo fa parte dello scontro politico attraverso lo strumento del dialogo. Ma non possiamo sapere prima chi è coinvolto perché questo è un principio. Chiunque può dire "i

---

[1271] Ibidem.

[1272] «Il mio lavoro si sta concentrando sempre più sulla trasnazionalità: **la transnazionalità di un processo democratico iterato** (... *this is what my work is focusing on the transnationality: the transnationality of the democratic iterated process*). Cfr. la domanda n. 5 della nostra intervista.

miei interessi sono colpiti (*my interests are affected*) posso pertanto avviare un giusto processo democratico".

Secondo: nell'includere tutti coloro che sono coinvolti nel processo si determina una ***uguaglianza formale*** o parità formale (*formal equality*) di tutti i partecipanti. La maggior parte della filosofia politica sulla normativa dei lavoratori riguarda l'interpretazione del significato dell'uguaglianza formale. Anche se sarà difficile qualsiasi tipo di accordo, è un principio di cui abbiamo bisogno altrimenti sarà difficile anche sederci ad un tavolo di trattativa (*there is a lot of discussion*).

Il **Terzo** criterio prevede l'uguaglianza (pari opportunità) nello stabilire l'agenda, vale a dire un preciso ordine del giorno delle discussioni. Ciò vale a qualsiasi livello da quello universitario sino a livello internazionale (WTO, G20, ecc.). Questo è un aspetto estremamente importante: tutti hanno diritto ad avanzare proposte e a decidere gli argomenti sui quali prendere decisioni per poterli inserire nell'agenda delle discussioni. Non è un privilegio per coloro che sono già al tavolo delle trattative»[1273].

Per concludere, un'affermazione di incoraggiamento che Seyla Benhabib rivolge all'intervistatore ma che, metaforicamente, vorremmo rivolgere a tutti coloro che si occupano quotidianamente di questi temi e che sono deputati a trasmettere la cultura politica, il senso civico e gli strumenti della condivisione democratica alle future generazioni:

«There are life stories that make a difference ... So, don't get discouraged. Good work always emerges out of this, you know, mediation. You have to have both the message and the passion». [«Ci sono storie di vita che fanno la differenza ... Per cui, non ti scoraggiare. Il lavoro ben fatto emerge sempre da questa mediazione: devi possedere sia il messaggio da trasmettere che la passione per farlo»].

[1273] Ibidem.

APPENDICE

Intervista a Seyla Benhabib

Firenze, 28 giugno 2014

Parte di questa intervista è stata pubblicata, il 10 febbraio 2015, sul sito della Rivista on-line Reset-DOC (Dialogues on Civilizations), [direttore Giancarlo Bosetti] con il titolo: *Giustizia e pari diritti nella diversità - Vi racconto il mio cosmopolitismo* - (Seyla Benhabib intervistata da Nicola Cotrone). Il testo è disponibile all'indirizzo: http://www.reset.it/reset-doc/giustizia-e-pari-diritti-nella-diversita-vi-racconto-il-mio-cosmopolitismo.

L'intervista a Seyla Benhabib è stata realizzata a Firenze il 28 giugno 2014 a margine dei lavori della Conferenza inaugurale dell'*International Society of Public Law* (ICON-S) sul tema: *Rethinking the boundaries of public law and public space*, organizzata dall'Università di Firenze (Novoli Campus), dall'European University Institute (Badia Fiesolana) e dalla New York University School of Law (Firenze 26-28 giugno 2014). La politologa di Yale ha partecipato alla Conferenza discutendo con Robert O. Keohane (Princeton University) e Gráinne de Búrca (New York University - School of Law) sul tema: *Democracy and Governance in a Multicultural World*.

«There are life stories that make a difference ... So, don't get discouraged. Good work always emerges out of this, you know, mediation. You have to have both the message and the passion».
«Ci sono storie di vita che fanno la differenza ... Per cui, non ti scoraggiare. Il lavoro ben fatto emerge sempre da questa mediazione: devi possedere sia il messaggio da trasmettere che la passione per farlo».

«Mi piace l'esperienza concreta, fenomenica, logica e politica. Questo è ciò che mi appassiona».
«I like the concrete phenomenal logical political experience. This is what gets me passionate»

[Seyla Benhabib - Firenze, 28 giugno 2014]

Seyla Benhabib: la passione e l'esperienza fenomenologica al servizio della filosofia politica

Domanda 1

In *Communication and the other: beyond deliberative democracy* (1996) Iris Marion Young believes that the discussion between individuals is the most appropriate instrument for democratic processes, on one condition , that you abandon or resize the argumentative style of the discussion in favor of the narrative. The role of narrative communication is crucial for two reasons: a) first the narrative can play an important role when the discussion relates to matters of public policy or actions that deal with a need or a right. The narrative offers an important tool for contextualizing and showing a specific need or right; b) the narrative also contributes, in respect of the knowledge context, to clarify the political topic at stake, to interpret the actions of each other and to understand what may be the effects of a policy on citizens in different social positions. Thinking to your reading of Hannah Arendt, how does fiction affect the communication in a public deliberative process?

In *Communication and the other: beyond deliberative democracy* (1996) Iris Marion Young ritiene che la discussione tra individui sia lo strumento più adeguato ai processi democratici, a una condizione, che si abbandoni o ridimensioni lo stile argomentativo della discussione a favore di quello narrativo. Tale ruolo della comunicazione narrativa è cruciale per due motivi: a) per prima cosa la narrazione può assumere un ruolo importante quando la discussione fa riferimento ad argomenti di tipo politico o ad azioni di fatto che si appellano ad un bisogno o a un diritto. La narrazione fornisce uno strumento importante per contestualizzare e mostrare una determinata esigenza o un diritto; b) la narrazione contribuisce inoltre, nell'ambito della conoscenza sociale, a chiarire l'argomento politico proposto (dai diversi gruppi), a interpretare le azioni gli uni degli altri e a capire quali possono essere gli effetti di una decisione politica o di un'azione di cittadini in diverse posizioni sociali. Pensando anche alle sue letture di Hannah Arendt quanto incide secondo lei il ruolo della comunicazione narrativa nel dibattito pubblico deliberativo?

Inizierei col fare una distinzione tra racconto (*narrative*) e finzione (*fiction*). Come ha osservato Iris Marion Young i racconti possono anche essere storie narrate in prima persona e non è necessario che siano immaginarie. Lei parla di diverse forme di racconti inclusa ciò che definisce "greeting", (*saluto*) nella consapevolezza che il riconoscimento dell'*altro* è sempre relativo alla conoscenza che si ha di se stessi come persona tra gli altri.

Ritengo che la prima osservazione da fare sia questa piccola e letterale distinzione tra narrativa e immaginazione perchè alcuni racconti sono immaginari, altri no, sono prima di tutto racconti storici che narrano esperienze vissute. Credo che Young faccia riferimento alla necessità del proprio coinvolgimento, di raccontare storie in prima persona o di raccontare le storie della propria vita, facendo emergere, in questo processo, il proprio vissuto e la propria soggettività.

Sono d'accondo con lei quando dice che ciò può avere un ruolo importante nella creazione di una comunità, e sappiamo bene quanto sia importante per una comunità e la sua cultura la qualità dei racconti che ci caratterizza come popolo: noi italiani, noi americani, noi tedeschi. Ciascuno ha una sua tradizione, una sua eredità, una sua storia[1274].

[1274] In *Rivendicazione*, Benhabib, nel riprendere un passaggio del saggio di Homi K. Bhabha *The location of culture* (1994) sullo stretto rapporto che lega il racconto collettivo alla cultura e alla nazione, osserva che: «Ciò che Bhabha chiama "la **temporalità continuista, cumulativa del pedagogico**" rinvia alle strategie narrative, alla scrittura, alla produzione e all'insegnamentodi storie, miti e altr racconti collettivi, per mezzo dei quali la nazione

Credo che la diffeenza tra me e Iris Marion Young risieda nel fatto che io continuo a credere che questi racconti non siano processi equivalenti di giustificazione. In altre parole, credo che sia necessario fare un passo avanti, ovvero dobbiamo chiederci se, nel caso la narrazione sia un principio morale, è giustificabile e su quali basi? Se invece è un principio politico, è legittimato? E su quali basi è giustificabile? Secondo Young il programma di giustificazione dell'etica del discorso (e dell'etica comunicativa) è troppo duro da realizzare, per tale motivo ha inteso renderlo più contestuale[1275]. Ritengo che se rinunciassimo ad alcune assurdità della giustificazione (*give up some nonsense of justification*) apriremmo le porte al contestualismo o al relativismo e credo che questo sia un aspetto centrale (*we open the door to, you know, either contextualism or relativism and I think this is the main thing*).

Ho sempre apprezzato i contributi della Young ma la domanda rimane: "Fondamentalmente qual è il ruolo della narrativa?". Per me fa parte del processo comunicativo, è uno strumento e non può essere intesa o utilizzata come il processo stesso, così come non può sostituirsi alla giustificazione.

Una breve riflessione su Hannah Arendt.

unanimemente rappresenta se stessa come un'unità compatta. In simili strategie di rappresentazione, "il popolo" si costituisce come individuo». [Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 28]. Il passo cui l'autrice fa riferimento è il seguente: «Nella produzione della *nazione in quanto narrazione* vi è una scissione tra la temporalità continuista, cumulativa del pedagogico e la strategia ripetitiva, ricorsiva del performativo». [Bhabha H. K., *The location of culture*, Routledge, London-New York 1994; trad. it. *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001, p. 145].

[1275] A conferma di ciò in *Communication and the Other - Beyond deliberative democracy* (1996) Iris Marion Young afferma che: «... intendo sostenere che la comunicazione politica deve tener conto dei contributi positivi che il saluto, la retorica e il racconto possono recare, e talvolta recano, alla deliberazione. Un'interpretazione meno restrittiva delle modalità della comunicazione politica è più inclusiva, sia perché rispetta i modi di esprimersi specifici di persone diverse, sia perché rende esplicite numerose forme di discorso non argomentative che consentono l'inclusione e la comprensione nonostante le differenze». [Young I. M., *Communication and the Other - Beyond Deliberative Democracy*, in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 120-137; trad. it., (a cura di Francesco P. Vertova), *La comunicazione politica inclusiva. Il saluto, la retorica e il racconto nel contesto dell'argomentazione politica*, in Iride, Vol. XI, n. 23 (1998), p. 19 (pp. 13-41)]. Il saggio rivisto e ampliato è stato inserito in *Inclusion and democracy*, al Cap. II *Inclusive political communication* e specificamente: § 2. *Greeting, or public acknowledgement*, pp. 57-62; § 3. *Affirmative uses of rhetoric*, pp. 63-69; § 4. *Narrative and situated knowledge*, pp. 70-76. Proprio in *Inclusion and democracy*, l'autrice a tal proposito afferma che: «Greeting, or public address, is a mode of communication in which members of a public recognize the plurality of groups of conveying the situated knowledge of differently positioned people; without the thick description of needs and problems and consequences that concrete stories can provide political judgements may rest on social understandings that are too abstract. Narrative is also a necessary means of relating both the history of socially differentiated groups and their perceptions of the history of the whole society in its relationships. Finally, open listening involves attending to diverse ways that people express themselves by idiom, tone, and image. Thus, as I argued in the previous chapter, rhetoric is an important means by which people situated in particular social positions can adjust their claims to be heard by those in differing social situations». [Young I. M., *Social difference as a political resource*, (Cap. III) in Eadem, *Inclusion and democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 119-120].

Credo che il concetto della rete narrativa (*web of narratives*)[1276] - o anche strati narrativi - nei lavori di Arendt sia un concetto fenomenologico. Si occupa di come sono costitute le nostre identità: "Chi sono? Chi siamo? Come conosciamo?". Prima mi hai detto: «Sono nato nel sud Italia, mio padre è un agricoltore ecc. ...» e io potrei dire «Sono nata ad Istanbul, sono arrivata negli Stati Uniti a 19 anni. Adesso sono cittadina americana ecc. ...». Attraverso questi racconti identifichiamo noi stessi, per Arendt al loro interno si rivela non solo chi siamo, ma anche cosa facciamo, quali sono i nostri compiti (*We identify each other by this narrative and Arendt also had in the inside that not only who we are, but what we do*).

Per Arendt l'identità degli individui e delle nostre azioni sono "narrative costitutive" (*narrative constitute*)[1277] che io vedo come qualcosa di molto profondo che ci avvicina a Ludwig Wittgenstein, ci avvicina alla tradizione di Ricoeur ed è, in qualche modo, come ho sempre detto, al centro del concetto espresso molto più tardi da Habermas sulle azioni comunicative.

Domanda 2

Where does your interest for this empirical cases that you can always combine with your philosophical reflection?

Da dove nasce questo tuo interesse per i casi empirici che riesci sempre a combinare con la tua riflessione filosofica?

Ho studiato in Germania con Habermas il quale mi ha poi offerto la possibilità di prendere l'abilitazione all'insegnamento universitario e io ho preferito tornare negli Stati Uniti dove mi sono abilitata con la tesi che sarebbe diventata il mio secondo libro: *Critique, Norm and Utopia - A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 1986. La mia tesi di Laurea[1278] sulla Scienza filosofica del diritto di Hegel ed in particolare sulla prima sezione: Filosofia del Diritto, (scritta circa 40 anni fa) mi ha permesso di indagare le

[1276] Già in *Sexual Difference and Collective Identities - The New Global Constellation* (1999), Benhabib aveva discusso l'importanza delle reti o strati di narrazione nella costituzione delle identità. [Cfr. Benhabib S., *Sexual Difference and Collective Identities - The New Global Constellation*, in Signs: Journal of women in culture and society, Vol. 24, n. 2 (1999), pp. 335-361].

[1277] In un saggio del 1994 che riflette sulla convinzione di Hannah Arendt nella potenza redentrice della narrativa (*redemptive power of Narrative*), Seyla Benhabib spiega che, per la Arendt, le azioni umane, compiute dalle donne e dagli uomini in quanto esseri deliberativi, «Only live in the narratives of those who perform them and the narratives of those who understand, interpret, and recall them» («Vivono solo nei racconti di coloro che le hanno compiute e nelle narrazioni di coloro che le hanno comprese, interpretate e le ricordano»). (Mia la trad.) [Benhabib S., *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, in Hinchman L. P., Hinchman S. K. (a cura di), *Hannah Arendt - Critical Essays*, SUNY University Press, Albany 1994, p. 124 (pp. 111-137). Una prima versione del saggio è apparsa nel 1990: Benhabib S., *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, in Social Research, Vol. 57, n. 1 (1990), pp. 167-196. Su questo tema uno spunto di riflessione è suggerito dalle lettere dei soldati inviate dal fronte della Prima e Seconda Guerra Mondiale: chi ancora oggi legge, nelle loro parole, vede concretamente tutto ciò che accadeva in quei luoghi, le loro emozioni, le loro paure, i loro presagi.

[1278] In un passaggio dell'intervista Benhabib ha dichiarato che la sua Tesi non è stata pubblicata integralmente ma ne ha estrapolato una parte pubblicata in due diversi saggi: a) Benhabib S., *Modernity and the Aporias of Critical Theory*, in Telos, Vol. 21, n. 49 (1981), pp. 39-59; b) Benhabib S., *The 'Logic' of Civil Society - A Reconsideration of Hegel and Marx*, in Philosophy and Social Criticism, Vol. 8, n. 2 (1981), pp. 151-166;

contraddizioni sociali ed è stato il mio punto di partenza per approfondire la filosofia politica che mi ha sempre affascinato.

Provengo perciò da un lavoro molto toerico dove il mio studio filosofico mi ha portato ad indagare la trasformazione del concetto di critica da Hegel a Marx e fino ad Habermas. Io provengo da questa tradizione e in questa tradizione c'è sempre stata molta attenzione sulla combinazione delle analisi dei modelli e delle forme con la critica sociale, vale a dire la teoria sociale (*social theory*). Credo che siamo un bel gruppo di studiosi che lavora in questo modo, non solo Iris Marion Young ma anche i miei buoni amici Nancy Fraser e Alessandro Ferrara. Tutti proveniamo da questa tradizione.

Oltre alla teoria critica di Habermas, è stata Hannah Arendt ad aver influenzato i miei studi. Li ho sempre letti in parallelo e conosco il complesso delle tensioni e delle ostilità che vi sono tra di loro. Appena si comincia a conoscere Arendt ci si accorge quanto sia una filosofa politica accurata. Il suo scopo è quello di mettere in discussione la politica nel contesto della cultura storica e credo che questo nel mio lavoro sia visibile. Generalmente mi concentro su un problema e mi domando cosa ha portato a quel problema e come si è trasformato all'interno di quella data cultura e contesto sociale. Ad esempio il tema dei profughi e dei richiedenti asilo mi interessa non solo perché mi chiedo perché e dove ha origine ma anche perché, da sempre, sono interessata ai problemi degli *altri* intesi come "altri concreti" (*concrete other*).

Mi sono interessata agli sviluppi politici degli ultimi 20/25 anni. Ero in Europa quando è scoppiata la guerra civile in Yugoslavia e ho notato come da un lato c'era la forte volontà di costruire l'unificazione europea, dall'altro una guerra civile e religiosa proprio al suo interno. Così ho cominciato a guardare a tutto ciò dall'interno e con lo sguardo della filosofa politica, e questo è stato molto interesante.

L'Europa che si sta costruendo è una nuova entità che diventa un punto di riferimento per "Noi" e anche per gli "Altri". Ma quali sono i suoi confini? La turchia fa parte dell'Europa? Queste sono le domande cui noi studiosi di filosofia politica siamo chiamati a dare una risposta. Ed è questo il lavoro che mi piace fare: è interessante vedere come nella realtà si integrano anche questi problemi filosofici (*reality embeds within itself also these philosophical problems*) che hanno bisogno di una risposta equilibrata. A differenza della filosofia analitica, la filosofia politica e la teoria critica accettano questa sfida. Mi piace confrontarmi con l'esperienza concreta, fenomenica, logica e politica. Questo è ciò che mi appassiona (*I like the concrete phenomenal logical political experience. This is what gets me passionate*).

Domanda 3

I have the impression that you would be contrary in conceiving the principle of redistribution on a global scale, and would put first the democratic self-governance (with all issues related to citizenship). But how can we foster an

"economic justice among peoples", according to the "principle of democratic self-government"? Linking the criteria of global justice and the forms of deliberative democracy, wouldn't this finally join the general obligation to "assistance" invoked by Rawls in *The Law of Peoples*? And why do you think that the global redistribution programs are incompatible with democratic processes of opinion and will formation, including practices of deliberative democracy, democratic iterations of rights and claims of migrants' rights?

Mi sembra di aver capito che lei sia **contraria a una concezione su scala globale del principio redistributivo**, e tende, nelle sue analisi, a far prevalere la priorità dell'autogoverno democratico (**con tutte le problematiche legate alla cittadinanza**) sulla redistribuzione internazionale delle risorse. Ma come si può conciliare e creare una "giustizia economica tra i popoli", con il "principio dell'autogoverno democratico"? Postulare una correlazione tra i criteri di giustizia globale e le forme della democrazia deliberativa, come fa lei, non significa, in ultima analisi, ricadere nel generico dovere di "assistenza" invocato da Rawls in *La legge dei popoli*? E perché secondo lei i programmi di redistribuzione globale non sono conciliabili con i processi democratici di opinione e di formazione della volontà, comprese le pratiche di democrazia deliberativa, le iterazioni democratiche e le rivendicazioni dei diritti migratori?

Se fai attenzione, in questa domanda è riassunto esattamente il problema (*When you look at it, this is exactly the issue*). Mi piace molto questa domanda perché quando ho scritto il III Capitolo di *I diritti degli altri* (pubblicato nel 2004, tradotto in italiano nel 2006) ho trattato di *Diritto dei popoli e giustizia distributiva*. A partire da *A theory of justice* (1971) di John Rawls (che successivamente ha scritto *The law of peoples* – 1999) si è aperto un dibattito cui hanno partecipato Charles Beitz e Thomas Pogge. Il primo ha scritto *Justice and International Relations* (1975), il secondo *Realizing Rawls* (1989) e *World Poverty and Human Rights - Cosmopolitan Responsabilities and Reforms*, (2002)[1279]. Inoltre già nel 1992 Pogge con *Cosmopolitanism and Sovereignty* aveva inaugurato la sua riflessione sul cosmopolitismo.

Ora il punto è questo: io ho condiviso la critica cosmopolita cha va oltre il ruolo dello stato-nazione. Il vero problema è però quello che Rawls nel suo *Il diritto dei Popoli* (1971) vede ancora il popolo e lo stato come un'unica entità, io sento di condividere. Purtroppo però, a mio parere, all'interno di questa critica (Pogge-Beitz) la questione dell'identità all'interno del problema della giustizia distributiva è stata completamente ignorata (*... the question of identity in the problem of distributive justice was being completely neglected*), perché (in particolare per Pogge) è come se il mondo fosse già, di fatto, una comunità costituita, una comunità umana cosmopolita all'interno della quale e possibile pensare ai principi di giustizia distribuitiva gobale.

[1279] Nella sua *Recensione* al saggio di Thomas Pogge *World Poverty and Human Rights - Cosmopolitan Responsabilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge 2002, Roland Pierik scrive che: «*World Poverty and Human Rights* is a collection of Pogge's essays on global justice written between 1990 and 2001. The argument in the book can be divided into three main parts. The first two chapters discuss foundational issues: a conceptualization of human flourishing, a defense of a minimal conception of justice in terms of basic goods, and a description of the concept of human rights as used throughout the book. In the second part Pogge emphasizes the lack of correspondence between the minimal moral standards of any coercive national order and those standards we use in discussions on global justice. In three chapters he refutes three different arguments that deny the responsibilities of Western affluent societies towards the global poor. The last three chapters present policy proposals that, so Pogge argues, provide feasible institutional changes that will improve the lot of the globally worst off. Chapter six defends measures that support fledgling democratic governments by constraining the power of previous undemocratic rulers to incur depts in their county's name». [Pierik R., *Book Reviews*, in Leiden Journal of International Law, Vol. 17, n. 3 (2004), pp. 631-632 (pp. 631-635); disponibile on-line all'indirizzo: http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=250607&fulltextType=BR&fileId=S0922156504212080].

Come è noto Pogge fa riferimento al paradigma della "risorsa globale" (*global resource*), secondo il quale esiste un obbligo da parte degli stati ricchi verso gli stati poveri attraverso molteplici programmi di intervento. Ma questo discorso era per me insoddisfacente perchè non riuscivo a capire come ci potesse essere una concreta ricaduta positiva e a che livello (anche all'interno del "Noi") sarebbe stato possibile approcciare un dialogo. Pertanto al principio ho trovato questo parlare di giustizia distribuitiva globale astratto e negativo.

Alcune intuizioni sono buone, altre no e solo alcune le ho ritenute degne di considerazione. Questa è la prima considerazione. Inoltre continuavo a domandarmi "qual è la politica della giustizia distribuitiva? Ci dovrà essere una linea guida? Non abbiamo l'obbligo di dire al mondo come riorganizzare le risorse e le ricchezze? E mi continuavo a chiedere "dov'è la questione della democrazia? Perchè il problema della legittimità democratica e della giustizia distributiva non vengono affrontati insieme?[1280] Non credo di aver sbagliato nella mia critica, perchè credo che ciò sia stato necessario in quanto **le teorie sulla giustizia distribuitiva non sono attente alle questioni di cittadinanza ed immigrazione o alla distribuzione della popolazione (***theories of distributive justice do not pay attention to questions of citizenship and migration or the distribution of the population*). Su questo punto mi ha fatto riflettere Michael Walzer il quale ha assolutamente ragione quando in *Spheres of Justice* dice che "il primo punto della giustizia distribuitiva è la distribuizione degli uomini anche all'interno delle diverse comunità politiche". Ciò richiama il problema della giustizia e della politica di inclusione ed esclusione. Inizialmente sono stata critica con questa visione ma ora che mi sto occupando di problemi relativi al rapporto tra diritti umani e politiche economiche devo dire che questo non è un punto da sottovalutare.

A mio parere il motivo per il quale le teorie sulla giustizia distribuitiva non pongono attenzione a questi problemi è perchè c'è un deficit democratico al loro interno (... *there is a democratic deficit in those theories*). Pogge è un mio collega di Yale, siamo entrambi kantiani, cosmopoliti e proveniamo dalla medesima tradizione storico-filosofica. Ci siamo posti la domanda di quali fossero le differenze tra giustizia distributiva, questioni di cittadinanza, immigrazione e diritti umani. Recentemente stiamo avendo un buon dialogo, tant'è che durante il seminario: *Habermas and Rawls on Justice and Politics* che nella primavera scorsa (2014) abbiamo tenuto insieme, divesri studenti ci hanno chiesto: "Dove sono le differenze? Quali sono le differenze tra di voi?".

Più recentemente Pogge sta discutendo i termini dell'ordine internazionale dei diriti umani e di come questo stia fallendo nel tentativo di rimanere all'altezza dei propri obiettivi. Questo è un

[1280] Sin dal saggio *Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy* (1994) la riflessione politico-filosofica di Benhabib è impostata sul paradosso della legittimità democratica.

punto di vista metodologico diverso rispetto alla questione astratta della giustizia globale distribuitiva[1281], che a mio parere perseguiva in passato._Dalle conclusioni di questo corso è venuto fuori che, secondo Pogge, è fondamentale realizzare l'oggetto di un determinato diritto. Infatti per lui se si ha diritto all'educazione, alla salute, ad un certo standard di vita, è hai realizzato l'oggetto di quel diritto hai raggiunto il tuo scopo. La procedura di giustificazione attraverso la quale si è legittimati ad averne diritto è, per Pogge, secondaria. Al contrario per me non è così perché i diritti rientrano all'interno di un processo di legittimazione democratica. Infatti non vi è certezza di realizzare l'oggetto del diritto se non vi è una procedura stabilita di legittimazione (*If you don't have established procedure of legitimization, the object of the right is not secure*). Questi temi sono l'oggetto del mio confronto con Pogge e hanno contribuito a spostare la mia attenzione sul rapporto diritti-legittimità (*I shifted the attention but I'm not ignoring these questions*)»[1282].

Domanda 4

There is an increasing influence of international economic organizations (G20, IMF, WTO, OECD) that, in the global economy, are creating, on the one hand, a system of interdependencies, on the other hand, are developing a model of global decision that affects the national policies. The paradox is that, while they are not organs of democratic representation, these international organizations are taking decisions that make them responsible in the eyes of the voters of those governments, democratically elected, that instead are abdicating their decision-making role. How can we read this paradox? Have we to consider them as new supranational entities in a cosmopolitan perspective that goes beyond the simple system of cooperation and assistance advocated by Rawls? While distinguishing the responsibilities and moral principles of distributive justice from the international organizations that deal with global justice, Beitz continues to believe that, for an equitable distribution of wealth, you cannot simply translate the model and processes of the national society into some international institutions. Do you agree with this interpretation?

[1281] «Our new global economic order is so harsh on the global poor, then, because it is shaped in negotiations where our representatives ruthlessly exploit their vastly superior bargaining power and expertise, as well as any weakness, ignorance, or corruptibility they may find in their counterpart negotiators, to shape each agreement for our greatest benefit». («Il nostro nuovo ordine economico globale è molto duro per la povertà a livello globale. Questo perché le decisioni vengono prese all'interno di negoziati dove i nostri rappresentanti sfruttano spietatamente il loro potere contrattuale e le loro competenze nelle trattative di gran lunga superiori alla controparte dei paesi più deboli. Inoltre in questi negoziati i paesi più ricchi approfittano della debolezza, dell'ignoranza e della corruttibilità dei paesi più poveri al fine di trovare nelle trattative qualsiasi contropartita che serva a stabilire un accordo per un loro più grande vantaggio»). (Mia la trad.) [Pogge T., *World Poverty and Human Rights - Cosmopolitan Responsabilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge 2002, p. 20]. Ci sembra di capire dalle parole di Benhabib «*That's a different methodological point than the abstract question of global distributive justice*» che Pogge negli ultimi suoi lavori stia cambiando direzione e sia più concreto. Ciò si evince anche, come dichiara l'intervistata, Benhabib, dal Corso "*Habermas and Rawls on Justice and Politics*" che nella primavera del 2014 Benhabib e Pogge hanno tenuto insieme presso la Facoltà di Legge della Yale University (Yale Center for Law & Philosophy - Intellectual Life – Philosophy Department (Ph.D.) and Law School (J.S.D.) [Cfr.: http://www.law.yale.edu/intellectuallife/LawPhilosophy_courses.htm].

[1282] Per Benhabib nella legittimazione democratica rientra per esempio anche il diritto all'educazione e alla salute. Pertanto, se l'oggetto del diritto non rientra nella procedura stabilita dalla sua legittimazione, non vi è certezza della realizzazione di quel diritto.

Assistiamo a una crescente influenza delle Organizzazioni economiche internazionali (G20, FMI, WTO, OCSE) che, all'interno dell'economia mondiale, stanno creando, da un lato, un sistema di *interdipendenze significative* per avviare processi distributivi, dall'altro sviluppano un modello di **decisione globale che ricade sui singoli paesi**. Il paradosso è che, pur non essendo organi di rappresentanza democratica, tali organizzazioni internazionali stanno assumendo decisioni che le rendono responsabili agli occhi degli elettori di quei governi, democraticamente eletti, che invece stanno abdicando al loro ruolo decisionale. Come leggere questo processo? Si tratta di nuove entità sovranazionali in una prospettiva cosmopolitica che va oltre il semplice sistema di cooperazione e assistenza auspicato da Rawls? Pur distinguendo le responsabilità e i principi morali (*moral principles*) della giustizia redistributiva dalle organizzazioni internazionali che si occupano di giustizia globale, Beitz continua a credere che, per un'equa distribuzione delle ricchezze, non è possibile traslare semplicemente il modello e i processi della società nazionale alle istituzioni internazionali. Concorda con questa lettura?

Queste sono questioni assolutamente cruciali e in questa conferenza inaugurale dell'*International Society of Public Law* (ICON-S), cui ho partecipato in questi giorni a Firenze, quello delle organizzazioni internazionali è stato uno dei temi in discussione insieme alla riflessione su come sta cambiando il modo di intendere lo studio e la ricerca sociologica nel mondo globale.

Negli ultimi anni molti studiosi, filosofi ed esperti di politica internazionale stanno provando a capire la natura di tutte le organizzazioni internazionali. Da un punto di vista legale le possiamo semplicemente inquadrare come entità che hanno **un'autorità delegata (***Is simply to say these organizations* ***have delegated authorities*****)**. Infatti potremmo affermare che di per sé esse non hanno alcuna autorità (*they don't have authority by themselves*), sono delegate dagli Stati membri che appartengono a quella data organizzazione. Ad esempio non tutti gli stati del mondo sono membri del WTO o dell'IMF. Perciò tutto si regge su un semplice **modello di delega** (*simple model of delegation*). Ma ciò che sta accadendo è che una volta che queste organizzazioni si sono messe in movimento, sviluppano una loro vita propria e il loro modo di procedere (pareri, direttive, atti di indirizzo) così come il potere che esercitano va ben oltre i trattati che le hanno istituite e il principio di delega che vi era sotteso (... *they develop a life of their own. And that what they do, the power they exercise goes well beyond the treaties the delegation model that established them*). Per cui viene sollevato il problema della **trasparenza e della responsabilità democratica (***so arises the question of democratic accountability and transparency***)**. Il problema è il seguente: chi ha dato loro il potere e per fare cosa? Qual è l'interesse degli stati a istituire queste organizzazioni? Sono quesiti che rimandano a problemi complessi e che i governi democratici devono affrontare. C'è un senso e ci sono persone dietro queste decisioni e tali istituzioni non stanno spuntando dal nulla.

Sono gli stessi Stati che le hanno istituite e, contemporaneamente, ne stanno anche delegando alcuni dei loro poteri istituzionali. C'è un grande dibattito su questo punto e per molti anche l'Unione Europea è messa sullo stesso piano di queste organizzazioni ma, a mio parere, c'è

un'enorme differenza basata sul fatto che l'UE è un'entità fondata su un trattato costituzionale che la identifica e inquadra all'interno di confini ben precisi. Al contrario il WTO e il FMI non rappresentano il mondo intero. Nel primo caso si tratta di un trattato costituzionale, nel secondo di un accordo commerciale.

Credo che questo pone veramente grandi problemi per i governi democratici, perché, come hai giustamente puntualizzato, e io sono completamente d'accordo con te (*I completely agree with you*), c'è una fondamentale simmetria nell'azione di questi organismi: la delega ricevuta dagli stati nazionali (*delegation*) è applicata e le decisioni ricadono sui singoli paesi (*impact*).

E credo che il pericolo vero di queste istituzioni - definite istituzioni della Governance globale (*global governance institutions*) - risieda nel fatto che non sono istituzioni realmente cosmopolite nel senso di una sorta di repubblica dell'uguaglianza, delle pari opportunità e dei diritti umani, dove l'unica preoccupazione è l'equità e l'interesse di tutti. Al contrario vi è sempre una maggiore disparità tra i loro principi democratici, di cui sono responsabili, e l'impatto delle loro decisioni sulle democrazie (*to the contrary increasingly there is a disparity between the democratic principles of responsibility and their impact*).

È questo uno dei problemi più difficili che ancora non si è del tutto manifestato.

C'è una vasta letteratura sull'Organizzazione Mondiale del Commercio (World Trade Organization) circa le sue procedure, i suoi giudizi sulle linee guida economico-commerciali dei singoli stati e sui diversi organismi istituzionali in vigore. Allo stesso tempo c'è anche una letteratura che cerca di dimostrare come il WTO stia cercando di introdurre un maggior grado di riflessione e una maggiore responsabilità nelle sue stesse decisioni.

Pertanto una domanda fondamentale è: come possiamo considerare e pensare il processo di democratizzazione di queste istituzioni di governance globale? Quale modello potremmo utilizzare?

Io ritengo, e su questo ho appena finito di scrivere un articolo che sta per essere pubblicato[1283] e che qui ti anticipo, che il modello classico di democrazia classica che ci arriva da Rousseau si

[1283] Benhabib S., ***Democratic Sovereignty and Transnational Law - On Legal Utopianism and Democratic Skepticism,*** (Presented at the APSA Convention - **August 30, 2014**, Washington, DC - *Not for Circulation or Publication without Permission of the Author*). L'articolo, inedito e di prossima pubblicazione, ci è stato inviato dall'autrice in versione PDF, in una mail del 25 Novembre 2014.

Il saggio esamina la controversia relativa alla sovranità democratica contemporanea alla luce di una nuova era e all'interno di un nascente diritto cosmopolitico (o ***cosmopolitismo giuridico***). Benhabib contrappone le conclusioni essenzialmente negative elaborate da alcuni teorici politici sulla possibilità di conciliare la sovranità democratica con un ordinamento giuridico transnazionale, all'utopismo di una dottrina giuridica contemporanea che rivendica un costituzionalismo globale con o senza lo Stato. **Per la politologa di Yale le norme sui diritti umani transnazionali (vedi caso del Cile) non indeboliscono la sovranità democratica ma la rafforzano e definiscono quei processi attraverso i quali le norme dei diritti sono contestualizzate all'interno di processi politici di iterazioni democratiche.**

La sfida è quella di pensare al di là delle diverse contrapposizioni: cosmopoliti contro repubblicani; democratici contro internazionali e transnazionali; sovranità democratica contro il diritto internazionale dei diritti umani. La

basa sul **modello della paternità (*authorship*), ovvero, io sono l'autore delle leggi che sono promulgate nel mio nome e avendole io autorizzate me ne assumo la responsabilità delle conseguenze**.

Questo è l'aspetto utopistico (*fiction*) dei governi democratici che operano per il popolo, in nome del popolo, attraverso il popolo. Questa è l'essenza delle costituzioni repubblicane e democratiche (*and this is what it is*). Le istituzioni della governance globale non potranno mai soddisfare tale modello (*These global governance institutions can never meet that model*).

Pertanto il dilemma è: se queste istituzioni non sono rappresentative delle persone, "dobbiamo rinunciare ai nostri ideali democratici? Oppure dobbiamo sottoporle a procedure di democratizzazione?

Io credo che dobbiamo perseguire quest'ultima ipotesi. Queste istituzioni non sono istituzioni democratice ma possiamo sottoporle ad un tale processo. In un certo qual modo possiamo metterle continuamente sotto pressione. Questa è una battaglia prettamente politca perché l'IMF così come il WTO si opporranno sempre più a questi cambiamenti sostenendo che loro hanno le proprie regole e soprattutto i grandi capitali finanziari. Io ho la speranza che qualcosa possa cambiare e a volte possono verificarsi dei paradossi positivi. È il caso, e la cosa mi ha molto stupito, (*that thing that amazed me most*), della Cina che, dopo molte insistenze, è diventata membro del WTO. In cambio la grande potenza economica ha dovuto promettere che avrebbe riconosciuto il diritto a libere organizzazioni sindacali (*permit free union organization rights*). Non è rivoluzionario pensare che in Cina possano nascere e affermarsi organizzazioni sindacali (*Trade Unions*)? Ed è ancora più sorprendente che mentre in Cina i movimenti dei lavoratori si stanno sempre più affermando, negli U.S.A. solo 8% della popolazione è iscritta ad un sindacato.

Pertanto sono completamente d'accordo con te: queste istituzioni pur non essendo democratiche, stanno assumendo decisioni che, non solo hanno concrete conseguenze sulla vita democratica dei singoli paesi (e il caso cinese ne è un esempio) ma influenzano l'opinione pubblica circa la comprensione dello spirito democratico (*so I completely agree with you: these institutions are not democratic … and they are impacting the self-understanding of democracy*). Se i governi democratici non faranno pressione perché queste organizzazioni manifestino più trasparenza e responsabilità per le decisioni che prendono il rischio concreto, come tu hai

---

parte finale del saggio mette a fuoco il dilemma della "paternità di un modello di legittimità democratica" nei confronti degli sviluppi post-Westfalia. Se ieri il modello normativo di legittimità democratica era centrato su un'autorità statale di tipo westfaliano con un *demos* chiaramente ben definito, oggi le trasformazioni post-westfaliane della sovranità dello stato (sia a livello sociologico che di diritto internazionale) insieme al modello di legittimità democratica delle norme dei diritti umani transnazionali (che hanno una "paternità democratica" - *democratic authorship*) risultano essere chiaramente divergenti e destabilizzano. **Il nuovo libro di Seyla Benhabib** è provvisoriamente intitolato: ***Democratic Sovereignty and International Human Rights: Against the Pessimism of the Age***. Nel corso del 2015 è prevista la sua pubblicazione.

osservato, è che realmente i governi, democraticamente eletti, rinuncino al loro ruolo decisionale. È una lotta (*It's a struggle*) e i risultati non si otterranno così facilmente.

Non sono d'accordo con Charles Beitz quando sostiene che "non possiamo semplicemente trasferire il modello e il processo democratico delle società nazionali all'interno di queste istituzioni internazionali". Ciò effettivamente non è possibile. Ma dobbiamo stare attenti alle diverse soluzioni di questo problema che vengono da più parti. Ci sono infatti diverse scuole di pensiero: c'è chi ritiene che si potrebbero avere dei rappresentanti del popolo all'interno di tutte queste istituzioni; oppure rappresentanti della società civile (*civilian representatives*); o rappresentanti pubblici (*public representatives*). In definitiva aprire queste istituzioni alla società civile che dall'interno possa, in qualche modo, esercitare un controllo. Questo infatti non può essere esercitato solo dagli Stati e dalle organizzazioni private che finanziano queste istituzioni ma dovrebbero essere presenti anche gruppi della società civile che rappresentano i vari interessi.

Un'altra istituzione di cui si è molto discusso è l'European Ombudsman (il mediatore europeo dei diritti) al quale i cittadini possono rivolgersi direttamente per segnalare violazioni dei diritti umani[1284]. Coloro che non possono avere un rappresentante legale sono tutelati da questa figura istituzionale che è deputata a difendere i diritti dei più deboli e ha il potere di supervisore e di giudice. Al Mediatore o difensore civico (*Ombudsman*) sono rivolte le denunce relative ai casi

[1284] Il difensore civico è una figura di garanzia a tutela del cittadino, che ha il compito di accogliere i reclami non accolti in prima istanza dall'ufficio reclami del soggetto che eroga un servizio. È definito *ombudsman* (termine che prende il nome dall'ufficio di garanzia costituzionale istituito in Svezia nel 1809. Letteralmente vuol dire: "uomo che funge da tramite". Durante l'Impero Romano l'istituto dello *ius intercessionis*, affidato ai Tribuni della plebe, ricopriva quelle che oggi sono le funzioni del *difensore civico*. Questa istituzione romana era nota con il nome di *defensor civitatis* ed essa continuò ad essere presente nella cultura del tempo fino a scomparire con il declino di entrambi gli imperi d'occidente e d'oriente. Si rivede la figura del *defensor civitatis* all'interno di alcune amministrazioni come quella degli ostrogoti.

Possono sporgere denuncia al Mediatore europeo i cittadini di uno Stato membro dell'Unione europea e le persone residenti in uno Stato membro. Possono anche sporgere denuncia al Mediatore le imprese, le associazioni e altri soggetti che abbiano sede nell'Unione europea. Il Mediatore europeo è un organo indipendente e imparziale che chiede conto all'amministrazione dell'UE e conduce indagini su casi di cattiva amministrazione nell'azione di istituzioni, organi, uffici e agenzie dell'Unione europea. Solo la Corte di giustizia dell'UE, nell'esercizio della sua funzione giurisdizionale, non rientra nel mandato del Mediatore. Quest'ultimo può constatare cattiva amministrazione nel caso in cui un'istituzione non rispetti i diritti fondamentali, le norme o i principi giuridici o i principi della buona amministrazione. Ciò comprende, ad esempio, irregolarità amministrative, ingiustizia, discriminazione, abuso di potere, mancanza di risposta, rifiuto di accesso all'informazione e ritardo ingiustificato. Tutti i cittadini o i residenti dell'Unione europea, nonché imprese, associazioni o altri organismi con sede legale nell'UE, possono presentare una denuncia. Per farlo non è necessario essere stati personalmente vittime del caso segnalato. È opportuno rammentare che il Mediatore europeo può trattare esclusivamente denunce riguardanti l'amministrazione dell'UE e non quelle concernenti le amministrazioni nazionali, regionali o locali, anche nel caso in cui esse riguardino materie dell'Unione europea.

«Il Mediatore ha registrato 2.510 denunce nel 2011, di cui 698 sono stati nel suo mandato. Ciò a fronte di 2.667 denunce nel 2010, di 744 che erano nel quadro del mandato. Ha aperto 396 inchieste, rispetto a 335 nel 2010, e completato 318 indagini durante l'anno (326 nel 2010). In totale, il Mediatore ha gestito oltre 3.828 denunce e informazioni richieste - up da 3.700 nel 2010». (Fonte: European Ombudsman - Rapporto 2011: http://www.ombudsman.europa.eu/home.faces).

di cattiva amministrazione che coinvolgono istituzioni e organismi dell'Unione europea. È una istituzione pubblica (*public persona*) direttamente responsabile nei confronti delle persone e della società civile e non difende gli interessi delle singole organizzazioni (*responsible to the public, not to the interests, not to the organizations' interests*). Sto menzionando questo istituto europeo perchè quando la gente pensa a queste istituzioni internazionali vorrebbe una maggiore responsabilità pubblica e una maggiore sensibilità nei confronti di tutti i cittadini e non solo tutelare gli interessi di una parte di essi.

Domanda *5*

Can we think about implementing democratic forms of iteration within the institutions and the legal and regulatory framework on a global scale, starting not only by the "others" (e.g. the girls involved in the *affaire du voile* in France) but also from the subjects belonging to the stratified contexts produced by the governance? How do you respond to criticism in its work according to which the test occurring processes of democratic iteration is carried out by a limited number of empirical cases that are only found in some individual countries?

È possibile mettere in atto forme di *iterazione democratica* all'interno delle istituzioni e del contesto giuridico-normativo, nel quadro su scala globale, a partire non solo da soggetti "diversi" (vedi le ragazze islamiche coinvolte nell'*affaire du foulard* in Francia) ma da protagonisti appartenenti a contesti stratificati e complessi di *governance*? Come risponde ad alcune critiche ai suoi lavori secondo le quali la prova che si verificano i processi di iterazione democratica è affidata ad un numero limitato di casi empirici che si riscontrano solo all'interno di alcuni singoli paesi?

Rispondo subito alla seconda parte della domanda dicendo che le iterazioni democratiche non sono circoscritti necessariamente alla situazione politico-culturale di un singolo paese. Ritengo infatti che la nostra lettura di tali processi debba acquisire un carattere transnazionale. Questi processi infatti rappresentano grandi discussioni, e danno adito a molte interpretazioni. Oltre al caso della Costituzione tunisina, più avanti esporrò brevemente il caso delle industrie che lavorano il legno in Cile per conto di grandi multinazionali. Quest'ultimo è l'esempio empirico sul quale sto lavorando in questo momento. Il mio obiettivo è dimostrare, attraverso questo caso, come norme sindacali internazionali sono riuscite a entrare all'interno di una governance democratica di un singolo paese e permettere che minoranze (come gli indiani Mapuchi) possano costituire proprie organizzazioni e avere propri rappresentanti sindacali. Questo è un processo di iterazione democratica transnazionale.

Passando alla prima parte della domanda posso dire che effettivamente la tua osservazione è corretta. Infatti è proprio all'interno di queste forme stratificate di "governi multipli" (*multiple governments*) che le iterazioni democratiche diventano fondamentali. Questo perché in tale processo c'è un certo dare/avere e conosciamo bene come le norme generali necessitano di un'interpretazione, una contestualizzazione e di una reciprocità (*mutually*). In questo il diritto ci fornisce un interessante esempio, tant'è che da diverso tempo la mia riflessione si sta concentrando sempre più sull'interpretazione delle leggi internazionali che secondo il mio

punto di vista è lo strumento paradigmatico attraverso cui il processo iterativo sta giocando un ruolo molto importante[1285].

Come si concretizza tutto ciò? Per fare anche qui un esempio istituzionale che fa parte delle mie riflessioni possiamo fare riferimento alla Convenzione sull'Eliminazione di tutte le Forme di Discriminazione contro le Donne (CEDAW)[1286], è una delle convenzioni di maggior successo perché se pensiamo che su 193 stati membri nelle Nazioni Unite[1287], (compresi i 2 stati osservatori: Santa Sede e Palestina, quest'ultimo dal 2012), sono 186 gli Stati firmatari del CEDAW[1288]. Essere uno stato firmatario significa accettare obblighi ben precisi tra i quali quello di presentare una carta dei diritti umani e più precisamente un resoconto di quelli che sono i diritti delle donne in quel paese, i gruppi che controllano il rispetto di tali diritti e diversi altri gruppi della società civile che scelgono nelle proprie comunità coloro che hanno la facoltà di azione per i diritti delle donne.

Recentemente in Egitto ed in Tunisia si è aperto un dibattito sui diritti delle donne in rapporto alla legge della Sharia. In particolare i partiti musulmani hanno proposto di uscire dal CEDAW, ma non è così semplice uscire da un accordo internazionale. È possibile, ma c'è un prezzo da pagare perché ci possono essere delle reazioni negative da parte della società civile come il boicottaggio da parte delle organizzazioni femminili e di altre organizzazioni internazionali.

C'è un grande dibattito internazionale. Ma mentre in Egitto questo movimento non ha avuto molto successo a causa delle complicazioni politiche, in Tunisia c'è stato una re-interpretazione

[1285] Nel rispondere a questa domanda, Benhabib, in un successivo passaggio ha dichiarato: «Questo aspetto si sta espandendo e sarà questo è il mio lavoro futuro. Questo è il motivo per il quale ho improvvisamente cominciato a lavorare tantissimo e a concentrarmi sulle problematiche legate a norme di diritto internazionale (*I started doing so much work all of a sudden on thinking about problems on international law*). Mi sono accorta che questo filone di indagine rappresentava un settore dove si concentrano la maggior parte dei problemi internazionali e degli scontri politici. Pertanto se dovessi dare una risposta sintetica alla tua domanda direi: "assolutamente si"».

[1286] Convenzione dell'Organizzazione delle Nazioni Unite sull'Eliminazione di tutte le Forme di Discriminazione contro le Donne (Convention on the Elimination of All forms of Discrimination Against Women – CEDAW. Il documento, articolato in un preambolo e 30 articoli, è stato adottato il 18 dicembre 1979 dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite ed è entrata in vigore a livello internazionale dal 3 settembre 1981. A giugno del 2009 i Paesi firmatari che hanno ratificato la Convenzione erano 186. L'Italia ha ratificato la Convenzione il 10.06.1985 con la Legge 14.03.1985 n. 132, in vigore dal 10. 07.1985.

[1287] Dato ufficiale aggiornato a dicembre 2011. Fonte United Nations: http://www.un.org/en/members/index.shtml. Con 193 Stati membri, l'Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU) è l'unica organizzazione in cui è possibile discutere di una molteplicità di questioni di valenza globale coinvolgendo tutti i Paesi e gli attori interessati. L'ONU vanta un'**universalità unica** per il ventaglio di temi che tratta, la sua composizione, la partecipazione ai processi decisionali, l'elaborazione di norme e standard di portata internazionale come pure l'influsso planetario. Nonostante le grandi difficoltà a livello mondiale l'ONU gode di una legittimità senza confronti a livello globale.

[1288] Sono sette gli Stati membri dell'ONU che non hanno ratificato la Convenzione sono l'Iran, Nauru, Palau, Somalia, Sudan, Tonga e Stati Uniti. Fra questi gli stati islamici quali (Iran, Somalia, Sudan) o le piccole nazioni insulari del Pacifico (Nauru, Palau, Tonga). Niue e la Città del Vaticano non hanno firmato la Convenzione mentre gli Stati Uniti hanno firmato ma non ancora ratificato. Nel 2007, dopo molte pressioni da parte di organizzazioni delle donne come l'Alleanza Nazionale di associazioni femminili di Taiwan, il Paese ha ratificato la Convenzione inserendola nella legislazione nazionale anche se non è ancora stata ratificata a livello internazionale.

(*re-interpretation*): in un certo senso, una iterazione democratica da parte di alcune donne, donne musulmane, che hanno affermato che «l'interpretazione che diamo della parità così come è prescritta dalla Convenzione CEDAW non è la completa uguaglianza di uomini e donne ma vogliamo la complementarità (*we want complementarity*)». Ciò vuol dire che il rispetto potrà essere assicurato solo se i compiti e la distribuzione delle mansioni e dei diritti tra uomini e donne sarà fondata su un rapporto reciproco.

Hanno così iniziato a sostenere un tipo di posizione di complementarità o differenza e, ironia della sorte, sono gli stessi dibattiti che hanno coinvolto la mia generazione di femministe tra uguaglianza e differenza (*egalité et difference*). Nell'uguaglianza c'è il diritto alla differenza e questo dibattito è stato sentito oltre che in Francia anche in Italia. Pertanto la richiesta di queste associazioni di donne musulmane è stata «non usciamo dal CEDAW. Ci interessa rimanere nel CEDAW, ma vogliamo dare una nostra re-interpretazione anche se il posto della donna vogliamo che rimanga sempre in casa con il compito di accudire i figli ecc.». Chiaramente ciò ha portato ad un grande dibattito che ho seguito con interesse. Alla fine tutte le diverse parti in campo hanno trovato l'accordo su questo punto: viene definitivamente posta la parola fine alle rivendicazioni dell'uguaglianza delle donne (*all parties agreed to an intensive close of women's equality*) perché nella nuova Costituzione[1289], che è stata approvata a gennaio 2014, i diritti delle

[1289] Il 26 gennaio 2014 viene approvata con una maggioranza di 200 voti a favore, 12 contrari e 4 astenuti la nuova Costituzione tunisina. Questo è il primo vero risultato di quel movimento di protesta definito "primavera araba"e che grazie alle rivolte del 2010-2011 ha posto fine al regime autocratico di Zine El Abdine Ben Ali, dando vita ad un nuovo governo "apolitico" (frutto dell'accordo fra gli islamisti di Ennahda, in maggioranza all'assemblea, e le opposizioni) che entro la fine del 2014 dovrà indire nuove elezioni legislative e presidenziali. La Costituzione si compone di 149 articoli, organizzati in 10 capitoli e preceduti da un preambolo che richiama l'origine rivoluzionaria del testo ed esprime i valori su cui si fonda il nuovo ordinamento costituzionale: fra questi si evidenziano, in particolare, l'appartenenza identitaria all'Islam e il rispetto dei principi cardine del costituzionalismo democratico, quali l'uguaglianza tra i cittadini, la separazione dei poteri, la sovranità popolare e la tutela dei diritti umani. La convivenza dell'Islam con i principi liberal-democratici viene rimarcata anche nelle prime due disposizioni costituzionali: secondo l'art. 1, infatti, «La Tunisia è uno Stato libero, indipendente e sovrano; la sua religione è l'Islam, la sua lingua l'arabo e il suo regime la Repubblica», mentre l'art. 2 sancisce che «La Tunisia è uno Stato civile basato sulla cittadinanza, la volontà popolare e lo Stato di diritto». Come ha auspicato il segretario generale dell'Onu Ban Ki Moon: «Speriamo che questo diventi un possibile modello per gli altri popoli che aspirano a riforme democratiche».
In merito all'uguaglianza tra uomo e donna, un tema che per la prima volta si affaccia all'interno di una Carta fondamentale in un Paese arabo e musulmano, lo scrittore e poeta marocchino Tahar Ben Jelloun, in un articolo del 21 gennaio 2014, ha scritto: «In Tunisia l'albero della primavera araba ha dato ora i suoi primi frutti. Per la prima volta un Paese arabo e musulmano ha iscritto nella sua nuova Costituzione l'uguaglianza tra uomo e donna (*le cittadine e i cittadini sono uguali davanti alla legge, senza discriminazioni*) ed è anche riuscito a mettere da parte la *Sharia* instaurando la libertà di coscienza (*lo Stato è custode della religione, garante della libertà di coscienza e di fede e del libero esercizio del culto*). Inoltre lo Stato garantisce la libertà d'espressione e vieta la tortura fisica e morale (*la tortura è un crimine imprescrittibile*).
Non solo: grazie all'impegno della società civile, e in particolare alle lotte delle donne, la Tunisia è riuscita a rispedire nelle moschee il partito islamista Ennahda, aprendo al tempo stesso il Paese alla modernità, tragicamente assente nel resto del mondo arabo. Uguaglianza di diritti significa che non vi potrà più essere poligamia né ripudio; ma anche che l'eredità non sarà più regolata dalle leggi dell'Islam, che assegnano sistematicamente alle donne una quota dimezzata rispetto a quella degli eredi maschi (Sura IV, versetto 12: "In quanto ai vostri figli, Dio vi ordina di attribuire al maschio una parte uguale a quella di due figlie femmine"). L'uguaglianza è altresì un passo verso la parità in materia di rappresentanza e di remunerazione. In Europa gli uomini sono tuttora meglio retribuiti delle

donne non sono limitati come previsto dalla legge della Sharia[1290]. Questo, per me, rappresenta un bellissimo esempio di un processo democratico iterato (*This is a wonderful example, for me, of a democratic iterated process*). Potremmo affermare che lo spirito della Legge della Sharia è cambiata senza cambiare la Legge.

Devo far notare che, tra le diverse parti in campo nella discussione tunisina, una grande influenza l'ha avuta la Francia ed in particolare alcune organizzazioni femminili tra cui la *Societé des femmes musliment*. Questa interazione tra associazioni di paesi diversi per una causa comune ci mostra come il **processo di iterazione democratica sia diventato transnazionale**. Si tratta realmente di un aspetto che attraversa e coinvolge nazioni diverse che, apparentemente, hanno poco in comune. È questo il tema principale del mio prossimo libro che molto probabilmente sarà pubblicato nel 2015. Il mio lavoro si sta concentrando sempre più sulla **transnazionalità dei processi democratici iterati** (... ***this is what my next book, this is what my work is focusing on the transnationality: the transnationality of the democratic iterated process***). Già nel mio ultimo *Dignity in adversity* (Polity, 2011) c'è un Capitolo su questo argomento: *Claiming rights across borders - International human rights and democratic sovereignty*.

Il mio maggiore interesse per i cambiamenti avvenuti in Tunisia è fondato sul fatto che ci troviamo di fronte ad un caso singolare: la conversione (o rivoluzione) sui diritti delle donne musulmane non è solo il frutto di un processo transnazionale ma, contemporaneamente, l'esito di una decisione parlamentare o, per essere più precisi, di un'Assemblea Costituente.

In particolare l'articolo 45 della nuova Costituzione dispone inoltre che «lo Stato garantisce i diritti acquisiti dalle donne e lavora per sostenerli e svilupparli». Inoltre si sottolinea che «lo Stato garantisce le pari opportunità tra donne e uomini e provvede a eliminare la violenza contro le donne»[1291].

---

donne per lo stesso incarico. Sarà forse proprio la Tunisia a dare l'esempio con un cambio radicale, superando pregiudizi e arcaismi». [Jelloun T. B., *La Costituzione tunisina è rivoluzionaria*, in Repubblica.it, disponibile all'indirizzo: http://www.repubblica.it/la-repubblica-delle-idee/mondo/2014/01/21/news/la_costituzione_tunisina_rivoluzionaria-76533560/]. Sul tema che lo Stato è custode della religione e garante delle libertà di coscienza di determinate minoranze all'interno di un gruppo si veda Shachar A., *The puzzle of interlocking power hierarchies - Sharing the pieces of jurisdictional authority*, in Harvard Civil Rights - Civil Liberties Law Review, Vol. 35, n. 2 (2000), pp. 387-426.

[1290] Nella nuova Costituzione si sancisce poi che l'islam è la religione di Stato ma si esclude la Sharia (la legge islamica) come base del diritto del Paese.

[1291] Il 9 gennaio 2014 i membri dell'Assemblea nazionale costituente (Anc) hanno adottato l'articolo 45 che garantisce i diritti acquisiti della donna con 116 voti favorevoli, 32 astenuti e 40 contrari. Il testo dell'articolo garantisce la protezione dei diritti della donna e le pari opportunità. Lo stato tunisino, inoltre, si impegna ad adottare ogni misura necessaria per contrastare la violenza contro le donne. La nuova Carta del paese mira in sostanza alla parità uomo-donna. Infatti mentre l'articolo 20 afferma l'eguaglianza di diritti e doveri dei due sessi, l'articolo 45 impone che il governo non solo protegga i diritti delle donne, ma garantisca le pari opportunità anche all'interno dei consigli elettivi.

Vorrei però osservare che non ci sono garanzie nella storia. La storia è sempre piena di imprevisti e accidenti e seppur contagiosa non sempre le cose vanno come era nelle intenzioni, un esempio è il processo democratico egiziano che si quasi del tutto arrestato. In ogni caso il processo democratico tunisino è un esempio di iterazione che è partita dal basso, ed in particolare dalle donne che sono riuscite nel loro intento di avviare un vero processo di inclusione democratica, sino ad arrivare ad una Costituzione scritta.

Vorrei ora segnalarti un altro **esempio di processo di iterazione democratica transnazionale che è oggetto di un mio attuale lavoro**. Se analizziamo le diverse situazioni internazionali ci accorgiamo che ce ne sono sempre più. Un paio di anni fa mi trovavo in **Cile** dove l'industria del legno è molto sviluppata[1292]. C'è una specifica normativa in materia di assunzioni e l'organizzazione sindacale internazionale ha stipulato uno specifico contratto per tutti i paesi (come il Canada) che hanno rapporti di lavoro con il Cile e, allo stesso tempo, hanno stabilito che quando lavorano il legname nelle foreste devono rispettare i diritti delle popolazioni indigene.

Gli accordi di ordine socio-economico a livello internazionali hanno positive ricadute all'interno delle comunità nazionali ed "ironia della sorte" (*ironically*) in particolare per quelle minoranze che fino a quel momento non avevano visto riconosciuti i propri diritti socio-culturali. Infatti in Cile c'è una minoranza indiana, la popolazione dei Mapuchi[1293] che vive tra il sud del Cile e

[1292] L'industria del mobile in Cile comprende «2.500 unità produttive, che vanno dal modesto laboratorio artigianale alle medie e grandi imprese. Tuttavia, solo il 10% di queste viene considerato come impresa industriale. La maggior parte della produzione, circa il 70% si concentra nella zona metropolitana di Santiago e nella regione limitrofa di Valparaiso. L'industria del mobile fornisce occupazione diretta a oltre 35.000 persone e, indirettamente, a circa 75.000, considerando l'indotto correlato (adesivi, vernici, imballaggi, trasporti ecc.). Il principale vantaggio dell'industria cilena del mobile è la immensa zona di foreste e piantagioni, in particolare del Pino Radiata. Il paese andino quindi è uno dei pochi al mondo in cui viene consumato meno legname di quello che viene prodotto. Inoltre è reperibile legname di qualità pregiata nella vicina Bolivia. Secondo le stime ASIMAD (Associazione Industriali del Legno del Cile), il valore della produzione nazionale del mobile ha raggiunto i 469 miliardi di Pesos (pari a circa 844 milioni di US Dollari) nel 2009». [Fonte: Federlegno Arredo - International Relations & Promotion. Scheda di Settore - Giugno 2010 "Cile: nota di settore legno-arredo". Il file PDF della Scheda è disponibile on-line all'indirizzo: www.federlegnoarredo.it/ContentsFiles%5CCILE_N_S_preview.pdf. Ulteriori approfondimenti in merito al recente successo economico-industriale del modello cileno e alla sua politica macroeconomica sono disponibili all'indirizzo: http://www.prochile.gob.cl].

[1293] I Mapuche (dalla fusione di due termini Mapudungun: *Che*, "Popolo" e *Mapu*, "della Terra") sono gli abitanti Amerindi originari del Cile Centrale e Meridionale e del Sud della Argentina (Regno di Araucanía e Patagonia). Oggi i discendenti Mapuche vivono attualmente lungo i territori meridionali di Cile e Argentina; alcuni mantengono le proprie tradizioni e continuano a sostenersi attraverso l'agricoltura, ma una crescente maggioranza si è trasferita nelle città in cerca di migliori opportunità economiche. In anni recenti, tornata la democrazia, se da un lato c'è stato un tentativo da parte del governo del Cile per stemperare alcune delle iniquità del passato - attraverso, per esempio, il riconoscimento dell'insegnamento del Mapudungun, il linguaggio dei Mapuche, nella zona di Temuco, ed interventi a favore della tutela della loro cultura - dall'altro è la maggioranza dei Mapuche a dichiararsi non solo insoddisfatta, ma addirittura ancora vittima di cocenti discriminazioni, incluso il ricorso ad arresti arbitrari. Per questo motivo, rappresentanti delle organizzazioni Mapuche si sono unite alla Organizzazione delle Nazioni e dei Popoli non rappresentati (UNPO) in cerca di riconoscimento e protezione per la loro cultura ed i loro diritti territoriali. L'Organizzazione delle nazioni e dei popoli non rappresentati, in acronimo UNPO (dall'inglese *Unrepresented Nations and Peoples Organization*), è un'organizzazione non governativa internazionale democratica. I suoi membri sono popoli indigeni, nazioni occupate, minoranze e Stati o territori indipendenti a cui manca una rappresentazione diplomatica internazionale. Secondo i dati del censimento del

l'Argentina e che da sempre si batte per la difesa delle proprie radici ed in particolare contro le multinazionali che operano e sfruttano le risorse naturali (legno e minerali) di cui è ricco il proprio territorio. Il paradosso è stato che proprio le norme internazionali stipulate dalle multinazionali per tutelare le assunzioni dei lavoratori del legno stanno di fatto permettendo agli indiani Mapuchi di costituire proprie organizzazioni e avere propri rappresentanti sindacali. Qualcosa di inconcepibile fino a qualche tempo fa viste le vessazioni che la comunità ha subito sin dai tempi dell'Impero Inca e dei "conquistadores" spagnoli che volevano assoggettarli. Il processo che ha portato all'interno di una governance democratica una norma transnazionale è stato alquanto inaspettato e strano.

Questo è il motivo per il quale l'iterazione democratica è un concetto fondamentale che ci può aiutare a capire molto riguardo a questi aspetti di politica transnazionale. La domanda che ci dobbiamo porre è se questi processi sono sempre democratici. Cosa c'è di democratico all'interno delle leggi in materia di assunzioni e all'interno delle organizzazioni liberali internazionali? Dov'è l'aspetto democratico?

Ho ricevuto diverse critiche su questo punto. In particolare secondo alcuni all'interno del caso empirico, è possibile riscontrare solo un ottimo esempio di "cosa può rendere democratico un paese" (***what makes democratic a nation***). Io ritengo invece che si debbano cercare le caratteristiche formali di un tale processo democratico (*you have to look at the formal features of the process*).

Infatti potrei sintetizzare la mia risposta a queste obiezioni elencando almeno tre **criteri formalmente validi** secondo cui possiamo ritenere epistemologicamente fondato un processo democratico:

Primo: un processo democratico è tale se sono inclusi (*are included*) gli interessi di tutti coloro che sono coinvolti. Chi sono tutti coloro i cui interessi sono colpiti da un processo democratico? Questo fa parte dello scontro politico attraverso lo strumento del dialogo. Ma

---

2002 sarebbero solo 604.349, vale a dire appena il 4% della popolazione Cilena, mentre circa 300.000 vivono sull'altro versante delle Ande, in Argentina. Inoltre, come già detto nella sezione storica, a causa della perdita delle proprie terre, molti Mapuche ora vivono in condizioni miserevoli in grandi città come Santiago. Ancora oggi i Mapuche si battono contro leggi anti-terrorismo nate durante l'epoca della dittatura di Pinochet e che invece vengono ancora usate, di frequente, contro i capi della stessa comunità. L'UNPO si dedica ai cinque princìpi illustrati nella sua convenzione: a) ugual diritto per tutti all'autodeterminazione; b) rispetto dei diritti umani universalmente accettati come dichiarati nella Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo; c) rispetto dei principi del pluralismo democratico e rifiuto dei totalitarismi e dell'intolleranza religiosa; d) promozione della nonviolenza e rifiuto del terrorismo come strumento di trattativa; e) protezione dell'ambiente naturale. L'UNPO non è collegata alle Nazioni Unite e a tutti i membri è richiesto di rispettare la convenzione dell'UNPO. Devono affermare di supportare il principio della non-violenza nella lotta della loro gente per una soluzione pacifica dei problemi e di applicare la metodologia democratica come principio guida.

non possiamo sapere prima chi è coinvolto perché questo è un principio. Chiunque può dire "i miei interessi sono colpiti (*my interests are affected*) posso pertanto avviare un giusto processo democratico".

Secondo: nell'includere tutti coloro che sono coinvolti nel processo si determina una ***uguaglianza formale*** o parità formale (*formal equality*) di tutti i partecipanti. La maggior parte della filosofia politica sulla normativa dei lavoratori riguarda l'interpretazione del significato dell'uguaglianza formale. Anche se sarà difficile qualsiasi tipo di accordo, è un principio di cui abbiamo bisogno altrimenti sarà difficile anche sederci ad un tavolo di trattativa (*there is a lot of discussion*).

Il **Terzo** criterio prevede l'uguaglianza (pari opportunità) nello stabilire l'agenda, vale a dire un preciso ordine del giorno delle discussioni. Ciò vale a qualsiasi livello da quello universitario sino a livello internazionale (WTO, G20, ecc.). Questo è un aspetto estremamente importante: tutti hanno diritto ad avanzare proposte e a decidere gli argomenti sui quali prendere decisioni per poterli inserire nell'agenda delle discussioni. Non è un privilegio per coloro che sono già al tavolo delle trattative.

Probabilmente potremmo trovarne altri ma questi, per me, sono tre criteri fondamentali per capire se un processo democratico si possa definire realmente tale. Qualcuno potrebbe obiettare: "come possiamo essere sicuri che si è di fronte ad una *uguaglianza formale*?". Ritengo che dobbiamo imparare a guardarci dentro e far trasparire fuori quell'equilibrio che abbiamo dentro di noi e che Rawls ha definito "equilibrio riflessivo" (*reflected equilibrium*)[1294]. Quando si comincia una discussione politica ciascuno può apportare il suo contributo, nessuno, dal punto di vista morale, è una *tabula rasa*. Tutti siamo, prima che cittadini, individui (questo principio vale anche per coloro che sono tagliati fuori dalla cittadinanza) e tutti abbiamo il dovere di contribuire al processo di modernizzazione globale ed esserne soggetti attivi. L'equilibrio riflessivo è lo stato di equilibrio e di coerenza frutto di un processo deliberativo attraverso il quale si è raggiunta una regolamentazione reciproca tra principi generali e giudizi particolari. Il senso di giustizia degli esseri umani è per Rawls, ed io sono pienamente d'accordo con lui, alla base del giudizio morale e delle motivazioni morali che ci spingono a prendere decisioni: un insieme di credenze morali all'interno di un equilibrio riflessivo ideale caratterizza i principi che sono a fondamento del nostro senso umano di giustizia (*a set of moral beliefs in*

[1294] Il termine è stato coniato da John Rawls nel suo *A Theory of Justice* (1971) e ha lo scopo di riassumere un metodo per giungere a indagare i principi di giustizia. Anche se non ha utilizzato questa espressione è stato il filosofo statunitense Nelson Goodman (1906-1998) a introdurre il metodo dell'equilibrio riflessivo come approccio per giustificare i principi della logica induttiva.

ideal reflective equilibrium describes or characterizes the underlying principles of the human sense of justice).

Facciamo parte di questo processo di modernità globale e abbiamo il dovere di conciliare le nostre intuizioni sui principi di uguaglianza e libertà con quelle dei nostri interlocutori.

I tre criteri che io sostengo rientrano in questa prospettiva e sono lo strumento di giustificazione del processo di equità che, perché ciò di cui parliamo non resti solo una teoria sociologica o un paradigma di scienze politiche, sfocia in processi democratici transnazionali.

Domanda 6

Can we say that the processes of democratic iteration and jurisgenerativity can be understood as the contextualization of the (claims) **universal rights claims**?

A tal proposito possiamo affermare che i processi di iterazione democratica e giusgenerativi possono essere intesi come la contestualizzazione delle rivendicazioni dei diritti universali?

Bene questo è precisamente ciò che io intendo con processo democratico. Sto cercando, nei miei lavori, di trovare una risposta al dilemma di una universalità che non viene vista come concreta. Nei processi iterativi si raggiunge, a mio parere, la sintesi tra ciò che è astratto e ciò che è concreto. È un processo di mediazione e re-interpretazione che intendo utilizzare quando penso alle norme universali che necessitano di essere interpretate, contestualizzate e ri-collocate nuovamente (*universal norms that need to be reinterpreted, recontextualized and resituated*). Ciò vale sia per la filosofia morale che per la filosofia politica. I principi morali che guidano le mie azioni valgono come leggi universali per tutti. Ma come è possibile che i principi che guidano le mie azioni diventino una legge universale per tutti? Io sto adottando un principio universale? Come devo intendere questa posizione? Supponiamo che io insulti qualcuno alla presenza dei componenti della sua famiglia. Dovrei cominciare a domandarmi: come mi sentirei se mi mettessi nei suoi panni? È giusto comportarsi in questo modo? Questo è ciò che io definisco "contestualizzazione" (*contextualization*). È un semplice principio che deve essere adottato se vogliamo definire le nostre azioni moralmente giuste. Ma capisco che non sia facile soprattutto a livello di conflitti internazionali. Ciò che a me interessa è il principio teorico: "come mi devo comportare quando c'è un conflitto tra i propri interessi e la legge universale"?. Per quanto mi riguarda il punto di partenza è la filosofia morale. Supponiamo che accetti le leggi morali come principio delle mie azioni. Come mi comporto e cosa faccio esattamente? È questo il senso ultimo della critica kantiana.

Vorrei sottoporre alla tua attenzione la figura di Stanley Cavell, un filosofo e intellettuale statunitense molto interessante e che io ammiro. Alcuni saggi di Stanley Cavell su questo

argomento mi hanno impressionato profondamente. **La questione della contestualizzazione è alla base di questi scritti**. Si tratta di un problema epistemologico basato sull'identificazione del particolare. Ma come lo identifico? È un problema simile a quello posto dalla filosofia morale ed in particolare per quanto riguarda la contestualizzazione dei principi di giustizia. C'è bisogno di un procedimento metodologico. Per certi versi ci ricolleghiamo alla domanda iniziale su Iris Marion Young. Accetto sia il contestualismo che la narrativa e non li vedo in contrasto con una procedura metodologica. Il proceduralismo deve aprirsi a questa problematica del *contesto* (*... proceduralism has to open itself to this problematic of the context*). O, se si vuole, è anche una questione di valutazione. Non si tratta solo di riconoscere un principio ma di porre attenzione ad un discorso valutativo e in politica la valutazione è sempre un tema assolutamente cruciale nella mediazione tra l'universale ed il particolare (***in politics judgment is always absolutely crucial in mediating the universal and the particular***).

Domanda 7

Liberal democracies are built on the "tension" between the claims for human rights and the principle of sovereignty. This affects the *self-definition* and *self-constitution* of any political system. The *paradox of democratic legitimacy* (to which you refer in your work) summarizes this "double bind" or "constitutive dilemma". How can we overcome it, so to live together respecting both the human fundamental rights and collective self-determination? And how can we reply to those authors (including Michael Walzer) who, in considering the issues of belonging and justice, reflect on this paradox without taking into account the human rights standards?

Le democrazie liberali sono edificate sulla "tensione" tra le rivendicazioni dei diritti umani e il principio di sovranità. Ciò condiziona l'*autodefinizione* e l'*autocostituzione* di qualsiasi sistema politico. Il *paradosso della legittimità democratica* (cui lei fa riferimento nella sua opera) sintetizza bene questo "duplice vincolo" o "dilemma costitutivo". Come lo si può superare in maniera tale da poter far convivere insieme rispetto per i diritti e autodeterminazione collettiva? E come risponde ai suoi interlocutori (tra cui Michael Walzer) i quali nell'affrontare i problemi dell'appartenenza e della giustizia, riflettono su questo *paradosso* senza prendere in considerazione le norme sui diritti umani?

In *Sfere di giustizia* (1983) Michael Walzer sostiene che il diritto all'autodeterminazione sia per lui fondamentale e che gli obblighi verso gli stranieri e gli *altri* siano più che altro obblighi morali e non ritiene di interpretarli come obblighi giuridici. L'unica argomentazione che sostiene e che "se ci sono stranieri all'interno di una comunità non è possibile concedere loro il permesso di cittadinanza come accadeva nel sistema ellenico". Egli scopre che siamo di fronte d una democrazia difficile (*tight democratic*). Ed è vero che non porta avanti argomentazioni fondate sui diritti ma porta avanti argomentazioni inerenti la comprensione del Sé e della democrazia.

Bene, per rispondere alla tua domanda posso dire che per me la tensione costitutiva di ogni democrazia parte con l'affermare che "noi siamo una repubblica e vogliamo garantire a vicenda uguaglianza e liberta". Questa è la struttura universale delle costituzioni (*this is the universal structure of constitutions*).

Anche se le costituzioni sono diverse le costituzioni di Stati Uniti, Italia, così come quella dell'Unione Europea hanno in comune gli stessi diritti. Le diverse entità statali sono unite e costituite nel nome di tali diritti. Questa è la grammatica e la sintassi del costituzionalismo democratico dei diritti (*this is the grammar and the syntax of democratic constitutionalism right*).

La democrazia è solo e semplicemente il popolo. L'organizzazione del popolo rientra nella stuttura dell'autogoverno. Ed è all'interno di questa stessa struttura che troviamo rivendicazioni di inclusione ed esclusione. Universalità e autogoverno, credo che in questi due concetti dobbiamo indagare e studiare la natura di questo paradosso. È una vera esperienza politca, una continua esperienza politca che a volte rischiamo di dimenticare perché il nazionalismo tenta nascondercelo.

Nel tempo la filosofia politica ha dimenticato di porsi domande sul diritto acquisito di autodefinizione di popolo e, allo stesso tempo, ha messo da parte gli interrogativi e la riflessione su chi è dentro e chi è fuori dai diritti di cittadinanza. Inoltre è diventata cieca confondendo l'*ethnos* con il *demos*. Ma l'*ethnos* e il *demos* sono in una costante e perpetua lotta collettiva dove la definizione, la narrazione e l'auto-costituzione della nazione fanno parte della lotta democratica[1295]. I confini del *demos* sono sempre diversi dai confini storici e geografici, questi sono accidentali e dipendono dalle guerre, dai commerci, dalle mutate relazioni internazionali.

In un mio saggio di alcuni anni fa, *Sexual Difference and Collective Identities - The New Global Constellation* (1999), ho affermato che il postmodernismo ha segnato la fine della storia intesa come un processo continuo, progressivo e coerente e ha creato per l'uomo una frattura senza punti di riferimento. Inoltre ha sbandierato la fine della filosofia e del dominio delle narrative di giustificazione e legittimazione (*trumpeted the end of philosophy and of master narratives of justification and legitimation*).

Non sono solo i paesi coinvolti negli arrivi dei migranti ad avere questo tipo di problema perché per tutti gli anni '90 dello scorso secolo sino ai primi anni del 2000 in molte democrazie non erano tagliati fuori dalla cittadinanza solo coloro che appartenevano ad altre religioni o avevano il colore della pelle diverso ma anche coloro che pur appartenendo alla comunità non avevano sufficienti risorse economiche. Pertanto l'aspetto più importante della lotta democratica è sempre correlato al tema del significato di cittadinanza e dello sviluppo dei diritti che ne derivano. La legittimità democratica è il frutto di uno scontro, di una lotta per i diritti di cittadinanza, di voto, per la piena partecipazione. In passato questi problemi li abbiamo

[1295] In *La rivendicazione dell'identità culturale* (2002) Benhabib dichiara: «Occorre che ciò che Homi Bhabha denomina gli aspetti "pedagogico" e "performativo" della narrazione nazionale, in qualche modo si sostengano a vicenda o si combinino l'uno con l'altro; che è precisamente quanto lo studioso di questioni umane tenta di spiegare». [Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 28].

dimenticati per un lungo periodo, poi da circa 20/30 anni a questa parte il tema della globalizzazione ha coinvolto il problema democratico e ci ha resi di nuovo consapevoli. Non ritroviamo gli stessi problemi anche, per esempio, nelle antiche e lunghe Repubbliche fiorentina (1115-1532 circa) e genovese (1096-1797)?

Domanda 8

In your view, identity is a relational self, who is discursively open to the dialogue and therefore is able, through arguments, to test his/her ideas and values and to explain his/her moral behavior of meaning. In this relationship with otherness where the individual is placed in a "horizon of meaning", I think there is a contiguity with Paul Ricoeur's concept of narrative identity. What is, if it were, your relation to the French philosopher?

Nel suo pensiero il concetto di identità si impone come un sé relazionale che, all'interno del discorso, apre, sia ad una percezione dell'individuo come un essere capace di interlocuzione, sia, all'interno del dialogo, riesce a mettere alla prova della sfera pubblica le sue idee, i suoi valori e, attraverso la descrizione argomentativa, la spiegazione morale dei suoi comportamenti. In questo rapporto con l'alterità dove l'individuo è posto di fronte ad un "orizzonte di senso" da interpretare e "risignificare narrativamente", mi sembra si poter leggere una certa contiguità con il concetto di identità narrativa di Paul Ricoeur. Se la sua riflessione è stata influenzata dal filosofo francese, quali sono i vostri punti di contatto più profondi?

Questa è una domanda eccellente. Sono stata infatti molto influenzata da uno degli ultimi lavori di Paul Ricoeur sulla filosofia freudiana: *Della interpretazione - Saggio su Freud* (2002) e ho sempre pensato che il filosofo francese contemporaneo avesse un eccellente approccio logico con il pensiero di Hegel.

Il suo testo *Sé come un altro* (1990)[1296] è molto importante per la distinzione tra l'*io* e l'*altro* che bisognerebbe approfondire per capire le relazioni con gli *altri* lontani, gli *altri* stranieri del sud del mondo. È nella relazione che il soggetto comprende il Sé e la dimensione del diverso da *me*. Allo stesso tempo attua una delle sue proprie capacità quella del raccontare e del raccontarsi.

Assolutamente dobbiamo dare valore ai rapporti di identità costituzionale ma, allo stesso tempo, dobbiamo capire che c'è un momento particolare nel quale l'aspetto delle relazioni deve essere esaltato. Credo che Ricoeur abbia messo in risalto questo aspetto abbastanza bene. E ritengo che attraverso il suo discorso narrativo il soggetto esca dalla sua limitata esperienza trascendentale e si proietti nella conoscenza delle molteplici forme esistenziali che riguardano il *diverso* da *noi*.

Per quanto mi riguarda non ho ancora lavorato sul pensiero di Ricoeur come avrei dovuto, è un obiettivo che mi voglio prefiggere per il prossimo futuro. Stavo infatti pensando, tempo fa, di organizzare un seminario sul suo pensiero con i miei studenti già laureati.

[1296] Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; trad. it., (Iannotta D.), *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

Riconosco pertanto che non posso darti una risposta esaustiva perché non ho potuto ancora approfondire i suoi ultimi lavori. Ma tu hai ragione nel dire che c'è grande affinità tra il mio modo di intendere il rapporto con l'*altro*, la consapevolezza dell'*alterità degli altri* e la teoria narrativa e il *Sé narrativo* dell'ultimo Ricoeur.

Domanda 9

Equal rights in diversity, in this way we can summarizes your views about a federal cosmopolitanism aiming to a global justice. According to Fred Dallmayr (*Varieties of cosmopolitanism*, 2011)

«As in any city, members of cosmopolis must be able to claim the status of citizen irrespective of their economic, ethnic, or religious background; differently put: they must enjoy a qualitative (or normative) equality, especially in and before the law». If the recognition of differences does not mean dismantling the regulatory system connected to the status of citizenship, don't you think that we risk to establish a sort of "multilayer citizenship", where individuals are, at the same time, citizens of a city and of the cosmopolis, so to say? On the other hand, in thinking according to cosmopolitanism as the first and fundamental dimension - especially the so-called *democratic cosmopolitanism* - don't we risk to assimilate the different of cultural traditions, identities and social diversities, and therefore dismiss a concrete recognition of differences?

Pari diritti nella diversità, si potrebbe sintetizzare così il suo cosmopolitismo federale che ha come obiettivo il raggiungimento di una giustizia globale. Secondo Fred Dallmayr (*Varieties of cosmopolitanism* - 2011)

«In ogni città, i membri "cosmopoliti" devono essere in grado di rivendicare lo status di cittadino a prescindere dalle loro condizioni economiche, la loro etnia o il loro credo religioso. Con tutte le loro differenze essi hanno il dovere di godere di una parità qualitativa e normativa, in particolare di fronte alla legge».

Se il riconoscimento delle differenze non vuol dire smantellare un sistema normativo nel quale si innesta lo statuto della cittadinanza, non crede che il rischio potrebbe essere quello che si verifichi una cittadinanza a strati o "multipla" in cui gli individui sono sia cittadini di una particolare città che cittadini cosmopoliti? Con il cosmopolitismo (ed in particolare con il cosiddetto *cosmopolitismo democratico*) non c'è il rischio di un appiattimento delle tradizioni culturali, delle identità e delle diversità sociali vanificando tutti i progressi concreti del riconoscimento delle differenze?

Ritengo che qui ci siano due ordini di problemi: il primo riguarda la citazione di Fred Dallmayr ed è inerente al problema dell'uguaglianza e della diversità davanti alla legge; il secondo riguarda questioni più generali come il concetto di cultura e il cosmopolitismo.

Per quanto riguarda il primo punto dobbiamo capire che l'uguaglianza davanti alla legge è un principio. È un principio fondamentale per i governi democratici che va inteso come una continua lotta tra uguaglianza e diversità e non come un principio statico.

Chi avrebbe mai pensato in passato che le persone diversamente abili sarebbero emerse come una categoria di esseri umani verso i quali avere degli obblighi, e adesso abbiamo il dovere giuridico di uguaglianza per cui nelle nostre democrazie dobbiamo organizzare gli spazi pubblici in modo tale che i portatori di handicap e i diveresamente abili possano accedervi. Questo è un esempio di lotta democratica tra uguaglianza e diversità.

È una lotta che non si può arrestare perché ci saranno sempre nuovi individui o gruppi che rivendicheranno i propri diritti e ambiranno all'uguaglianza. Per cui, sotto questo punto di vista concordo con Fred Dallmayr, solo che vedrei questo processo come un tipo di processo dialettale di inclusione ed esclusione e, allo stesso tempo, acquisizione di un diritto. Ora, il

riconoscimento della differenza non significa smantellare completamente il regolare sistema di cittadinanza, ma purtroppo spesso questo non accade ed è interessante vedere come oggi alcune sfide per la cittadinanza provengono dalla mercificazione della stessa cittadinanza.

Qui interviene la forza e la potenza dei mercati e dei capitali. In alcuni paesi come per esempio Singapore la cittadinanza è concessa solo ai milionari. Possiamo affermare pertanto che uno dei risultati dello sviluppo del capitalismo transnazionale sono la mercificazione della cittadinanza (*So there is the commercialization of citizenship as a result of the development of transnational capitalism*). Ci sono molti uomini d'affari che possiedono 3 passaporti. Questo è un altro aspetto del neo-cosmopolitismo liberale che si identifica con il capitalismo globale. Io vorrei continuare a lavorare invece in un'altra prospettiva: nella direzione del cosmopolitismo kantiano che aveva nel rispetto universale per tutti gli esseri umani il suo fondamento. **Nei diritti universali c'è la chiave per un cosmopolitismo democratico e federale che possa adattarsi ai nuovi governi multilivello (*multi-layers*) o, come la definiscono alcuni studiosi la cittadinanza deve essere intesa come un "costrutto multi-layered" (*multi-layered construct*), in cui la propria cittadinanza è intesa, all'interno della collettività, a diversi livelli: locale, etnica, nazionale, statale, trasversale o sovra-statale – ed è influenzata e costruita su relazioni proprie di uno specifico contesto storico-culturale di ogni livello. La cittadinanza multilivello (*multi-layers citizenship*) potrebbe essere il futuro perchè oggi, più che in passato, le nazioni sono coinvolte in una rete di relazioni e obblighi reciproci.**

Vorrei anche, e questo può dare un evidente contributo alla pace mondiale, che la Turchia possa far parte dell'Unione Europea non solo perché ritengo che la Turchia sia storicamente integrata all'interno dell'Unione ma anche perché questa sua inclusione e partecipazione attiva all'interno di strutture di governo multilivello (o multistrato) possa migliorarne il processo democratico.

Le motivazioni non risiedono, come ritiene qualcuno, nell'economia di mercato europeo che con l'ingresso della Turchia diverrebbe più potente. Le cose in realtà sono diverse: la possibilità che la Turchia entri nell'Unione europea era legata alla sua adozione dell'*Acquis comunitario*[1297] che, per ora, fa fatica ad accettare completamente[1298]. Questa difficoltà è figlia degli avvenimenti

[1297] Il *Diritto acquisito comunitario*: è l'insieme dei diritti, degli obblighi giuridici e degli obiettivi politici che accomunano e vincolano gli stati membri dell'Unione Europea. Ciascun membro dell'Unione, se intende entrare a farne parte, deve recepire senza riserve obblighi e finalità politiche. I paesi candidati a diventare membri devono accettare l'*acquis* per poter aderire all'Unione europea e, al fine di una piena integrazione, devono accoglierlo nei rispettivi ordinamenti nazionali che potrebbero così subire modifiche. A partire dalla data in cui diventano membri effettivi dell'Unione lo devono applicare.

[1298] Beril Dedeoğlu, docente presso il Dipartimento di Relazioni Internazionali (Università di Galatasaray) nel rispondere ad alcune domande sul processo di adesione della Turchia alla U.E. afferma che «La crisi economica in Europa ha finito per arrestare il processo di allargamento dell'Unione. Se l'Unione Europea arresta il processo di integrazione, soprattutto verso un candidato come la Turchia, non saprà più come relazionarsi con quest'ultima.

politici e sociali che hanno interessato il paese, a partire dagli anni Settanta del secolo scorso fino alle soglie del Duemila: il sistema militare, che in Turchia ha ricoperto un ruolo fondamentale per la stessa stabilità dello Stato, ha da sempre cercato di riportare la religione dell'Islam come soggetto politico in Turchia. Ciò che la repubblica turca ideata da Atatürk aveva rifiutato. Allo stesso tempo c'è ancora una mina vagante in Turchia: Ahmet Kenan Evren[1299] il quale, attraverso i media, ancora può influenzare l'opinione pubblica e i militari.

Pertanto le strutture multilivello delle autorità democratiche migliorano lo standard della democrazia perché esiste la possibilità di un maggiore controllo, c'è la possibilità di fare passi avanti e rivedere alcune posizioni, è quel processo che i miei colleghi americani amano definire con l'espressione "buone pratiche" (*best practices*). Se impariamo a utilizzare le *buone pratiche* politiche potremmo essere più ottimisti per il futuro.

Le minacce per la cultura non arriva da questi movimenti e sviluppi democratici, tutta la democrazia è messa a repentaglio dai networks mediatici. Mi spiego. Qual è la cultura che intende trasmettere, per esempio, della CNN? Ero nella mia stanza d'albergo e guardavo la CNN e c'è voluto un po' prima di vedere il notiziario: c'era molta pubblicità, cosa vuol dire? Mi sembra una cosa molto strana eppure tutto ha un senso. La loro idea di cittadino del mondo è quella di un consumatore passivo di alto livello come un uomo di affari o una brillante donna in carriera, molto istruita e intelligente.

Le minacce più importanti e, allo stesso tempo, più subdole alla cultura democrazia che vuol dire libertà di pensiero, libertà critica e corretta informazione derivano dai media che si sono globalizzati e uniformati. Come è successo in Italia negli ultimi venti anni i veri pericoli provengono da un impero mediatico che spazza via tutto (*washes everything out*) e non rappresenta gli ideali cosmopoliti.

Purtroppo anche le se persone passano le idee rimangono e la cultura di un popolo rimane segnata per molto tempo e questo si è visto con Putin, Berlusconi, Evren, è questa la vera emergenza del mondo di oggi, un'emergenza culturale: non subiamo propriamente una dittatura fascista ma in molti paesi c'è sicuramente una sorta di conquista esecutiva

---

Da un lato non vuole perdere la Turchia dall'altro non l'accetta completamente. Per uscire dall'impasse, gli Stati nordici membri dell'Unione Europea e in particolare la Gran Bretagna tentano di proporre un modello. È una sorta di "adesione per livelli". L'Unione Europea dovrebbe sedersi al tavolo dei negoziati con la Turchia e ridefinire le condizioni e la procedura di adesione. Si inaugura, dunque, un nuovo percorso. E non è una trovata per impedire l'adesione della Turchia. Non è come il modello proposto da Nicolas Sarkozy di una 'la collaborazione esclusiva'. Vuole essere, al contrario, una soluzione che va a beneficio di entrambe le parti. La Turchia diventerebbe membro solo per quegli 'acquis' comunitari che ha accettato». L'intervista della studiosa Beril Dedeoğlu è disponibile on-line all'indirizzo: http://it.euronews.com/2012/12/28/turchia-e-allargamento-dell-ue/.

[1299] Il 12 settembre 1980, mentre era in carica il governo Demirel, l'esercito guidato dal generale Kenan Evren26 prese il potere, legittimando questo atto con la legge dei servizi interni.
Nato nel 1917 Ahmet Kenan Evren dopo il colpo di Stato del 1982 divenne uno degli uomini più potenti della Turchia. Lasciato l'esercito fu eletto Presidente della Repubblica, carica che ha ricoperto fino al 1989.

presidenziale, una sorta di presidenzialismo demagogico (*presidential executive, it's a kind of demagogical presidentialism*).

Ma vedo che in Italia state superando questo problema e spero che il senso democratico e inclusivo possa prevalere.

Il cosmopolitismo non è una sorta di visione ottimistica e positiva di quello che sarà il futuro, ma credo possa e debba diventare un quadro normativo di riferimento che è collegato con le nuove realtà e identità multiple. Una giusta struttura democratica dove la molteplicità nelle nostre anime possa confrontarsi (*the multiplicity in our soul*). Il cosmopolitismo, per come lo intendo io, non deve smantellare le strutture democratiche esistenti ma avviare una rinegoziazione che adegui le condizioni democratiche ai nuovi scenari multietnici.

Un'aspetto interessante è quello della lingua. In Germania si discute molto sul fatto che per aver successo nel campo scientifico sia necessario pubblicare in inglese e c'è un'espressione che dice: "Publishing English and perishing in German" (Pubblicazione in inglese e scomparsa del tedesco). L'inglese è diventata una "lingua franca" perchè in molte culture come quella cinese o africana si parla anche inglese. La stessa cosa successe ai tempi dei miei genitori con il francese. L'italiano[1300] ha sempre il suo fascino anche se siamo in una situazione dove il cosmopolitismo e la sopravvivenza di una lingua dipendono dalla sua capacità di espansione e continuità territoriale.

Questo della lingua non è un problema da poco perché il cosmopolitismo non instaura relazione superficiali come la critica, da parte dei regimi nazionalisti di destra durante il XX secolo, ha fatto credere. Spesso il cosmopolitismo in Europa è stato identificato con il giudaismo: gli ebrei, non avendo una loro terra, non avevano una patria ed erano il popolo della diaspora.

Domanda 10

We can say that with the entry into the public sphere of those who are excluded (women, immigrants, minorities) it's making a Copernican Revolution because, like you said in an interview, «**Come into the public sphere, so what**

[1300] A proposito della lingua italiana Benhabib, a questo punto dell'intervista, ha rievocato la grande passione della sua mamma per la nostra lingua e l'Italia: «Mia mamma voleva venire in Italia perché amava la vostra lingua. Frequentava una scuola italiana ad Istambul e sapeva parlare italiano. Voleva venire in Italia negli anni 1938/39 durante la dittatura di Mussolini e la sua mamma le ha impedito di fare questo viaggio. Aveva ottenuto una borsa di studio proprio per andare e studiare in Italia e il non essere riuscita a realizzare questo sogno è stato il più grande rammarico della sua vita. Amava l'Italia ed era solita citare alcune brevi frasi di Dante Alighieri come "lasciate ogni speranza...". Ero una bambina di 12/13 anni e ascoltavo spesso queste citazioni e racconti della letteratura italiana. Pertanto la cultura italiana è entrata a casa mia e la si respirava nell'aria, fa parte della mia storia e dei miei ricordi personali. Così sono cresciuta in questo contesto, forse è proprio per questo motivo che il cosmopolitismo non mi è estraneo. L'estraneità non è più una cosa strana ma sta diventando la condizione di vita per i più che sono stranieri nel paese che li accoglie. Forse le eccezioni stanno diventanto la regola (*Maybe the exceptions are becoming the rule*).

changes is not only who is speaking but also what is been spoken about»[1301]. Do you agree with this statement?

Possiamo dire che con l'ingresso nella **sfera pubblica** di coloro che sono esclusi (donne, immigrati, minoranze) si realizza una "rivoluzione copernicana" perché, come lei ha giustamente fatto notare in una sua intervista, «entriamo nella sfera pubblica e ciò che cambia non è solo chi sta parlando (immigrati, richiedenti asilo, stranieri, N.d.T.) ma anche di cosa si sta parlando; cosa è stato detto in merito ad un determinato argomento». Conferma ancora questa affermazione?

Credo che questa osservazione sia assolutamente corretta. L'esempio più eclatante ovviamente l'abbiamo visto con l'ingresso delle donne nella spera pubblica: poter parlare di molestie sessuali, abusi sessuali e maltrattamento dei bambini è stata una grande rivoluzione.

Per alcuni legislatori tali argomenti sono ancora incredibilmente ostici e pensare di discuterne e concretizzare la rivendicazione di taluni diritti delle donne all'interno di una norma specifica appare ancora difficile. In alcuni paesi le strade, in questa prospettiva, sono ancora sbarrate: una rivoluzione morale e politica che rimane soffocata.

Un esempio positivo invece lo troviamo in uno degli sport più popolari al mondo: il calcio. Qui a livello internazionale vediamo giocatori di origine turca che hanno ottenuto per esempio la cittadinanza tedesca o nato nello Zaire e naturalizzato in Belgio che giocano nella squadra nazionale del paese che ha accolto loro o i loro genitore e se non fosse per il cognome nessuno oserebbe mai di considerarlo uno straniero[1302]. Sono riflessioni queste che contribuiscono a cambiare il nostro modo di pensare e anche le nostre identità.

La sfera pubblica si apre al privato in questo senso e inizia a influenzare la vita privata conducendo l'individuo ad una sorta di "ricollocazione" di se stesso (*resituate themselves*).

Dobbiamo però anche considerare un aspetto negativo e un rischio delle identità cosmopolite vale a dire una frammentazione (*fragmentation*), che il mio collega di Francoforte Axel

[1301] Benhabib S., *Interactive universalism and the rights of others*, (Part 1/2); Reset-DOC (Dialogues on Civilizations) - Seyla Benhabib at Istanbul Seminars 2011 - Bilgi University, Santralistanbul. Intervista di Nina zu Fürstenberg pubblicata on-line il 29 maggio 2013. Il video è disponibile all'indirizzo: http://www.resetdoc.org/story/00000022249/. Disponibile on-line anche all'indirizzo: https://www.youtube.com/watch?v=prS1In2Z8WU].

[1302] Si pensi al campione tedesco del Real Madrid, Mesut Özil che con il collega di origini turche İlkay Gündoğan, è diventato un pilastro inamovibile della "Nationalmannschaft" guidata dall'allenatore Joachim Löw e che ha conquistato la Coppa del mondo di calcio dell'edizione 2014 giocata in Brasile. Sia in campo economico che sportivo gli stranieri forniscono un contributo decisivo per i successi tedeschi. Turchi, polacchi, ghanesi tunisini hanno portato nella nazionale tedesca la multiculturalità al potere. Con giocatori che hanno origini in Turchia, Polonia, Ghana o altri luoghi del mondo la Germania è la nazionale più multiculturale del calcio mondiale, specchio fedele di uno dei paesi con la maggior presenza di stranieri del mondo. E grazie all'immigrazione il paese avanza sia nell'economia che nello sport. Paradossalmente è stato proprio il mondo del calcio, dove ancora oggi ci sono manifestazioni di intolleranza e razzismo, ad aprirsi, tra i primi, alla libera circolazione di calciatori stranieri tra le squadre di club. Era il 1995 quando la sentenza "Bosman", emessa dalla Corte di Giustizia della Comunità Europea, riconosceva il calciatore professionista quale lavoratore subordinato. Al calciatore venivano pertanto riconosciuti tutti i diritti che spettano ai lavoratori comunitari. Le conseguenze sono state rivoluzionarie sia per le singole squadre di club che per le nazionali e per i calciatori che provengono da oltre i confini dell'Europa comunitaria. La sentenza è fondata sul diritto della libera circolazione in ambito UE, sancita dall' Art. 48 del trattato CEE e poi dal trattato di Schengen del 1992. Anche questa sentenza ha contribuito, sin dalla metà degli anni novanta, ad aprire la strada verso una nuova cittadinanza post-nazionale.

Honneth definisce con il termine "patologie" (*pathology*)[1303]. Così come abbiamo individuato una "frammentazione all'interno della nazione" e una frammentazione e divisione all'interno delle democrazie ci può essere una frammentazione dell'individuo (***fragmentation within the individual it may be very difficult to hold these pieces together***). E all'interno delle comunità degli immigrati queste difficoltà identitarie non sono irrilevanti. Il risultato di questa dis-locazione (*dislocation*) è una maggiore difesa della propria cultura di appartenenza e tali comunità spesso, all'interno del paese che li accoglie, diventano ancora più attaccati alla loro originaria identità (***immigrant communities become more attached to their original identities***) quella stessa che credevano aver lasciato alle loro spalle. Sembra un paradosso ma nella maggior parte dei casi gli immigrati sono più legati loro alla proprie origini di quanto non lo siano coloro che rimangono in patria.

In questo modo il processo di frammentazione dell'identità o formazione reattiva (*identity fragmentation or reaction formation*) potrebbero finire per influire sull'integrazione del singolo o dell'intera comunità nel paese accogliente con il rischio di rimanere escluso definitivamente (*a perpetual outsider*), senza considerare che il processo di frammentazione identitaria crea l'emarginazione di interi gruppi sociali. E conosciamo bene l'impatto negativo psicologico che l'emarginazione può avere sul singolo e a livello sociale. Ma nel processo di frammentazione ci sono aspetti negativi che dobbiamo distinguere dagli aspetti definiti "patologici". Questo problema ha interessato molto Jürgen Habermas il quale ha scritto un meraviglioso saggio: *Can complex societies construct a rational identity* (1974)[1304] nel quale l'autore si domandava: "è possibile che una società complessa costruisca identità ragionevoli?". Credo che questa domanda sia essenziale ed è ciò che rimane di una bella sfida sia a livello individuale che per la collettività. Su questo argomento anche il nostro collega Alessandro Ferrara ha scritto alcuni lavori molto interessanti che offrono diversi spunti di riflessione[1305] (*I like his work, very much*

[1303] Cfr. Honneth A., *Pathologien der Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007; trad. it. (a cura di Carnevale A.), *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, Pensa Multimedia, Lecce 2012.

[1304] Habermas J., *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*, (*Can Complex Societies Construct a Rational Identity*), in Idem, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus - Suhrkamp taschenbuch wissenschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1976, pp. 23-84. Parzialmente tradotto e inserito con il titolo: *On Social Identity*, in Telos, Vol. 19 (Spring 1974), pp. 91-103 (traduttore anonimo). Il saggio è stato presentato da Habermas come discorso di ringraziamento per la consegna del Premio Hegel 1973 (Hegel-Preises 1973) conferito al filosofo tedesco, e a Dieter Henrich, dalla città di Stoccarda il 19 gennaio 1974.

[1305] Del filosofo-politico italiano (Università "Tor Vergata" - Roma) si vedano: a) Ferrara A., *Judging Democracy in the 21st Century - Crisis or Transformation?*, in No Foundations - An Interdisciplinary Journal of Law and Justice, Vol. 10 (2013), pp. 1-22; disponibile on-line all'infirizzo: http://www.helsinki.fi/nofo/NoFo10FERRARA.pdf; b) Ferrara A., *Reflective Authenticity - Rethinking the Project of Modernity*, Routledge, New York 1998); c) Ferrara A., *Justice and Judgment - The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, Sage, London 1999; d) Ferrara A., *The Force of the Example - Explorations in the Paradigm of Judgment*, Columbia University Press, New York 2008; trad. it., tr. it. *La forza dell'esempio - Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008; e) Ferrara A., *Introduction*, in Philosophy and Social Criticism (Special Issue dedicated to judgment), Vol. 34, n. 1-2 (2008), pp. 5-27; f) Ferrara A., *Hyperpluralism and the Multivariate*

on this question). Mi piace molto il suo ultimo lavoro *The Democratic Horizon* (Cambridge University Press 2014) che si concentra in particolare su temi come l'"iperpluralismo" (*hyperpluralism*), la politica democratica "plurima" (*multivariate democratic polity*) e il pluralismo riflessivo (*reflexive pluralism*).

Domanda

11. Rethinking citizenship beyond the nation state. How is it possible to rethink the idea of cosmopolitan democracy, we in the West are not longer alone but together with Chinese, Indian, South American countries. We are moving toward a space and a time of experimentation, but skip directly to the cosmopolitan democracy (such as it has always been understood in the West) means re-inscribed within the political tradition of Eurocentric, Greek and Judeo-Christian. You can build a genuinely transnational practices without open to new forms of Western domination? If we want to think critically, we must take the language seriously. In this sense, I wonder whether it makes sense to use the term citizenship, which is a term of the western lexicon, to talk about the political subject.

Ripensare la cittadinanza al di là dello stato nazione. Come è possibile ripensare l'idea di democrazia cosmopolitica, non più da soli noi occidentali ma insieme a cinesi, indiani, sud-americani. Ci stiamo muovendo verso uno spazio ed un tempo di sperimentazione ma saltare direttamente alla democrazia cosmopolitica (così come è stata sempre intesa in occidente) significa re-inscriversi all'interno della tradizione politica eurocentrica, greca e giudeo-cristiana. È possibile costruire delle pratiche genuinamente transnazionali senza aprire a nuove forme di dominazione occidentale? Se vogliamo un pensiero critico, dobbiamo prendere il linguaggio sul serio. In questo senso, mi chiedo se abbia senso usare il termine di cittadinanza, che è un termine del lessico occidentale, per parlare del soggetto politico.

È una domanda molto interessante che abbraccia molti aspetti: linguistico, politico e culturale. È infatti un quesito che partendo dalla critica post-coloniale coinvolge il **multiculturalismo**, il problema della **cittadinanza**, dei gruppi minoritari e le **differenze culturali**.

È stato Max Weber a ritenere per primo che il concetto di cittadinanza è fondamentalmente connesso all'esperienza della formazione delle città occidentali, dove si è affermato quello spazio della vita sociale dove è possibile l'affermazione dell'opinione pubblica, della critica e del controllo e che Habermas ha definito *sfera pubblica*[1306]. Nel tempo il modello della società occidentale si è diffuso e la formazione dello stato ha cominciato a seguire canoni che potremmo definire universali. Nel periodo post-coloniale ancora di più c'è stata l'internazionalizzazione di una formazione politica occidentale. Come è evidente dall'esperienza giuridica, formale e dell'esperienza reale, oggi in molti paesi del Medio Oriente e dell'Africa il moderno concetto di cittadinanza è ancora fondato su alleanze etniche, religiose e settarie.

Democratic Polity, in *The Democratic Horizon - Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 88-108.

[1306] Cfr. Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns - Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* , Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, Bd. II; trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo - Critica della ragione funzionalistica*, Il Mulino, Bologna 1986, Vol. II. Qui Habermas descrive il processo attraverso cui gli individui utilizzando la propria ragione diventano "pubblico" e si appropriano della sfera pubblica, generalmente controllata dall'autorità, trasformandola in una sfera dove la critica è rivolta contro il potere dello Stato.

In realtà molti di questi Paesi sono "Stati deboli" (*weak States*) e stanno fallendo nel loro tentativo di creare un consenso forte che permetta ai cittadini un forte senso di appartenenza e di attaccamento alle istituzioni statali. Questo è un vero problema, ma non credo che dipenda dal concetto di cittadinanza. Dipende dal tipo di democrazia che il paese ha deciso di mettere in atto e quali orientamenti politico-culturali intende seguire. L'India, ad esempio è la più grande democrazia al mondo (*the world's largest democracy*) tant'è che i risultati elettorali sono disponibili dopo 6/7 settimane che si è cominciato a votare[1307]. Qualsiasi sistema elettorale, nonostante le critiche cui è soggetto, è un segno di democrazia.

Pertanto a livello formale il concetto di cittadinanza, a prescindere dalle sue origini e radici culturali, si è universalizzato. La domanda interessante da porsi è: ci sono nuovi elementi e contenuti che arricchiscono il concetto di cittadinanza in considerazione del fatto che è diventato il risultato di una migrazione transculturale (*transcultural migration*)?

Un mio collega di Yale sta lavorando sul concetto etico-filosofico sudafricano dell'*Ubuntu* che si rifà ad una legge tribale e che indica "armonia, amicizia, riconciliazione". È un'espressione della lingua bantu che esprime "benevolenza verso il prossimo" e "rispetto dell'altro" come regola di vita. Credo che nella nuova legge constituzionale sudafricana si intenda introdurre il principio e il modo di essere *Ubuntu* in modo da sviluppare un nuovo concetto di cittadinanza. Addirittura in India è successo qualcosa di completamente rivoluzionario: la Corte Suprema indiana ha riconosciuto il "terzo genere sessuale"[1308].

[1307] Le elezioni in India sono l'espressione democratica più grande al mondo con i suoi 815 milioni di elettori. Le ultime, per il rinnovo della Camera Bassa del Parlamento (*Lokh Saba*), hanno avuto inizio il 7 aprile 2014 e si concluderanno il 12 maggio. La fine del conteggio dei voti è fissata per il 16 maggio. Si tratta di un evento rilevantissimo non solo perché determina il futuro di una delle più importanti ed emergenti economie del mondo ma anche per l'enorme numero delle persone coinvolte nell'intero processo. «Le elezioni nazionali indiane del 2014, le sedicesime dall'indipendenza del paese, saranno anche le più imponenti della storia della democrazia mondiale, per il numero delle persone che saranno chiamate al voto: quasi 815 milioni secondo i dati dell'*Electoral Commission* (EC), circa 100 milioni in più rispetto al 2009. Oltre 900 mila seggi sono distribuiti in 543 circoscrizioni, corrispondenti al numero dei parlamentari che saranno eletti. I giovani che voteranno per la prima volta sono 23 milioni e corrispondono a quasi il 3 per cento dell'elettorato totale (nel 2009 la percentuale non arrivava all'1 per cento). Le donne sono 387 milioni, gli uomini 426. Vista la complessa suddivisione amministrativa del territorio e le difficoltà legate al mantenimento dell'ordine pubblico, nei 28 stati e nei 7 territori del paese gli elettori e le elettrici andranno alle urne in 9 giorni diversi». [Fonte: http://www.ilpost.it/2014/04/07/guida-elezioni-india-2014/].

[1308] Il 15 aprile 2014 infatti l'Alta Corte indiana ha sentenziato che il «riconoscimento delle persone transessuali come terzo genere non è una questione sociale o medica, ma riguarda il campo dei diritti umani». (Giudice della corte suprema K. S. Radhakrishnan annunciando la sentenza). Come l'ha definita Terrence McCoy sul Washington Post del 15 aprile 2014 è una sentenza storica (*landmark judgment*): «The court's decision would apply to individuals who have acquired the physical characteristics of the opposite sex or present themselves in a way that does not correspond with their sex at birth. [...] He directed local governmental bureaucracies to identify transgender people as a neutral third gender, adding that they will now have the same access to social welfare programs as other minority groups in India». («La decisione della corte suprema si applica agli individui che hanno assunto caratteristiche fisiche del sesso opposto o si presentano con un aspetto che non coincide con il genere che avevano alla nascita. [...] La sentenza obbliga i governi nazionali e federali dell'India a garantire a queste persone l'accesso agli stessi programmi di welfare previsti per le altre minoranze indiane svantaggiate economicamente e socialmente»). (Mia la trad.) [McCoy T., *India now recognizes transgender citizens as 'third gender'*, in The Washington Post del 15 aprile 2014. L'articolo è disponibile on-line all'indirizzo:

Non escludo che il dibattito politico-culturale che sta investendo paesi come il Brasile e il Canada in merito alle popolazioni indigene, che hanno un legame particolare e un diverso rapporto con la propria terra, possa contribuire a cambiare la nostra comprensione del concetto di cittadinanza in termini di un rapporto più incentrato sulla territorialità che non sull'autorità politica (*Indigenous populations who have a different relationship to the land would change our understanding of citizenship in terms of relationship to territoriality rather than authority*).

Questi sviluppi sono molto interessanti ma non li vedo come un semplice processo di urbanizzazione a senso unico ma sono una **interpretazione o trasposizione** (*way translation*) **bidirezionale**: non solo esportiamo i nostri concetti e le nostre idee (occidentali) che gli *altri* interpretano, ma può accadere, come in questi casi, che siamo noi a dover re-interpretare ciò che ci arriva dagli *altri*. È arrivato il momento di attingere ad un bacino culturale comune, perché c'è qualcosa che ora noi dobbiamo far nostro e che ci viene da coloro che fino a ieri (vedi il colonialismo) erano stati costretti a subire una cultura (in larga parte occidentale) che non gli apparteneva. Non c'è più una cultura eurocentrica o una politica prettamente occidentale ma una teoria multiculturale che guarda a diversi generi tradizionali.

Non ho idea di quale possa essere, in futuro, l'impatto della recente e rivoluzionaria decisione della Corte indiana sul "terzo genere". Ciò che posso affermare è che questi casi contribuiscono a rafforzare i dibattiti con paesi come l'India, il Sud Africa e il Brasile dai quali stiamo imparando l'arte del dialogo e del confronto politico. Determinate decisioni delle Corti Supreme attivano processi "giusgenerativi" e, come sostiene Robert Cover, trasformano il significato e la comprensione di concetti e temi che ritenevamo dei dogmi. La stessa comprensione del significato originario di cittadinanza che per noi occidentali è fondato sul

---

http://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2014/04/15/india-now-recognizes-transgender-citizens-as-third-gender/?tid=hp_mm].

La decisione indiana è fortemente innovativa se pensiamo che in Europa solo la Germania nel 2013 ha riconosciuto il "terzo genere" anche nei documenti ufficiali. Ancora McCoy osserva: «Across much of South Asia and Southeast Asia, the language of gender is substantially more ambiguous than it is in the West. In countries such as Thailand and Cambodia, transgender people aren't usually referred to as either a man or a woman - but as *kathoey*. India's decision follows other regional countries' decisions to recognize a third gender. Last year, neighboring Nepal offered a third gender option on official documents for its transgender population. The West has been a tad slower to adopt such measures. Last year, Germany became the first European country to recognize a third gender, allowing parents of newborns to mark "male," "female" or "indeterminate" on birth certificates».

«In gran parte dell'Asia meridionale e sud-est asiatico, il linguaggio di genere è sostanzialmente molto più ambiguo rispetto a quello utilizzato in Occidente. In paesi come la Thailandia e la Cambogia, le persone transessuali non sono solitamente indicati come un uomo o una donna ma come *kathoey*. La decisione dell'India segue le decisioni di altri paesi della regione indiana che hanno riconosciuto un "terzo genere". L'anno scorso, il vicino Nepal ha dato la possibilità di una terza opzione di genere sui documenti ufficiali per la sua popolazione transessuale. L'Occidente per quanto riguarda queste misure è ancora indietro. Solo lo scorso anno, la Germania è diventato il primo paese europeo a riconoscere un terzo genere, permettendo ai genitori dei neonati di segnare sul certificato di nascita: "maschio", "femmina" o "indeterminato"». (Mia la trad.) [Ibidem].

rapporto pubblico/privato (sfera pubblica e sfera privata) muta. I miei stessi interessi di ricerca sono influenzati da questi cambiamenti.

Per una riflessione su questi temi credo possano essere molto interessanti alcuni lavori del filosofo politico James Tully (ottimo studioso e collega di Charles Taylor) ed in particolare il suo *Strange Multiplicity - Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge University Press, Cambridge 1995). È un ricercatore molto impegnato nello studio delle differenze politiche e culturali ed è autore di diversi lavori sulla situazione canadese.

[Intervista e traduzione di Cotrone Nicola]

Bibliografia completa delle opere e dei saggi di Seyla Benhabib in lingua inglese e italiana

(Aggiornata a maggio 2015)

1981

Benhabib S., *Modernity and the Aporias of Critical Theory*, in Telos, Vol. 21, n. 49 (1981), pp. 39-59;

Benhabib S., *The 'Logic' of Civil Society - A Reconsideration of Hegel and Marx*, in Philosophy and Social Criticism, Vol. 8, n. 2 (1981), pp. 151-166;

1984

Benhabib S., *Epistemologies of Postmodernism - A Rejoinder to Jean-François Lyotard*, in New German Critique, n. 22 (1984), pp. 103-126;

Benhabib S., *Obligation, contract and exchange - The opening arguments of Hegel's "Philosophy of Right"*, in Pelczynski Z. A. (a cura di), *The State and Civil Society - Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 159-177;

1985

Benhabib S., *The Utopian Dimension in Communicative Ethics*, in New German Critique, (Special Issue on Jurgen Habermas), n. 35 (1985): 83-96. Nella versione PDF il saggio è disponibile all'indirizzo: http://www.yale.edu/polisci/sbenhabib/papers/The%20Utopian%20Dimension%20in%20Communicative%20Ethics.pdf;

Benhabib S., *Philosophy at the Crossroads: Critical Discussion of R. J. Berstein's - Beyond Objectivismand Relativism*, in Praxis International, Vol. 5 (1985), pp. 350-364;

Benhabib S., *The Generalized and the Concrete Other - The Kohlberg-Gilligan Controvers and Feminist Theory*, in Praxis International, Vol. 5, n. 4 (1985), pp. 402-424. Disponibile on-line in versione PDF all'indirizzo: www.ceeol.com/aspx/getdocument.aspx?logid. Versioni successive sono state inserite in: a) Benhabib S., Cornell D. (a cura di), *Feminism as Critique*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, pp. 77-95; b) Kittay E. F., Meyers D. T. (a cura di), *Women and Moral Theory*, Rowman & Littlefield, Totowa 1987, pp. 154-174; c) Benhabib S., *Situating the Self - Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York 1992, pp. 148-178.

1986

Benhabib S., *Critique, Norm and Utopia - A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York 1986;

1987

Benhabib S., Cornell D. (a cura di), *Feminism as critique - Essays on the politics of gender in late-capitalist societies*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987. Nel 1994 l'editore Polity (Cambridge) ha pubblicato la seconda edizione;

1988

Benhabib S., *Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought*, in Political Theory, Vol. 16, n. 1 (1988), pp. 29-51. Successivamente inserito in Benhabib S., *Situating the Self - Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York 1992, pp. 121-147;

1989

Benhabib S., *Liberal Dialogue vs. A Critical Theory of Discursive Legitimation*, in Rosenblum N. (a cura di), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge 1989, pp. 143-156;

Marcuse H., *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1932; trad. ingl. (a cura di Seyla Benhabib), *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, The MIT Press, Cambridge 1989;

1990

Benhabib S., *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, in Social Research, Vol. 57, n. 1 (1990), pp. 167-196;

Benhabib S., Dallmayr F. (a cura di), *The communicative ethics controversy*, The MIT Press, Cambridge-London 1990;

Benhabib S., *Postmoderism and Critical Theory - On the Interplay of Ethics, Aesthetics and Utopia in Critical Theory*, in Cordozo Law School Review, Vol. 11, n. 2 (1990), pp. 1435-1449;

Benhabib S., *In the Shadow of Aristotle and Hegel - Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy*, in Philosophical Forum, Vol. 21, n. 1 (1990), pp. 1-31;

1991

Benhabib S., *Feminism and the Question of Postmodernism*, in Praxis International, Vol. 11, n. 2 (1991), pp. 137-150;

Benhabib S., *On Hegel, Women and Irony*, in Shanley M., Pateman C. (a cura di), *Feminist Interpretations and Political Theory*, Polity Press, Cambridge 1991, pp. 129-146;

Benhabib S., *Modelle des öffentlichen raums: Hannah Arendt, die liberale tradition, und Jürgen Habermas*, in Soziale Welt, Vol. 42, n. 2 (1991), pp. 147-165. La versione inglese con il titolo: *Models of public space - Hannah Arendt, the liberal tradition and Jürgen Habermas*, è del 1992 (vedi di seguito).

1992

Benhabib S., *Situating the Self - Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, Chapman & Hall, New York 1992;

Benhabib S., *Models of Public Space - Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas*, in Calhoun C. J. (a cura di), *Habermas and the public sphere*, The MIT Press, Cambridge 1992, pp. 73-98;

1993

Benhabib S., Bonss W., McCole J. (a cura di), *On Max Horkheimer - New perspectives*, The MIT Press, Cambridge-London 1993;

Benhabib S., *Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of the Public Space*, in History of the Human Sciences, Vol. 6, n. 2 (1993), pp. 97-114. Disponibile nella versione PDF all'indirizzo: http://www.yale.edu/polisci/sbenhabib/papers/Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space.pdf;

1994

Benhabib S., *In Defense of Universalism - Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self*, in New German Critique, n. 62 (1994), pp. 173-189. Disponibile on-line nella versione PDF all'indirizzo: http://www.yale.edu/polisci/sbenhabib/papers/In Defense of Universalism. A Response to Critics of Situating the Self.pdf

Benhabib S., *Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 1, n. 1 (1994), pp. 26-52. Un'altra versione di questo saggio, dal titolo *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*, è stata successivamente inserita in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996;

Benhabib S., *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, in Hinchman L. P., Hinchman S. K. (a cura di), *Hannah Arendt - Critical Essays*, SUNY University Press, Albany 1994, pp. 111-137.

Benhabib S., *The intellectual challenge of multiculturalism and teaching the canon*, in Garber M. (a cura di), *Cultureworks*, Routledge, New York 1994, pp. 11-17. Alcune parti di questo saggio sono state successivamente inserite dall'autrice nell'*Introduzione - Uso e abuso della cultura* (*Introduction - On the Use and Abuse of Culture*) a *The Claims of Culture - Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002; trad. it. *La rivendicazione dell'identità culturale - Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 17-46.

1995

Benhabib S., Butler J., Cornell D., Fraser N., *Feminist contentions - A philosophical exchange*, Routledge, London-New York 1995;

Benhabib S., *Feminism and Postmodernism - An Uneasy Alliance*, in Benhabib S., Butler J., Cornell D., Fraser N., *Feminist contentions - A philosophical exchange*, Routledge, London-New York 1995, pp. 1-16;

Benhabib S., *Subjectivity, Historiography, and Politics*, in Benhabib S., Butler J., Cornell D., Fraser N., *Feminist contentions - A philosophical exchange*, Routledge, London-New York 1995, pp. 107-125;

Benhabib S., *Selbst im Kontext - Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995;

Benhabib S., *Judith Shklar's - Dystopic Liberalism*, in Social Research, Vol. 61, n. 2 (1994), pp. 477-488;

Benhabib S., *From Identity Politics to Social Feminism - A Plea for the Nineties*, in Philosophy of Education, Vol. 1, n. 2 (1995), pp. 22-36.

Benhabib S., *The Pariah and Her Shadow - On the Invisibility of Women in Hannah Arendt's Political Philosophy*, in Political Theory, Vol. 23, n. 1 (1995), pp. 5-24;

Benhabib S., Chen M., *Cultural complexity, moral interdipendence and the global dialogic community*, in Nussbaum M. C., Glover J. (a cura di), *Women, Culture and Development - A study of human capabilities*, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 235-259;

1996

Benhabib S., *The Local, the Contextual and/or Critical*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 3, n. 1 (1996), pp. 83-95;

Benhabib S., *Il liberalismo alla fine del secolo*, in Micromega, n. 1 (1996), pp. 89-100;

Benhabib S., Passerin d'Entreves M. (a cura di), *Habermas and the unfinished project of modernity - Critical essays on "The philosophical discourse of modernity"*, Polity Press, Cambridge 1996;

Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996;

Benhabib S., *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*, in Eadem (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 67-95;

Benhabib S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, Thousand Oaks 1996. Una nuova edizione è stata pubblicata nel 2000 (Rowman & Littlefield, Lanham) e nel 2002 (Rowan & Littlefield, Totowa);

Benhabib S., *Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy*, in Ead. (a cura di), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 67-95;

1997

Benhabib S., *Strange Multiplicities - The Politics of Identity and Difference in a Global Context*, in Samatar A. I. (a cura di), *The Divided Self - Identity and Globalization*, Macalester International Vol. 4, Macalaster International Publications-Macalaster College, St. Paul 1997, pp. 27-56. Il saggio è consultabile nella versione PDF all'indirizzo on-line: http://digitalcommons.macalester.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1078&context=macintl;

Benhabib S., *The embattled public sphere: Hannah Arendt, Jürgen Habermas and beyond*, in Theoria - A Journal of Social and Political Theory, n. 90 (1997), pp. 1-24. Nel 2000 il saggio è stato rivisto e inserito in Ullman-Margalit E. (a cura di), *Reasoning Practically*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 164-182. Il saggio è stato

presentato per la prima volta all'Undicesima Conferenza filosofica di "Ragion Pratica" tenutasi presso il Van Leer Institute di Gerusalemme il 29 dicembre 1995.

1998

Benhabib S., *Democracy and identity - In search of the civic polity*, in Philosophy and Social Criticism, Vol. 24, n. 2-3 (1998), pp. 85-100;

Benhabib S., Wordemann K., *Hannah Arendt - Die melancholische Denkerin der Moderne* (Postfazione di Otto Kallscheuer), Rotbuch, Hamburg 1998 (Ristampato nel 2006 dall'Editore Suhrkamp di Frankfurt am Main);

1999

Benhabib S., *Civil Society and the Politics of Identity and Difference in a Global Context*, in Smelser N. J., Alexander J. C. (a cura di), *Diversity and Its Discontents - Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American Society*, Princeton University Press, Princeton 1999, pp. 293-319;

Benhabib S., *The liberal imagination and the four dogmas of multiculturalism*, in Yale Journal of Criticism, Vol. 12, n. 2 (1999), pp. 401-413;

Benhabib S., *Germany opens up*, in Nation, 21 giugno 1999, p. 6;

Benhabib S., *«Nous» et «les Autres»: The Politics of Complex Cultural Dialogue in a Global Civilization*, in Joppke C., Lukes S. (a cura di), *Multicultural Questions*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 44-62;

Benhabib S., *Kulturelle Viefalt und Demokratische Gleichheit: Die Horkheimer Vorlesungen*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1999;

Benhabib S., *Sexual Difference and Collective Identities - The New Global Constellation*, in Signs: Journal of women in culture and society, Vol. 24, n. 2 (1999), pp. 335-361;

Benhabib S., *Citizens, Residents, and Aliens in a Changing World - Political Membership in the Global Era*, in Social Research, Vol. 66, n. 3 (1999), pp. 709-744;

2000

Benhabib S., *The embattled public sphere: Hannah Arendt, Jürgen Habermas and beyond*, in Ullman-Margalit E. (a cura di), *Reasoning Practically*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 164-182;

Benhabib S., Graefe U., *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit - Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2000;

Benhabib S., *Arendt's Eichmann in Jerusalem*, in Villa D. R. (a cura di), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 65-85;

Brun-Rovet M., *A Perspective on the Multiculturalism Debate: «L'affaire foulard» and «laicité» in France, 1989-1999*. Saggio presentato in occasione del seminario "Nations, States, and Citizens", tenuto da Seyla Benhabib presso il Department of Government della Harvard University nel 2000;

2001

Benhabib S., *Of Guests, Aliens and Citizens - Rereading Kant's cosmopolitan right*, in Rehg W., Bohman J. (a cura di), *Pluralism and the Pragmatic Turn - The Transformation of Critical Theory. Essays in Honor of Thomas McCarthy*, MIT Press, Cambridge 2001, pp. 361-387 . Una nuova versione di questo saggio, rivista e ampliata, è stata successivamente inserita in *The Rights of Others* (2004): Cap. I (*Sull'ospitalità - Una rilettura del diritto cosmopolitico di Kant*);

Benhabib S., *Transformations of Citizenship - Dilemmas of the Nation State in the Era of Globalization*, [Spinoza Lectures], Koninklijke Van Gorcum Publishers & Universiteit Van Amsterdam, Assen 2001;

Benhabib S., *Ungrounded Fears: American Intellectuals and the Spectre of European Harmonization - A Response to Michael Walzer and Noah M. J. Pickus*, in The Responsive Community, Vol. 11, n. 4 (2001), pp. 85-91;

Benhabib S., *Dismantling the Leviathan: Citizen and State in a Global World*, in The Responsive Community, Vol. 11, n. 2 (2001), pp. 14-27;

Benhabib S., *Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought*, in Beiner R., Nedelski J. (a cura di), *Judgment, Imagination and Politics - Themes from Kant and Arendt*, Rowman & Littlefield, Lanham 2001, pp. 195-198;

2002

Benhabib S., *In Search of Europe's Borders - The Politics of Migration in the European Union*, in Dissent, Vol. 49, n. 4 (2002), pp. 33-39. Disponibile nella Versione PDF all'indirizzo: http://www.yale.edu/polisci/sbenhabib/papers/In%20Search%20of%20Europe%27s%20Borders.%20The%20Politics%20of%20Migration%20in%20the%20EU.pdf;

Benhabib S., *Political Geographies in a Global World - Arendtian Reflections*, in Social Research: An International Quarterly, Vol. 69, n. 2 (2002), pp. 539-566. [Special Issue: Hannah Arendt: *The origins of Totalitarianism*, Fifty Years Later]. Una nuova versione di questo saggio, rivista e ampliata, è stata successivamente inserita nel Capitolo II di *The Rights of Others* (2004);

Benhabib S., *The Claims of Culture - Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002; trad. it. *La rivendicazione dell'identità culturale - Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005;

Benhabib S., *Introduction - On the Use and Abuse of Culture*, in Eadem, *The Claims of Culture - Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002; trad. it., *Introduzione - Uso e abuso della cultura*, in Eadem, *La rivendicazione dell'identità culturale - Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 17-46;

Benhabib S., *Transformations of Citizenship - The Case of Contemporary Europe*, in Government and opposition - An International Journal of Comparative Politics, Vol. 37, n. 4 (2002), pp. 439-465. [Una prima versione del saggio è stata presentata nelle The John Seeley Lectures tenute al King's College dell'Università di Cambridge dal 27 aprile al 2 maggio 2002 e successivamente alla London School of Economics il 7 Maggio 2002 in occasione delle Conferenze del Leonard Schapiro Memorial. In seguito il saggio è stato rivisto, ampliato e inserito in Benhabib S., *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; trad. it. *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006. Il titolo che inizialmente l'autrice aveva pensato per questa pubblicazione era il seguente: *Citizens, Residents and Aliens. Political Theory and Membership in a New World*];

Benhabib S., *Unholy Politics*, in Constellations: An International Journal of Criti cal and Democratic Theory, Vol. 9, n. 1 (2002), pp. 334-346;

Benhabib S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowan & Littlefield, Totowa 2002 (2^ Ed.);

2004

Benhabib S., *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; trad. it. *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006; trad. ted., *Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2008;

Benhabib S., *Kantian questions, arendtian answers: statelessness, cosmopolitanism and the right to have rights*, in Benhabib S., Fraser N. (a cura di), *Pragmatism, Critique, Judgment - Essays for Richard J. Bernstein*, The MIT Press, Cambridge-London 2004;

Benhabib S., *The Law of Peoples - Distributive Justice, and Migrations*, in Fordham Law Review, Vol. 72, n. 5 (2004), pp. 1761-1788;

Benhabib S., *Reclaiming Universalism - Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, (The Tanner Lectures on Human Values - 2004), University of Utah Press, Salt Lake City 2005. Il saggio è stato presentato per la prima volta alla University of California - Berkeley, March 15-19, 2004, pp. 113-166. Disponibile nella versione PDF allindirizzo: http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/b/benhabib_2005.pdf;

Benhabib S., *On Culture, Public Reason, and Deliberation: Response to Pensky and Peritz*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 11, n. 2 (2004), pp. 291-299;

2005

Benhabib S., *Disaggregation of citizenship rights*, in Parallax, Vol. 11, n. 1 (2005), pp. 10-18;

Benhabib S., *Borders, Boundaries, and Citizenship*, in Political Science and Politics, Vol. 38, n. 4 (2005), pp. 673-677. Disponibile on-line in versione PDF all'indirizzo: http://www.yale.edu/polisci/sbenhabib/papers/Borders, Boundaries, and Citizenship.pdf, e http://www.jstor.org/stable/30044348;

Benhabib S., *On the alleged conflict between democracy and international law*, in Ethics & International Affairs, Vol. 19, n. 1 (2005), pp. 85-100. Disponibile on-line in versione PDF all'indirizzo: http://www.carnegiecouncil.org/publications/journal/19_1/articles/5116.html/_res/id=sa_File1/5116_eia19-1_benhabib.pdf;

Benhabib S., *Beyond interventionism and indifference - Culture, deliberation and pluralism*, in Philosophy Social Criticism, Vol. 31, n. 7 (2005), pp. 753-771;

2006

Benhabib S., *Another Cosmopolitanism - The Berkeley Tanner Lectures*, Oxford University Press, Oxford -New York 2006 (with Jeremy Waldron, Bonnie Honig, Will Kymlicka - Edited and Introduction by Robert Post) trad. it., *Cittadini globali - Cosmopolitismo e democrazia*, Il Mulino, Bologna 2008;

Benhabib S., *Hospitality, Sovereignty and Democratic Iteration*, in Eadem, *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford 2006;

Benhabib S., *The struggle over culture - Equality and diversity in the european public sphere*, in Post-filosofie - *Multiculturalismo*, Cacucci, Bari 2006;

Benhabib S., *Democratic Boundaries and Economic Citizenship - Enhancing the "Rights of Others"*, in Social Philosophy Today, Vol. 22 (2006), pp. 249-260;

Benhabib S., *Il racconto degli altri. L'universalismo dialogico di Seyla Benhabib*, (intervista a Seyla Benhabib di Fazio G. e Nicolini O. in «*Il* Giornale *di* Filosofia» - Novembre 2006 - Rivista on-line: www.giornaledifilosofia.net). L'articolo è disponibile all'indirizzo: http://www.giornaledifilosofia.net/public/interviste.php?page=2;

Benhabib S., *The* Claims *of culture properly interpreted – Response to Nikolas Kompridis*, in Political Theory, Vol. 34, n. 3 (2006), pp. 383-388. Disponibile on-line in versione PDF all'indirizzo: http://www.yale.edu/polisci/sbenhabib/papers/The 'Claims' of Culture Properly Interpreted. Response to Nikolas Kompridis.pdf;

2007

Benhabib S., *Another Universalism - On the Unity and Diversity of Human Rights*, in Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 81, n. 2 (2007), pp. 7-32. Disponibile on-line in versione PDF all'indirizzo: http://www.yale.edu/polisci/sbenhabib/papers/On%20the%20Unity%20and%20Diversity%20of%20Human%20Rights.pdf; ora inserito anche in Benhabib S., *Dignity in adversity. Human rights in troubled times*, Polity, Cambridge-Malden 2011, pp. 57-76;

Benhabib S., *Just Membership in a Global Community*, in Macalester Civic Forum, Vol. 1, n. 1 (2007), pp. 45-61. Disponibile on-line all'indirizzo: http://digitalcommons.macalester.edu/maccivicf/vol1/iss1/11;

Benhabib S., *Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Times*, in Citizenship Studies, Vol. 11, n. 1 (2007), pp. 19-36. Disponibile on-line in versione PDF all'indirizzo: http://www.yale.edu/polisci/sbenhabib/papers/Twilight_of_Sovereignty.pdf. Ora inserito in Benhabib S., *Dignity in adversity. Human rights in troubled times*, Polity, Cambridge-Malden 2011, pp. 94-116;

Benhabib S., *Democratic Exclusions and Democratic Iterations: Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism*, in European Journal of Political Theory, Vol. 6, n. 4 (2007), pp. 445-462. Disponibile on-line in versione PDF all'indirizzo: http://ept.sagepub.com/content/6/4/445.full.pdf+html. Ora inserito in Benhabib S., *Dignity in adversity - Human rights in troubled times*, Polity, Cambridge-Malden 2011, pp. 138-165;

Benhabib S., *Crises of the Republic: Transformations of State - Sovereignty and the Prospects of Democratic Citizenship*, in Appiah K. A., Benhabib S., Young I. M., Fraser N., *Justice, Governance, Cosmopolitanism and the Politics of Difference - Reconfigurations in a Transnational World*, (Distinguished W. E. B. Du Bois Lectures 2004/2005) Der Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin 2007, pp. 45-78;

Benhabib S., *Crises of the Republic: Transformations of State Sovereignty and the Prospects of Democratic Citizenship* in Appiah K. A., Benhabib S., Young I. M., Fraser N. (a cura di), *Justice, Governance, Cosmopolitanism, and the Politics of Difference Reconfigurations in a Transnational World*, Forschungsabteilung der Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin 2007, pp. 45-78. Il saggio è consultabile on-line all'indirizzo: http://edoc.hu-berlin.de/ovl;

Benhabib S., *Contributors*, in European Journal of Political Theory, Vol. 6, n. 4 (2007), pp. 395-396;

Benhabib S., *Introductory note*, in European Journal of Political Theory, Vol. 6, n. 4 (2007), p. 397;

Benhabib S., Shapiro I., Petranović D. (a cura di), *Identities, Affiliations and Allegiances*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007;

2008

Benhabib S., *Cosmopolitan Norms, Human Rights and Democratic Iterations*, Yale University (Not for Circulation and Publication); saggio inedito presentato alla "Presidential Lecture" il 27 ottobre 2008 presso la Stanford University. Ora disponibile on-line all'indirizzo: www.brown.edu/Research/ppw/files/cosmopolitan norms, human right;

Benhabib S., *The Legitimacy of Human Rights*, in Daedalus - Journal of the American Academy of Arts and Sciences, Vol. 137, n. 3 (2008), pp. 94-104;

2009

Benhabib S., Resnik J. (a cura di), *Migrations and mobilities - Citizenship, borders and gender*, New York University Press, New York-London 2009;

Benhabib S., *Hannah Arendt and Ralph Lemkin - International Law in the Shadow of Totalitarianism*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 16, n. 2 (2009), pp. 331-350;

Benhabib S., *Cosmopolitanism and democracy from Kant to Habermas*, versione on-line in lingua inglese del saggio *Kosmopolitismus und Demokratie*. Disponibile all'indirizzo: http://www.goethe.de/ges/prj/map/mag/ute/en9507770.htm, (Translated by Aingeal Flanagan - Copyright: Goethe-Institut e. V., Fikrun wa Fann June 2012). Originariamente inserito in Blätter für deutsche und Internationale Politik 6/2009, pp. 65-74. Già pubblicato l'anno precedente in lingua tedesca in: Benhabib S., *Kosmopolitismus und Demokratie - Eine Debatte mit Bonnie Honig, Jeremy Waldron und Will Kymlicka*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2008;

Benhabib S., *Claiming Rights across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty*, in American Political Science Review, Vol. 103, n. 4 (2009), pp. 691-704. Disponibile on-line in versione PDF all'indirizzo: http://www.yale.edu/polisci/sbenhabib/papers/Claiming_Rights_Across_Borders.pdf. Ora inserito in Benhabib S., *Dignity in adversity. Human rights in troubled times*, Polity, Cambridge-Malden 2011, pp. 117-137.

Benhabib S., *Hannah Arendt and Ralph Lemkin: International Law in the Shadow of Totalitarianism*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 16, n. 2 (2009), pp. 331-350. Disponibile on-line all'indirizzo: http://www.yale.edu/polisci/sbenhabib/papers/International_Law_and_Human Plurality in the Shadow of Totalitarianism Hannah Arendt and Raphael Lemkin.pdf;

Benhabib S., *Esiste un diritto umano alla democraia? Oltre interventismo e indifferenza*, in Politica e Società, n. 3 (2009), pp. 107-133;

Benhabib S., *L'affaire du foulard (The scarf affair)*, in Coulter D. L., Wiens J. R., Fenstermacher G. D. (a cura di), *Why do we educate? - Renewing the conversation*, Wiley-Blackwell, Hoboken-Oxford 2009, pp. 100-111;

Benhabib S., *Painting the Others: Law, Ethics and «The Right to Have Rights» between Cosmopolitan Identities and Cultural Claims*, in CosmoPolis, Vol. IV, n. 1 (2009), [Seyla Benhabib intervistata da David Ragazzoni - Istanbul on June 2nd, 2008]. Il testo è disponibile on-line all'indirizzo: http://www.cosmopolisonline.it/20090522/benhabib.php.

Benhabib S., *La rivendicazione dell'identità culturale*; Ciclo di conferenze *Mediterranea - Voci tra le sponde* - 7 aprile 2009. Palazzo Ducale di Genova. È possibile ascoltare l'intervento al link: medit_20090407_seyla_01.mp3 (47Mb) sul sito: http://www.palazzoducale.genova.it/naviga.asp?pagina=9841;

2010

Gordon-Zolov T., *A Conversation with Seyla Benhabib and Judith Resnik*, in WSQ: Women's Studies Quarterly, Vol. 38, n. 1-2 (2010), pp. 271-286;

Benhabib S., *The Return of Political Theology - The Scarf Affair in Comparative Constitutional Perspective in France, Germany and Turkey*, in Philosophy and Social Criticism, Vol. 36, n. 3-4 (2010), pp. 451-471. Disponibile on-line in versione PDF all'indirizzo:
http://psc.sagepub.com/content/36/3-4/451 e http://www.yale.edu/polisci/sbenhabib/papers/The Return of Political Theology.pdf.
Ora inserito in Benhabib S., *Dignity in adversity. Human rights in troubled times*, Polity, Cambridge-Malden 2011, pp. 166-183. Una prima versione di questo saggio è stata presentata dall'autrice alla Conferenza inaugurale del "Reset Istanbul Seminars" tenutasi dal 2 all'8 giugno 2008 nella capitale turca. Nel 2009 è stata pubblicata una breve versione del saggio in: Benhabib S., *Turkey's constitutional zigzags*, in Dissent, Vol. 56, n. 1 (2009), pp. 25-28.

Benhabib S., *Democrazia transnazionale e ospitalità*. Intervista rilasciata a Giuliano Battiston nel 2010. Consultabile on-line all'indirizzo: www.euroalter.com/IT/2010/seyla-benhabib-democrazia-transnazionale-e-ospitalita/;

Benhabib S., *Hannah Arendt's Political Engagements*, in Berkowitz R., Katz J., Keenan T. (a cura di), *Thinking in Dark Times - Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Fordham University Press, New York 2010, pp. 55-61;

Benhabib S. (a cura di), *Politics in Dark Time - Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2010

2011

Benhabib S., *International Human Rights and Democratic Sovereignty: The Contemporary Debates*, in Boston College - Center for Human Rights and International Justice (CHRIJ), Vol. 5, n. 1 (2011), pp. 1-8. Disponibile nella versione PDF all'indirizzo on-line:
http://www.bc.edu/content/dam/files/centers/humanrights/pdf/CHRIJ_Newsletter_summer11.pdf;

Benhabib S., *Dignity in Adversity - Human Right in Troubled Times*, Polity Press, Cambridge-Malden 2011;

Benhabib S., Fraser N., Butler J., Wallerstein I., West C., Sandel M., Kymlicka W., Honneth A., *Politics of Culture and the Spirit of Critique - Dialogues,* (a cura di: Rockhill G., Gomez-Muller A.), Columbia University Press, New York-Chichester 2011;

Benhabib S., *Is There a Human Right to Democracy? Beyond Interventionism and Indifference*, in Eadem, *Dignity in Adversity - Human Right in Troubled Times*, Polity Press, Cambridge-Malden 2011, pp. 77-93.
Una prima versione di questo saggio è stata presentata al meeting dell'American Philosophical Association (Eastern Division) Washington, DC - December 27 - 30, 2006 e pubblicata per la prima volta con il titolo: *Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights*, (Presidential Address) in Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, vol. 81, n. 2 (2007), pp. 7-32. Successivamente, rivisto e modificato, è stato presentato con l'originario titolo nell'ambito della Conferenza dell'American Political Science Association, Seattle (Washington) il 4 settembre del 2011, pp. 1-20. Il testo è consultabile, nella versione PDF, all'indirizzo: http://www.24grammata.com/wp-content/uploads/2013/07/Seyla-Benhabib-24grammata.com_.pdf ed è ora inserito anche in: Corradetti C. (a cura di), *Philosophical Dimensions of Human Rights - Some Contemporary Views*, Springer, Heidelberg-London-New York 2012, pp. 191-213;
Il saggio è stato presentato anche in altre circostanze: a) University of Kansas (Lawrence) in occasione dell'annuale Lindley Lecture (26 Ottobre 2007); b) Meeting annuale della Yale Law School's - Middle Eastern Seminar in Istanbul (Turchia) nel Gennaio 2008; c) Yale's "Law and Globalization Seminar" il 31 Marzo del 2008; d) Fordham University's Graduate Students in Philosophy Conference il 12 Aprile 2008; e) People for Women in Philosophy conference at the New School for Social Research il 23 Aprile 2008.

2012

Benhabib S., *On Michel Rosenfeld's "The Identity of the Constitutional Subject"*, in Cardozo Law Review, Vol. 33, n. 5 (2012), pp. 1889-1906. Symposium at Yeshiva University (New York City): On Michel Rosenfeld's "The

Identity of the Constitutional Subject"; disponibile on-line su: http://www.cardozolawreview.com/content/33-5/Benhabib.33-5.pdf;

Benhabib S., *Cosmopolitanism and Democracy from Kant to Habermas*, in Blätter für Deutsche und Internationale Politik 6/2009, pp. 65-74; [La versione in lingua inglese consultata è stata tradotta dal tedesco da Aingeal Flanagan nel Giugno 2012]. Disponibile sul sito tedesco del "Goethe Institut" nella sezione *Magazine*, all'indirizzo: http://www.goethe.de/ges/prj/map/mag/ute/en9507770.htm);

Benhabib S., *Carl Schmitt's Critique of Kant - Sovereignty and International Law*, in Political Theory, Vol. 40, n. 6 (2012), pp. 688-713;

Benhabib S., *Is There a Human Right to Democracy? Beyond Interventionism and Indifference*, in Corradetti C. (a cura di), *Philosophical Dimensions of Human Rights - Some Contemporary Views*, Springer, Heidelberg-London-New York 2012, pp. 191-213;

Benhabib S., *The Future of Democractic Sovereignty and Transnational Law*, in Max Weber Lecture Series, n. 4 (2012), pp. 1-20; disponibile on-line all'indirizzo: http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/22565/MWP_LS_2012_04_Benhabib.pdf?sequence=1;

2013

Benhabib S., *Transnational legal sites and democracy-building - Reconfiguring political geographies*, in Philosophy & Social Criticism, Vol. 39, n. 4-5 (2013), pp. 471-486. Una prima versione, in formato PDF, è apparsa on-line sul sito della Rivista il 28 Marzo 2013 all'indirizzo: http://psc.sagepub.com/content/early/2013/03/26/0191453713477351.full.pdf.

Benhabib S., *Human Rights, International Law and the Transatlantic Rift*, in Benhabib S., Cameron D., Dolidze A., Halmai G., Hellmann G., Pishchikova K., Youngs R., *The Democratic Disconnect - Citizenship and Accountability in the Transatlantic Community*, Transatlantic Academy, Washington 2013, pp. 89-100;

2014

Benhabib S., *Human Rights and the Critique of "Humanitarian Reason"*, pubblicato on-line il 10 luglio 2014 all'indirizzo: http://www.resetdoc.org/story/00000022428; trad. it. (a cura di Chiara Rizzo), *I diritti umani nella tempesta di guerre civili e campi rifugiati*, pubblicata on-line il 25 luglio 2014 all'indirizzo: http://www.reset.it/reset-doc/i-diritti-umani-nella-tempesta-di-guerre-civili-e-campi-rifugiati. [Il saggio è una versione ridotta della lezione tenuta da Seyla Benhabib in occasione del conferimento del Premio Meister Eckhart il 19 maggio 2014 a Colonia in Germania].

Benhabib S., ***Democratic Sovereignty and Transnational Law - On Legal Utopianism and Democratic Skepticism,*** (Presented at the APSA Convention - August 30, 2014, Washington, DC - *Not for Circulation or Publication without Permission of the Author*). [Il saggio, inedito e di prossima pubblicazione, ci è stato gentilmente inviato dall'autrice in versione PDF nel mese di novembre 2014].

Benhabib S., *Who's On Trial, Eichmann or Arendt?*, Editorial, New York Times del 21 Settembre 2014; consultabile on-line all'indirizzo: http://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/09/21/whos-on-trial-eichmann-or-anrendt/?_php;

2015

Benhabib S., *Giustizia e pari diritti nella diversità - Vi racconto il mio cosmopolitismo*, (intervista e traduzione a cura di Nicola Cotrone pubblicata il 10 febbraio 2015 sul sito della Rivista on-line "Reset-DOC"). Il testo è consultabile all'indirizzo: http://www.reset.it/reset-doc/giustizia-e-pari-diritti-nella-diversita-vi-racconto-il-mio-cosmopolitismo;

Benhabib S., ***Democratic Sovereignty and International Human Rights - Against the Pessimism of the Age***. (Titolo provvisorio del nuovo libro in corso di pubblicazione).

Saggi di studio e riflessione critica sui temi trattati da Seyla Benhabib

Aleinikoff T. A., *Comments on the Rights of Others*, in European Journal of Political Theory, Vol. 6, n. 4 (2007), pp. 424-430;

Aleinikoff T. A., Klusmeyer D., *Reviews Citizenship Today - Global perspective and practice*, in The Global Review of Ethnopolitics, Vol. 3, n. 2 (2004), pp. 89-112;

Archibugi D., Held D., Koehler M. (a cura di), *Re-imagining Political Community - Studies in Cosmopolitan Democracy*, Polity Press, Cambridge 1998;

Bauböck R., *The Rights of Others and the Boundaries of Democracy*, in European Journal of Political Theory, Vol. 6, n. 4 (2007), pp. 398-405;

Bellamy R., Warleigh A., *From an Ethics of Integration to an Ethics of Partecipation - Citizenship and the Future of the European Union*, in Millennium - Journal of International Studies , Vol. 27 , n.3 (1998), pp. 447-470;

Blaug R., *Democracy, Real and Ideal - Discourse Ethics and Radical Politics*, State University of New York Press, Albany 1999;

Bonavita H. V. (a cura di), *Negotiating Identities: Constructed Selves and Others*, Ed. Rodopi, Amsterdam-New York 2011;

Boros D., Glass J. M. (a cura di), *Re-Imagining Public Space - The Frankfurt School in the 21st Century*, Palgrave Macmillan, New York 2014;

Bosniak L., *The Citizen and the Alien: Dilemmas of Contemporary Membership*, Princeton, Princeton University Press 2008;

Bosworth M., *Border Control and the limits of the sovereign state*, in *Social & Legal Studies,* Vol. 17, n. 2 (2008), pp. 199-215; disponibile su: papers.ssrn.com/sol3/Delivery.cfm/SSRN_ID1852206_code607218;

Rico B., *Between Tension and Hope - The Delineation of Cosmopolitanism's Universal Ambition for Global Justice in the Writings of Seyla Benhabib*, in International and Comparative Education Magazine, Vol. 1 (2011), pp. 31-42;

Buchanan A. E., *Justice, Legitimacy and Self-Determination - Moral Foundations for International Law*, Oxford University Press, Oxford 2004;

Chambers S., *Deliberative Democratic Theory*, in Journal: Annual Review of Political Science, Vol. 6, n. 1 (2003), pp. 307-326;

Chambers S., *Democracy, Popular Sovereignty, and Constitutional Legitimacy*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 11, n. 2 (2004), pp. 153-173;

Chataway T., *Cosmopolitical Citizenship - Seeing the World through the Eyes of Others*, in Griffith Law Review, Vol. 19, n. 3 (2010), pp. 375-402. Disponibile on-line all'indirizzo: http://www98.griffith.edu.au/dspace/bitstream/handle/10072/36644/67054_1.pdf?sequence=1;

Cohen J. L., *Whose Sovereignty? Empire Versus International Law*, in Ethics & International Affairs, Vol. 18, n. 3 (2004), pp. 1-24;

Cohen J. L., *Rethinking Human Rights, Democracy, and Sovereignty in the Age of Globalization*, in Political Theory, Vol. 36, n. 4 (2008), pp. 578-606;

Cohen J. L., *Globalization and Sovereignty - Rethinking Legality, Legitimacy and Constitutionalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2012;

Cooke M., *Five Arguments for Deliberative Democracy*, in Political Studies, Vol. 48, n. 5 (2000), pp. 947-969;

Dallmayr F., *Cosmopolitanism - Moral and Political*, in Political Theory, Vol. 31, n. 3 (2003), pp. 421-442;

Delanty G., Rumford C., *Rethinking Europe - Social Theory and the Implications of Europeanization*, Routledge, Abingdon-New York 2005;

Delanty G., *The cosmopolitan imagination: critical cosmopolitanism and social theory*, in The British Journal of Sociology, Vol. 57, n. 1 (2006), pp. 25-47;

Delanty G., *European Citizenship - A Critical Assessment*, in Citizenship Studies, Vol. 11, n. 1 (2007), pp. 63-72;

Denninger E., *"I diritti degli altri". Diritti dell'uomo e diritti del cittadino in conflitto tra loro*, in Baldini V. (a cura di), *Multiculturalismo*, Cedam, Milano 2012, pp. 77-78;

Faist T., *Transnationalization in International Migration - Implications for the Study of Citizenship and Culture*, in Ethnic and Racial Studies, Vol. 23, n. 2 (2000), pp. 189-222;

Fredman S., *Human rights transformed - Positive rights and positive duties*, Oxford University Press, Oxford 2008;

Görg C., Hirsch J., *Is International Democracy Possible?*, in Review of International Political Economy, Vol. 5, n. 4 (1998), pp. 585-615;

Hay J., Couldry N., *Rethinking Convergence/Culture - An introduction*, in Cultural Studies, Vol. 25, n. 4 (2011), pp. 473-486;

Holmes S., Sunstein C.R., *The Cost of Rights - Why Liberty Depends on Taxes*, W. W. Norton, New York 1999; trad. it., *Il costo dei diritti - Perché la libertà dipende dalle tasse*, Il Mulino, Bologna 2000;

Isin E. F., Turner B. S., *Investigating Citizenship - An Agenda for Citizenship Studies*, in Citizenship Studies, Vol.11, n. 1 (2007), pp. 5-17;

Jacobson D., *Rights Across Borders - Immigration and the Decline of Citizenship*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1997;

Joppke C., *Multiculturalism and Immigration - A Comparison of the United States, Germany, and Great Britain*, in Theory and Society, Vol. 25, n. 4 (1996), pp. 449-500;

Joppke C., *Why Liberal States Accept Unwanted Immigration*, in World Politics, Vol. 50, n. 2 (1998), pp. 266-293;

Joppke C., *How Immigration is Changing Citizenship - A Comparative View*, in Ethnic and Racial Studies, Vol. 22, n. 4 (1999), pp. 629-652;

Joppke C., *The Legal-Domestic Sources of Immigrant Rights The United States, Germany, and the European Union*, in Comparative Political Studies, Vol. 34, n. 4 (2001), pp. 339-366;

Joppke C., *The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State - Theory and Policy*, in The British Journal of Sociology, Vol. 55, n. 2 (2004), pp. 237-257;

Joppke C., *Exclusion in the Liberal State The Case of Immigration and Citizenship Policy*, in European Journal of Social Theory, Vol. 8, n. 1 (2005), pp. 43-61;

Joppke C., *Transformation of Citizenship - Status, Rights, Identity*, in Citizenship Studies, Vol.11, n. 1 (2007), pp. 37-48;

Joppke C., *Beyond National Models - Civic Integration Policies for Immigrants in Western Europe*, in West European Politics, Vol. 30, n. 1 (2007), pp. 1-22;

Joppke C., *Immigration and the Identity of Citizenship - The Paradox of Universalism*, in Citizenship Studies, Vol. 12, n. 6 (2008), pp. 533-546;

Joppke C., *Veil: Mirror of Identity*, Polity, Cambridge 2009;

Laborde C., *Critical Republicanism - The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2008;

Lister M., *Citizenship, in the immigration context*, in Maryland Law Review, Vol. 70, n. 1 (2010), pp. 175-233; disponibile su: digitalcommons.law.umaryland.edu/cgi/viewcontent.cgi?article =3480&context=mlr;

Lister R., *Inclusive Citizenship - Realizing the Potential*, in Citizenship Studies, Vol. 11, n. 1 (2007), pp. 49-61;

Macklin A., *Freeing Migration from the State: Michael Trebilcock on Migration Policy*, in University of Toronto Law Journal, Vol. 60, n. 2 (2010), pp. 315-348; disponibile su: www.bupedu.com/lms/admin/uploded_article/eA.388.pdf;

Mancini S., *Patriarchy as the Exclusive Domain of the Other - The Veil Controversy, False Projection and Cultural Racism*, in International Journal of Constitutional Law, Vol. 10, n. 2 (2012), pp. 411-428;

McKinley M.A., *Conviviality, Cosmopolitan Citizenship and Hospitality*, in Unbound: Harvard Journal of the Legal Left, Vol. 5, n. 55 (2009), pp. 55-87; disponibile su: www.legalleft.org/pdfs/2009/3-conviviality.pdf;

Means A., *The Rights of Others*, in European Journal of Political Theory, Vol. 6, n. 4 (2007), pp. 406-423. Disponibile on-line all'indirizzo: http://dx.doi.org/10.1177/1474885107080647;

Michelman F. I., *How Can the People Ever Make the Laws? A Critique of Deliberative Democracy*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, MIT Press, Cambridge 1997, pp. 145-171;

Morrison B. (a cura di), *Transnational Democracy - A Critical Consideration of Sites and Sources*, Ashgate Publishing, Aldershot 2003;

Nussbaum M. C., *Democratic citizenship and the narrative imagination*, in Coulter D. L., Wiens J. R., Fenstermacher G. D. (a cura di), *Why do we educate? - Renewing the conversation*, Wiley-Blackwell, Hoboken-Oxford 2009, pp. 143-157;

Okin Moller S., *Political Liberalism, Justice, and Gender*, in Ethics, Vol. 105, n. 1 (1994), pp. 23-43;

Okin Moller S., *Is Multiculturalism Bad for Women?*, in Cohen J. M., Howard M., Nussbaum M. (a cura di), *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*, Princeton University Press, Princeton 1999; trad. it. S. Moller Okin, *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Cortina, Milano 2007;

Parreñas R. S., *The Force of Domesticity: Filipina Migrants and Globalization*, New York University Press, New York-London 2008;

Rehaag S., *Bordering on Legality: An Investigation Into the Lines 'we' Draw*, University of Toronto, Toronto 2008;

Resnik J., Curtis D.E., *Representing Justice: Invention, Controversy, and Rights in City-States and Democratic Courtrooms*, Yale University Press, Yale 2011;

Rico B., *Between Tension and Hope - The Delineation of Cosmopolitanism's Universal Ambition for Global Justice in the Writings of Seyla Benhabib*, in International and Comparative Education Magazine, Vol. 1 (2011), pp. 31-42;

Rockhill G., Gomez-Muller A. (a cura di), *Politics of Culture and the Spirit of Critique: Dialogues*, Columbia University Press, New York Chichester (West Sussex) 2011; (Con un intervento di Benhabib S., *Concrete universality and critical social theory*, in dialogo con Gomez-Muller A. e Rockhill G. curatori del testo, nella sezione *Critical theory and the question of culture*);

Romero V. C., *Alienated: Immigrant Rights, The Constitution, And Equality In America*, New York University Press, New York-London 2005;

Rumford C., *Cosmopolitanism and Europe*, Liverpool University Press, Liverpool 2007;

Salbi Z., Becklund L., *Between Two Worlds: Escape from Tyranny: Growing Up in the Shadow of Saddam*, Penguin Group (trova città) 2006;

Saward M., *Less than Meets the Eye - Democratic Legitimacy and Deliberative Theory* , in Idem (a cura di), *Democratic Innovation - Deliberation, Representation and Association*, (ECPR Studies in European Political Science), Routledge, London-New York 2000, pp. 66-77;

Sassen S., *The Participation of States and Citizens in Global Governance*, in Indiana Journal of Global Legal Studies, Vol. 10, n. 5 (2003), pp. 5-28;

Sassen S., *Response*, in European Journal of Political Theory, Vol. 6, n. 4 (2007), pp. 431-444;

Scott J. W., *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, Princeton 2007;

Sen A., *Elements of a Theory of Human Rights*, in *Philosophy and Public Affairs* Vol. 32, n. 4 (2004), pp. 315-356;

Shachar A., *The Birthright Lottery - Citizenship and Global Inequality*, Harvard University Press, Harvard 2009;

Simmons W. P., *Human Rights Law and the Marginalized Other*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne 2011;

Smith W., Brassett J., *Deliberation and Global Governance - Liberal, Cosmopolitan, and*

Critical Perspectives, in Ethics & International Affairs, Vol. 22, n. 1 (2008), pp. 69-92;

Sterba J. P., *Benhabib and Rawls's - Hypothetical contractualism*, in New German Critique, Vol. 62 (1994), pp. 149-164;

Thaa W., *'Lean Citizenship': The Fading Away of the Political in Transnational Democracy*, in European Journal of International Relations, Vol. 7, n. 4 (2001), pp. 503-523;

Thomassen L., *The Inclusion of the Other? - Habermas and the Paradox of Tolerance*, in Political Theory, Vol. 34, n.4 (2006), pp. 439-462;

Thomassen L., *The Politics of Iterability - Benhabib, the Hijab, and Democratic Iterations*, in Polity, Vol. 43 (2011), pp. 128-149;

Turner B. S., *Citizenship studies - A general theory*, in Citizenship Studies, Vol. 1, n. 1 (1997), pp. 5-18;

Vertovec S., *Conceiving and Researching Transnationalism*, in Ethnic and Racial Studies, Vol. 22, n. 2 (1999), pp. 447-462;

Vertovec S., *Transnationalism and Identity*, in Journal of Ethnic and Migration Studies, Vol. 27, n. 4 (2001), pp. 573-582;

Wahlström N., *Understanding the Universal Right to Education as Jurisgenerative Politics and Democratic Iterations*, in European Educational Research Journal, Vol. 8, n. 4 (2009), pp. 520-533;

Wahlström N., *The Struggle for the Right to Education in the European Convention on Human Rights*, in Journal of Human Rights, Vol. 8, n. 2 (2009), pp. 150-161. Disponibile on-line all'indirizzo: http://dx.doi.org/10.1080/14754830902897254;

Wahlström N., *Will Democratic Iterations Always End up 'Right'?*, Symposium: *On Education from the Perspective of Children's Rights*, Paper presented at NERA Congress, Jyväskylä, Finland, 10-12 March, 2011;

Witteborn S., *Constructing the Forced Migrant and the Politics of Space and Place-Making*, in Journal of Communication, Vol. 61, n. 6 (2011), pp. 1142-1160;

Witteborn S., *The Role of Transnational NGOs in Promoting Global Citizenship and Globalizing Communication Practices*, in Language and Intercultural Communication, Vol.10, n. 4 (2010), pp. 358-372;

Witteborn S., *Forced Migrants, Emotive Practice and Digital Heterotopia*, in Crossings: Journal of Migration and Culture, (Special Issue Digital Crossings in Europe), Vol. 5, n. 1 (2014), pp. 73-85;

Witteborn S., *Discursive Grouping in a Virtual Forum - Dialogue, Difference, and the "Intercultural"*, Journal of International and Intercultural Communication, (Special Issue), Vol. 4, n. 2 (2011), pp. 109-126.

Bibliografia generale delle opere e dei testi citati e consultati

Bibliografia generale inerente saggi e testi su: democrazia deliberativa, cosmopolitismo, politica giusgenerativa, diritti umani, legittimità democratica, inclusione democratica e multiculturalismo

Allegretti G., *Bilancio partecipativo e gestione urbana: l'esperienza brasiliana di Porto Alegre*, in Carli M. (a cura di), *Il ruolo delle Assemblee Elettive*, Giappichelli Editore, Torino 2001, vol. 1;

Archibugi D., *The reform of the United Nations and cosmopolitan democracy*, in Journal of Peace Research, Vol. 30, n. 3 (1993), pp. 301-315;

Archibugi D., Held D. (a cura di), *Cosmopolitan Democracy: an agenda for a New World Order*, Polity, Cambridge 1995;

Archibugi D., Held D., Koehler M. (a cura di), *Re-imagining political community: studies in cosmopolitan democracy*, Polity Press, Cambridge 1998;

Archibugi D. (a cura di), *Debating Cosmopolitics*, Verso, London 2003;

Archibugi D., *The Global Commonwealth of Citizens - Toward CosmopolitanDemocracy*, Princeton University Press, Princeton 2008;

Archibugi D., *Cittadini del mondo. Verso una democrazia cosmopolitica*, il Saggiatore, Milano 2009;

Arendt H., *Eichmann in Jerusalem: a report on the Banality of Evil*, Penguin Books, New York 1963; trad. it. *La banalità del male*, Feltrinelli Ed., Milano 2001;

Arnett R. C., *Provinciality and the face of the other. Levinas on communication ethics, terrorism – Otherwise than originative agency*, in Roberts K. G., Arnett R. C. (a cura di), *Communication Ethics – Between Cosmopolitanism and Provinciality*, Peter Lang Publishing, New York 2008, pp. 69-88;

Baiocchi G., *Participation, Activism, and Politics - The Porto Alegre Experiment and Deliberative Democratic Theory*, in Politics & Society, Vol. 29, n. 1 (2001), pp. 43-72;

Bachtin M., *The dialogic imagination: four essays*, University of Texas Press, Austin 1981;

Bachtin M., *Linguaggio e scrittura*, Meltemi, Roma 2003;

Bartholini I., *Il consenso per intersezione fra globale e locale – L'identità politica e gli stati plurietnici*, in Studi di Sociologia, Vol. XL, n. 3 (2002), pp. 249-266;

Battaglia S., *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, UTET, Torino 1971, Vol. III;

Baynes K., *Discourse Ethics and the Political Conception of Human Rights*, in Ethics and Global Politics, Vol. 2, n. 1 (2009), pp. 1-21;

Beck U., *Cosmopolitan Vision*, Polity Press, Cambridge 2006;

Beetham D., *Democracy and Human Rights*, Polity Press, Cambridge 1999;

Bennington G., *Politics and Friendship: A Discussion with Jacques Derrida*, Sussex, UK: Centre for Modern French Thought, University of Sussex, (Intervista del 1° dicembre 1997). Disponibile on-line all'indirizzo: http://www.livingphilosophy.org/Derrida-politics-friendship.htm;

Besson S., Martí J. L. (a cura di), *Deliberative Democracy and Its Discontents*, Ashgate Publishing, Aldershot-Burlington 2006;

Bobbio L., *Come smaltire i rifiuti. Un esperimento di democrazia deliberativa*, in Stato e Mercato, Vol. 64 (2002), pp. 101-41;

Bobbio L., *Le arene deliberative*, in Rivista Italiana di Politiche Pubbliche, n. 3 (2002), pp. 5-29;

Bobbio L., *Building Social Capital Through Democratic Deliberation: the Rise of Deliberative Arenas*, in Social Epistemology, Vol. 17, n. 4 (2003), pp. 343-357;

Bobbio N., *Democracy and the International System*, in Archibugi D., Held D. (a cura di), *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*, Polity Press, Cambridge 1995;

Bosetti G., Maffettone S. (a cura di), *Democrazia deliberativa: cosa è*, Luiss University Press, Roma 2004;

Brezzi F., *Piccolo manuale di etica contemporanea*, Donzelli Editore, Roma 2012;

Brown C., *Cosmopolitanism, World Citizenship and Global Civil Society*, in Contemporary Research in Social and Political Philosophy, Vol. 3, n. 1 (2000), pp. 7-27;

Brown C., *Sovereignty, Rights and Justice*, Polity Press, Cambridge 2002;

Buchanan A., *From Nuremberg to Kosovo - The Morality of Illegal International Legal Reform*, in Ethics, Vol. 111, n. 4 (2001), pp. 673-705;

Buff R. I. (a cura di), *Immigrant Rights in the Shadows of Citizenship*, New York University Press, New York 2008.

Cabrera L., Global citizenship as the completion of cosmopolitanism, in Journal of International Political Theory, Vol. 4, n. 1 (2008), pp. 84-104;

Cabrera L., *An archaeology of borders: qualitative political theory as a tool in addressing moral distance*, in Journal of Global Ethics, Vol. 5, n. 2 (2009), pp. 109-123;

Cedroni L., Calloni M. (a cura di), *Filosofia politica contemporanea*, Le Monnier Università-Mondadori Education, Milano 2012;

Chambers S., *Deliberative Democratic Theory*, in Annual Review of Political Science, Vol. 6, (2003), pp. 307-326;

Cassese S., *La crisi dello Stato*, Laterza, Roma-Bari 2002;

Cassese S., *Oltre lo Stato. Verso una Costituzione globale?*, Ed. Laterza, Roma-Bari 2006;

Cassese S., *Il diritto globale: giustizia e democrazia oltre lo Stato*, Einaudi, Torino 2009;

Chataway T., *Cosmopolitical Citizenship: Seeing the World through the Eyes of Others*, in Griffith Law Review, Vol. 19, n. 3 (2010), pp. 375-402.

Cooke M., *Autenticity and autonomy: Taylor, Habermas and the politics of recognition*, in Political Theory, a. 25, Vol. 2 (1997), pp. 258-288;

Cooke M., *Five Arguments for Deliberative Democracy*, in Political Studies, Vol. 48 (2000), pp. 947-969;

Cohen J. L., *Procedure and substance in deliberative democracy*, in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 95-119. Successivamente in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, pp. 407-438;

Cohen, J. L., *Whose sovereignty? Empire versus international law*, in Ethics and International Affairs, Vol. 18, n. 3 (2004), pp. 1-24;

Cohen J. L., *Rethinking Human Rights, Democracy, and Sovereignty in the Age of Globalization*, in Political Theory, Vol. 36, n. 4 (2008), pp. 578-606;

Cohen J. L., *Globalization and Sovereignty: Rethinking Legality, Legitimacy and Constitutionalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2012;

Cover R. M., *The Supreme Court, 1982 Term - Foreword: Nomos and Narrative*, in Harvard Law Review, Vol. 97. n. 1 (1983), pp. 4-68;

Dagger R., *A republican-liberal's perspective*, in The Responsive Community, Volume 11, n. 3 (2001), pp. 90-92;

Dallmayr F., *Cosmopolitanism: in search of cosmos*, in Ethics & Global Politics, Vol. 5, n. 3 (2012), pp. 171–186;

Davoli C., *Seconde generazioni. Stranieri nel proprio paese*, in Rivista di Studi Politici, Anno XXV, n. 1 (2013), pp. 119-132;

De Jong S., *Intersectional global citizenship: gendered and racialized renderings*. Disponibile on-line all'indirizzo: http://www.ecpg-barcelona.com/sites/default/files/Intersectional%20Global%20Citizenship%20ECPG.pdf;

Delli Carpini M., Cook F. L., Jacobs L.R., *Public deliberation, discursive participation, and citizen engagement: a review of the empirical literature*, in Annual Review of Political Science, Vol. 7 (2004), pp. 315-344;

Derrida J., *Limited Inc*, Northwestern University Press, Evanstone 1988; trad. it., *Limited*, Raffaello Cortina, Milano 1997;

Deveaux M., *Liberal Constitutions and Traditional Cultures - The South African Customary Law Debate*, in Citizenship Studies, Vol. 7, n. 2 (2003); pp. 161-180;

Deveaux M., *Normative Liberal Theory and the Bifurcation of Human Rights*, in Ethics and Global Politics, Vol. 2, n. 3 (2009), pp. 171-190;

Deveaux M., Lenard P., *Rethinking Inequality - Introduction*, in Philosophical Topics, Vol. 40, n. 1 (2012), pp. 1-6;

Doyle M., *The new interventionism*, in Pogge T. W. (a cura di), *Global Justice*, Basil Blackwell, Oxford-Cambridge 2001, pp. 219-242;

Dryzek J. S., *Discursive Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1990;

Dryzek J. S., *Transnational Democracy*, in Journal of Political Philosophy, Vol. 7, n. 1 (1999), pp. 30-51;

Dryzek J. S., *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000;

Dryzek J. S., *Legitimacy and Economy in Deliberative Democracy*, in Political Theory, Vol. 29, n. 5 (2001), pp. 651-669;

Dryzek J. S., *Deliberative Democracy in Divided Societies Alternatives to Agonism and Analgesia*, in Political Theory, Vol. 33, n. 2 (2005), pp. 218-242;

El-Geledi S., Bourhis R. Y., *Testing the impact of the Islamic veil on intergroup attitudes and host community acculturation orientations toward Arab Muslims*, in International Journal of Intercultural Relations, Vol. 36, n. 5 (2012), pp. 694-706;

Elster J., *The market and the forum – Three varieties of political theory*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, pp. 3-34;

Elster J. (a cura di), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998;

Elster J., *Deliberation and Constitution Making*, in Idem (a cura di), Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 97-122;

Elster J., *Introduction*, in Id. (a cura di), Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 1-18;

Esty D. C., *Good Governance at the Supranational Scale: Globalizing Administrative Law*, in Yale Law School - Yale Law School Legal Scholarship Repository, Faculty Scholarship Series, (2006) Paper 428, pp. 1490-1562. Disponibile on-line all'indirizzo: http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/428;

Ferrajoli L., *La sovranità nel mondo moderno*, Anabasi, Milano 1995;

Ferrajoli L., *Diritti fondamentali*, Laterza, Roma-Bari 2001;

Ferrajoli L., *Diritti fondamentali*, in Vitale E. (a cura di), *Diritti fondamentali - Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 5-40;

Ferrarese M. R., *La governance tra politica e diritto*, Il Mulino, Bologna 2010;

Fine R., *Taking the "Ism" Out of Cosmopolitanism - An Essay in Reconstruction*, in European Journal of Social Theory, Vol. 6, n. 4 (2003), pp. 451-470;

Fine R., *Kant's theory of Cosmopolitanism and Hegel's critique*, in Philosophy and Social Criticism, Vol. 29, n. 6 (2003), pp. 609-630;

Fine R., *Cosmopolitanism and violence: difficulties of judgment*, in The British Journal of Sociology, Vol. 57, n. 1 (2006), pp. 49-67;

Fine R., *Cosmopolitanism*, Routledge-Taylor & Francis Group, London 2007;

Fine R., *Cosmopolitanism and Human Rights - Radicalism in a Global Age*, in Metaphilosophy, Vol. 40, n. 1 (2009), pp. 8-23;

Fine R., Smith W., *Jürgen Habermas's Theory of Cosmopolitanism*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 10, n. 4 (2003), pp. 469-487;

Fine R., Smith W., *Kantian Cosmopolitanism Today: John Rawls and Jürgen Habermas on Immanuel Kant's "Foedus Pacificum"*, in King's Law Journal, Vol. 15, n. 1 (2004), pp. 5-22;

Fisher W. R., *Glimpses of Hope: Rhetorical and Dialogical Discourse Promoting Cosmopolitanism*, in Roberts K. G., Arnett R. C. (a cura di), *Communication Ethics - Between Cosmopolitanism and Provinciality*, Peter Lang Publishing, New York 2008, pp. 47-68;

Fishkin J. S., *Democracy and Deliberation. New Directions for Democratic Reform*, Yale University Press, New Haven-London 1991;

Fornari E., *Linee di confine. Filosofia e postcolonialismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2011;

Franceschet A., *Kant and liberal internationalism: sovereignty, justice and global reform*, Palgrave, London 2003;

Fraser N., *Rethinking the Public Sphere - A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, in Social Text, n. 25/26 (1990), pp. 56-80;

Fraser N. et al., *Transnationalizing the Public Sphere*, (a cura di Kate Nash), Polity Press, Cambridge-Malden 2014;

Fraser N., *Toward a Discourse Ethic of Solidarity*, in Praxis International, Vol. 5, n. 4 (1986), pp. 425-429;

Gadamer H. G., *Wahrheit und methode*, Mohr, Tubinga 1960; trad. it. (a cura di G. Vattimo), *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983;

Gargiulo E., *L'inclusione esclusiva - Sociologia della cittadinanza sociale*, FrancoAngeli, Milano 2008;

Gaus G. F., *Reason, justification, and consensus - Why democracy can't have It all*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, pp. 205-242;

Giardini F., *L'alleanza inquieta. Dimensioni politiche del linguaggio*, Le Lettere, Firenze 2010;

Gilligan C., *Moral Orientation and Moral Development*, in Kittay E. F., Meyers D. T. (a cura di), *Women and Moral Theory*, Rowman & Littlefield, Totowa 1987, pp. 19-34;

Gordon-Zolov T., *A Conversation with Seyla Benhabib and Judith Resnik*, in WSQ: Women's Studies Quarterly, Vol. 38, n. 1&2 (2010), pp. 271-286;

Hafner-Burton E. M. - Tsutsui K., *Human Rights in a Globalizing World: The Paradox of Empty Promises*, in American Journal of Sociology, Vol. 110, n. 5 (2005), pp. 1373-1411.

Hannerz U., *Cosmopolitans and Locals in World Culture*, in Featherstone M. (a cura di), *Global Culture*, Sage, London 1990; rivisto a ampliato è stato inserito in: Hannerz U. (a cura di), *Transnational connections: culture, people, places*, Routledge, London 1996, pp. 102-111;

Hannerz U., *Reflections on Varieties of Culturespeak*, in European Journal of Cultural Studies, Vol. 2 (1999), pp. 393-407;

Hannerz U., *Cosmopolitanism*, in Nugent D., Joan V. (a cura di), *Companion to the Anthropology of Politics*, Blackwells, Oxford 2004;

Hannerz U., *Two faces of cosmopolitanism: culture and politics*, in Dinámicas Interculturales, n. 7 (2006), pp. 5-29;

Hare R. M., *Sorting out ethics*, Oxford University Press, Oxford-New York 1997; trad. it., *Scegliere un'etica*, Il Mulino, Bologna 2006;

Held D., *Law of States, Law of Peoples: Three Models of Sovereignty*, in Legal Theory, Vol. 8, n. 2 (2002), pp. 1-44.

Held D., *Cosmopolitanism - Ideals and realities*, Polity Press, Cambridge-Malden 2010;

Held D., *Cosmopolitanism in a multipolar world*, in Braidotti R., Hanafin P., Blaagaard B. (a cura di), *After Cosmopolitanism*, Routledge, London 2012;

Henry B., *Multiculturalismo*, in Cedroni L., Calloni M. (a cura di), *Filosofia politica contemporanea*, Le Monnier Università, Milano 2012, pp. 101-120;

Henry B., *Diritti e identità*, in Tundo L. (a cura di), *Cosmopolitismo contemporaneo - Morale, politica, economia*, Morlacchi, Perugia 2009, pp. 129-148;

Hobsbawm E., *The future of the state*, in Development and Change, Vol. 27, n. 2 (1996), pp. 267-278;

Höffe O., *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, Verlag C. H. Beck oHG, München 1999; trad. it., *La democrazia nell'era della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 2007;

Hollifield, J. F., *Immigrants, Markets and States: The Political Economy of Postwar Europe*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1992;

Hollifield, J. F., *Migration and International Relations: Cooperation and Control in the European Community*, in International Migration Review, Vol. 26, n. 2 (1992), pp. 568-595;

Hollifield, J. F., *Ideas, Institutions and Civil Society: On the Limits of Immigration Control in Liberal Democracies*, in *IMIS-Beiträge*, Vol. 10 (1999), pp. 57-90;

Hollifield, J. F., *Immigration and the Politics of Rights*, in Bommes M., Geddes A. (a cura di), *Migration and the Welfare State in Contemporary Europe*, Routledge, London 2000;

Hollifield, J. F., *The Politics of International Migration: How Can We Bring the State Back In?*, in Brettell C., Hollifield J. F. (a cura di), *Migration Theory: Talking Across Disciplines*, Routledge, New York 2000;

Hollifield, J. F., *The Emerging Migration State* in International Migration Review - Conceptual and Methodological Developments in the Study of International Migration, Vol. 38, n. 3 (2004), pp. 885-912.

Hollifield J. F., Cornelius W. A., Martin P. L., (a cura di), *Controlling Immigration - A Global Perspective*, Stanford University Press, Stanford 2004, [2nd Edition];

Honig B., *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, Cornell 1993;

Isin E. F., Turner B. S., *Citizenship, cosmopolitanism and human rights*, in Elliott A. (a cura di), *The Routledge companion to social theory*, Routledge, London 2009, pp. 173-187;

Isin E. F., *Ottoman waqfs as acts of citizenship*, in Ghazaleh P. (a cura di), *Held in trust: Waqf in the Muslim world*, American University Press, Cairo 2011, pp. 209-229;

Isin E. F., *Citizenship After Orientalism - An Unfinished Project*, in Citizenship Studies, Vol. 16, n. 5-6 (2012), pp. 563-572;

Isin E. F., *Citizens Without Nations*, in Environment and Planning: Society and Space, Vol. 30, n. 1 (2012), pp. 450-467;

Jacobson D., Ruffer G. B., *Courts Across Borders - The Implications of Judicial Agency for Human Rights and Democracy*, in Human Rights Quarterly, Vol. 25, n. 1 (2003), pp. 74-92;

Johns P., *Human Rights and Global Diversity, Human Rights and Diverse Cultures: Continuity or Discontinuity*, Frank Cass & Co. Ltd., 2001;

Kant I., *Zum Ewigen frieden*, 1795; (trad. it. di Bordiga R.) *Per la pace perpetua*, Feltrinelli Ed., Milano 2011 (18ª Edizione);

Kelsen H., *The Preamble of the Charter - A Critical Analysis*, in Journal of Politics, Vol. 8, n. 2 (1946), pp. 134-159;

Kymlicka W., *Liberal theories of multiculturalism*, in Meyer L., Paulson S., Pogge T. (a cura di), *Rights, Culture and the Law*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 229-250; trad. it. *Le teorie liberali del multiculturalismo*, in Post-filosofie, Vol. 2, n. 3 (2006), pp. 51-76;

Knight J., Johnson J., *What sort of equality does deliberative democracy*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, pp. 279-320;

Lo Schiavo L., *Migrazioni transnazionali, multiculturalismo, democrazia: prospettive normative e problemi empirici*, in Quaderni di Intercultura (Rivista del Dottorato di Ricerca in Pedagogia e Sociologia Interculturale - Università degli Studi di Messina), Anno II (2010), pp. 1-18; disponibile on-line all'indirizzo: cab.unime.it/journals/index.php/qdi/article/download/513/412;

Marcelli F. (a cura di), *Immigrazione, asilo e cittadinanza universale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013;

McKinley M. A., *Cultural Culprits*, in Berkeley Journal of Gender - Law and Justice, Vol. 24, n. 2 (2009), pp. 1-49. Disponibile on-line sul sito della Social Science Research Network all'indirizzo: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1527092, e anche all'indirizzo: http://web.law.columbia.edu/sites/default/files/microsites/law-culture/files/2009-files/McKinley-paper-and-abstract.pdf;

Medda-Windischer R., *Cittadinanza, identità e senso di appartenenza*, in Marcelli F. (a cura di), *Immigrazione, asilo e cittadinanza universale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013, pp. 123-136;

Miggino D., *Seyla Benhabib a Palazzo Ducale*, in "Montelocale" dell'8 aprile 2009. L'articolo è disponibile on-line all'indirizzo: http://genova.mentelocale.it/23440-seyla-benhabib-a-palazzo-ducale/;

MatuštÍk M. J., *Specters of Liberation: Great Refusals in the New World Order*, University of New York Press, Albany 1998;

Olsen E. D. H., *The Origins of European Citizenship in the First Two Decades of European Integration*, in Journal of European Public Policy, Vol. 15, n. 1 (2008), pp. 40-57;

Olsen E. D. H., *European Citizenship - Mixing Nation State and Federal Features With a Cosmopolitan Twist*, in Perspectives on European Politics and Society, 2013. [Rivista on-line: http://dx.doi.org/10.1080/15705854.2013.772750]. L'articolo è disponibile on-line all'indirizzo: http://www.reconproject.eu/main.php/RECON_wp_1110.pdf?fileitem=5456463;

Ong A., *Flexible Citizenship - The Cultural Logics of Transnationality*, Duke University Press, Durham 1999;

Ong A., *Buddha Is Hiding - Refugees, Citizenship, the New America*, University of California Press, Berkeley 2003; trad. it., *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*, Raffaello Cortina, Milano 2005;

Parise E., *Democrazia, Europa, cosmopolitismo - Esercizi di lettura della globalizzazione*, Liguori Editore, Napoli 2008;

Petrucciani S., *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000;

Piaget J., *Lo sviluppo mentale del bambino e altri studi di psicologia*, Giulio Einaudi Ed., Torino 1967;

Pickus N. M. J. (a cura di), *Immigration and Citizenship in the Twenty-first Century*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham-Oxford, 1998;

Pickus N. M. J., *Citizenship and commitment*, in The Responsive Community, Volume 11, n. 3 (2001), pp. 93-95;

Pullano T., *La tribù dei cittadini - Una politica radicale dopo l'eclisse della Polis*, in "il Manifesto" del 4.11.2010;

Pullano T., *Ripensare la cittadinanza al di là dello Stato-Nazione* (2012). Intervista a Engin F. Isin, in "Transeuropa Journal" all'indirizzo on-line: http://www.euroalter.com/IT/2012/ripensare-la-cittadinanza-al-di-la-dello-stato-nazione-intervista-a-engin-isin/;

Ragazzoni D., *Tra culture e individui: liberalismi al bivio? Per una concezione multiculturale dei diritti umani attraverso Taylor, Kymlicka e Ignatieff*, p. 1. Disponibile on-line all'indirizzo: http://www.formazionepolitica.org/vedit/15/immagini/CFP08_Modulo_I_-_Ragazzoni.pdf;

Rico B., *Between tension and hope: the delineation of cosmopolitanism's universal ambition for global justice in the writings of Seyla Benhabib*, in International and Comparative Education Magazine, Vol. 1 (2011), pp. 31-42;

Roberts K. G., *Dialogic ethics, cosmopolitanism, and intercultural communication: globalization matters*, in Roberts K. G., Arnett R. C. (a cura di), *Communication Ethics – Between Cosmopolitanism and Provinciality*, Peter Lang Publishing, New York 2008, pp. 89-104;

Rostbøll C. F., *Deliberative freedom - Deliberative democracy as critical theory*, State University of New York Press, Albany 2008;

Sandel M., *Democracy's discontent - America in search of a public philosophy*, Belknap Press, Cambridge 1996;

Searle J., *Making the Social World - The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, New York 2010;

Smerilli A., *L'Islam in Bosnia-Erzegovina. Quale lezione per l'Europa?*, in Rivista di Studi Politici, Anno XXV, n. 1 (2013), pp. 83-108;

Smith W., *Cosmopolitan Citizenship - Virtue, Irony and Worldliness*, in European Journal of Social Theory, Vol. 10, n. 1 (2007), pp. 37-52;

Smith W., *Anticipating a Cosmopolitan Future: The Case of Humanitarian Military Intervention*, in International Politics, Vol. 44 (2007), pp. 72–89;

Smith W., Brassett J., *Deliberation and Global Governance: Liberal, Cosmopolitan, and Critical Perspectives*, in Ethics & International Affairs, Vol. 22, n. 1 (2008), pp. 69-92;

Sobré-Denton M., *The emergence of cosmopolitan group cultures and its implications for cultural transition: A case study of an international student support group*, in International Journal of Intercultural Relations, Vol. 35, n. 1 (2011), pp. 79-91;

Stiglitz J., *Il prezzo della disuguaglianza*, Einaudi, Torino 2013;

Susen S., *Critical Notes on Habermas's Theory of the Public Sphere*, in Sociological Analysis, Vol. 5, n. 1 (2011), pp. 37-62;

Urbinati N., *Il ritorno alla comunità nella filosofia americana contemporanea*, in Giornale critico della filosofia italiana, Vol. LXXI (1992), pp. 518-535;

Urbinati N., *Lealtà e dissenso - La democrazia pluralista di Michael Walzer*, in Teoria politica, Vol. IX (1993), pp. 111-133;

Urbinati N., *Rawls, Dworkin, Walzer e il neo-comunitarismo*, in Pasquino G. (a cura di), *Il pensiero politico - Idee, teorie, dottrine*, Vol. III, Tomo II - *Ottocento e Novecento*, UTET, Torino 1999, pp. 537-556;

Urbinati N., *Can cosmopolitical Democracy be Democratic?*, in Archibugi D. (a cura di), *Debating cosmopolitics*, Verso, London 2003, pp. 67-85. Disponibile anche sulla Rivista on-line Political Theory Daily Review all'indirizzo: http://www.politicaltheory.info/essays/urbinati.htm;

Urbinati N., *Lo scettro senza il re. Partecipazione e rappresentanza nelle democrazie moderne*, Donzelli, Roma 2009;

Urbinati N., *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Donzelli, Roma, 2009;

Urbinati N., *Democrazia rappresentativa. Sovranità e controllo dei poteri*, Donzelli, Roma 2010;

Urbinati N., *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualista*, Laterza, Roma-Bari 2011;

Urbinati N., *La mutazione antiegualitaria - Intervista sullo stato della democrazia*, (a cura di Zampaglione A.), Laterza, Roma-Bari 2013;

Urbinati N., *Democracy Disfigured - Opinion, Truth, and the People*, Harvard University Press, Cambridge 2014; trad. it., *Democrazia sfigurata - Il popolo fra opinione e verità*, Egea-Università Bocconi Editore, Milano 2014;

Van den Anker C., *Human Rights in Iran - The Ethnography of 'Others' and Global Political Theory*, in Journal of International Political Theory, Vol. 4, n. 2 (2008), pp. 265-282;

Van den Anker C., *Transnationalism and Cosmopolitanism: Towards Global Citizenship?*, in Journal of International Political Theory, Vol. 6, n. 1 (2010), pp. 73-94;

Viroli M., *Piccole patrie, grande mondo*, Donzelli, Roma 1995 (Contiene i saggi tradotti di Nussbaum, Appiah, Guttman, Taylor, Walzer tratti da: Nussbaum C. M., Cohen J. (a cura di), *For love of country - Debating the limits of patriotism*, Beacon Press, Boston 1995; con un contributo di Gian Enrico Rusconi).

Waldron J., *What is Cosmopolitan?*, in Journal of Political Philosophy, Vol. 8, n. 2 (2000), pp. 227-243;

Zolo D., *Cosmopolis - Prospects for World Government*, Polity Press, Cambridge 1997;

Opere di Charles Beitz

Beitz C. R., *Justice and International Relations*, in Philosophy and Public Affairs, Vol. 4, n. 4 (1975), pp. 360-389;

Beitz C. R., *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton 1979;

Beitz C. R., *Political Equality - An Essay in Democratic Theory*, Princeton University Press, Princeton 1989;

Beitz C. R., *Political Theory and International Relations - With a New Afterword by the Author*, Princeton University Press, Princeton 1999;

Beitz C., *Rawls's Law of Peoples*, (Symposium on John Rawls's *Law of peoples*), in Ethics, Vol. 110, n. 4 (2000), pp. 669-696;

Beitz C. R., *What Human Rights Mean*, in Daedalus, Vol. 132, n. 1 (2003), pp. 36-46.

Beitz C. R., *Human Rights as a Common Concern*, in The American Political Science Review, Vol. 95, n. 2 (2001), pp. 269-282;

Beitz C., *What Human Rights Mean*, in Daedalus, Vol. 132, n. 1 (2003), pp. 36-46;

Beitz C. R., *Human Rights and the Law of Peoples*, in Deen K. Chatterjee D. K. (a cura di), *The Ethics of Assistance, morality and the distant needy*, Cambridge University Press, Cambridge 2004;

Beitz C. R., *Cosmopolitanism and Global Justice*, in Journal of Ethics, Vol. 9, n. 1-2 (2005), pp. 11-27;

Beitz C. R., *The Idea of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford 2009;

Opere di James Bohman

Bohman J., *Complexity, Pluralism, and the Constitutional State - On Habermas's Faktizität und Geltung*, in Law & Society Review, Vol. 28, n. 4 (1994), pp. 897-930;

Bohman J., *Public Deliberation - Pluralism, Complexity and Democracy*, The Mit Press, Cambridge-London 1996;

Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997;

Bohman, J., *Deliberative democracy and effective social freedom: capabilities, resources and opportunities*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, pp. 321-348;

Bohman J., Lutz-Bachmann M. (a cura di), *Perpetual Peace - Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, The MIT Press, Cambridge 1997;

Bohman, J., *The coming of age of deliberative democracy*, in The Journal of Political Philosophy, Vol. 6, n. 4 (1998), pp. 400-425;

Bohman J., *Survey Article - The Coming of Age of Deliberative Democracy*, in The Journal of Political Philosophy, Vol. 6, n. 4 (1998), pp. 400-425;

Bohman, J., *Citizenship and Norms of Publicity - Wide Public Reason in Cosmopolitan Societies*, in Political Theory, Vol. 27, n. 2 (1999), pp. 176-202;

Bohman, J., *Democracy as Inquiry, Inquiry as Democratic - Pragmatism, Social Science, and the Cognitive Division of Labor*, in American Journal of Political Science, Vol. 43, n. 2 (1999), pp. 590-607;

Bohman J., *International Regimes and Democratic Governance*, in International Affairs, Vol. 75, n. 3 (1999), pp. 499-513;

Bohman J., *Realizing Deliberative Democracy as a Mode of Inquiry - Pragmatism, Social Facts, and Normative Theory*, in The Journal of Speculative Philosophy, New Series, Vol. 18, n. 1 (2004), pp. 23-43;

Bohman J., *Republican cosmopolitanism*, in Journal of Political Philosophy, Vol. 12, n. 3 (2004), pp. 336-352;

Bohman J., *Rights, Cosmopolitanism and Public Reason - Interactive Universalism in the Claims of Culture*, in Philosophy Social Criticism, Vol. 31, n. 7 (2005), pp. 715-726;

Bohman, J., *Democracy Across Borders - From Demos to Demoi*, The MIT Press, London-Cambridge 2007;

Opere di Joshua Cohen

Cohen J., *Strategy or Identity. New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements*, in Social Research, a.52, n. 4 (1985), pp. 663-716;

Cohen J., *An Epistemic Conception of Democracy*, in Ethics, Vol. 97, n. 1 (1986), pp. 26-38;

Cohen J., *Deliberation and Democratic Legitimacy*, in Hamlin A. P., Pettit P. (a cura di), *The Good Polity - Normative Analysis of the State*, Blackwell, Oxford-London 1989, pp. 26-44. Successivamente inserito in: Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, pp. 67-91;

Cohen J., *The economic Basis of Deliberative Democracy*, in Social Philosophy and Policy, Vol. 6, n. 2 (1989), pp. 25-50;

Cohen J., *Moral Pluralism and Political Consensus*, in Copp D. et al. (a cura di), *The Idea of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1993;

Cohen J., *Pluralism and Proceduralism*, in Chicago-Kent Law Review, Vol. 69 (1994), pp. 569-589;

Cohen J., *A More Democratic Liberalism*, in Michigan Law Review, Vol. 92 (1994), pp. 1503-1546;

Cohen J., Rogers J., *Secondary Associations and Democratic Governance*, in Wright E. O. (a cura di), *Associations and Democracy*, Verso, London-New York 1995, pp. 7-98;

Cohen J., Rogers J., *Solidarity, Democracy, Association*, in Wright E. O. (a cura di), *Associations and Democracy*, Verso, London-New York 1995, pp. 236-267;

Cohen J., Sabel C., *Directly-Deliberative Polyarchy*, in European Law Journal, Vol. 3, n. 4 (1997), pp. 313-340;

Cohen J., *Procedure and Substance in Deliberative Democracy*, in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 95-119. Successivamente inserito anche in: Bohman J., Rehg W., *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge 1997, pp. 407-437;

Cohen J., *Democracy and Liberty*, in Elster J. (a cura di), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 185-231;

Cohen J., Arato A., *Civil Society and Political Theory*, MIT University Press, Cambridge 1992;

Cohen J., Sabel Ch., *Directly-Deliberative Polyarchy*, in European Law Journal, Vol. 3, n. 4 (1997), pp. 313-342;

Cohen J., *Taking people as they are?*, in Philosophy & Public Affairs, Vol. 30, n. 4 (2001), pp. 363-386;

Cohen J., Rogers J., *Power and Reason*, in Fung A. e Wright E.O. (a cura di), *Deepening Democracy: Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance*, Verso, London-New York 2003;

Opere di Alessandro Ferrara

Ferrara A., *L'eudaimonia postmoderna - Mutamento culturale e modelli di razionalità*, Liguori Editore, Napoli 1992;

Ferrara A. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Ed. Riuniti, Roma 1992;

Ferrara A., *Intendersi a Babele - Autenticità, phronesis e progetto della modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1994;

Ferrara A., *Jürgen Habermas*, in Pasquino G. (a cura di), *Il pensiero politico - Idee, Teorie, Dottrine*, (Vol. III - *Ottocento e Novecento*, Tomo II), UTET, Torino 1999;

Ferrara A., *Reflective Authenticity - Rethinking the Project of Modernity*, Routledge, New York 1998; trad. it., *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano 1999;

Ferrara A., *Riflessioni sul concetto di religione civile*, in Rassegna italiana di sociologia, Vol. 40, n. 2 (1999), pp. 209-224;

Ferrara A., *Neutralità e giustificazione politica nel liberalismo degli anni Novanta tra perfezionismo, proceduralismo e ragione pubblica*, in Vigna C., *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 331-353;

Ferrara, A., *Two Notions of Humanity and the Judgment Argument for Human Rights*, in Political Theory, Vol. 31, n. 3 (2003), pp. 392-420;

Ferrara A., *Justice and Judgment - The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, Sage, London 1999; trad. it. (a cura di A. Ferrara, M. Rosati), *Giustizia e giudizio - Ascesa e prospettive del modello giudizialista nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2000;

Ferrara A., *Neutralità e giustificazione politica nel liberalismo degli anni Novanta tra perfezionismo, proceduralismo e ragione pubblica*, in Vigna C. (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 331-353;

Ferrara A., *The Force of the Example - Explorations in the Paradigm of Judgment*, Columbia University Press, New York 2008; trad. it., *La forza dell'esempio - Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008;

Ferrara A., *Introduction*, in Philosophy and Social Criticism (Special Issue dedicated to Judgment), Vol. 34, n. 1-2 (2008), pp. 5-27;

Ferrara A. (a cura di), *Che cos'è la politica*, Meltemi, Roma 2008;

Ferrara A., *La democrazia deliberativa e la sfida della Governance*, in Ales E., Barbera M., Guarriello F. (a cura di), *Lavoro, "Welfare" e Democrazia deliberativa*, Giuffrè Editore, Milano 2010;

Ferrara A., *Il multiculturalismo come compimento del liberalismo*, in Carnevale A., Strazzeri I. (a cura di), *Lotte, riconoscimento, diritti*, Morlacchi, Perugia 2011, pp. 177-202;

Ferrara A., *La democrazia deliberativa e la sfida della governance*, in Palumbo A., Vaccaro S. (a cura di), *Governance e democrazia. Tecniche del potere e legittimità dei processi di globalizzazione*, Mimesis, Milano 2009, pp. 91-108;

Ferrara A., *Democrazia e apertura*, Bruno Mondadori, Milano 2011;

Ferrara A. (a cura di), *La politica tra verità e immaginazione*, Mimesis, Milano-Udine 2012;

Ferrara A., *The Idea of a Charter of Fundamental Human Rights*, in Corradetti C. (a cura di), *Philosophical Dimensions of Human Rights - Some Contemporary Views*, Springer, Heidelberg-London-New York 2012, pp. 173-188;

Ferrara A., *Deliberative Democracy and the Challenge of Global Governance*, (2013), pp. 1-13. Il saggio è disponibile, in formato PDF, all'indirizzo: http://www.globernance.org/wp-content/uploads/2011/02/Ferrara.pdf;

Ferrara A., *Judging Democracy in the 21st Century - Crisis or Transformation?*, in No Foundations – An Interdisciplinary Journal of Law and Justice, Vol. 10 (2013), pp. 1-22; disponibile on-line all'infirizzo: http://www.helsinki.fi/nofo/NoFo10FERRARA.pdf;

Ferrara A., *The Democratic Horizon - Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, Cambridge University Press, New York 2014;

Ferrara A., *Hyperpluralism and the Multivariate Democratic Polity*, in Idem, *The Democratic Horizon - Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 88-108.

Opere di Jürgen Habermas

Habermas J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1962; trad. it. di Illuminati A., Masini F., Perretta W., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari 1971;

Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns - Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp Verlag , Frankfurt am Main 1981, Bd. I; trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo - Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Il Mulino, Bologna 1986, Vol. I;

Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns - Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* , Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981, Bd. II; trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo - Critica della ragione funzionalistica*, Il Mulino, Bologna 1986, Vol. II;

Habermas, J., *The Structural Transformation of the Public Sphere*, MIT University Press, Cambridge 1989;

Habermas J., *Ist der Herzschlag der Revolution zum stillstand gekommen? Volkssouvränität als Verfahren. Ein normativer Begriff der Öffentlichkeit?*, in Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption - Forum für Philosophie Bad Homburg, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a M. 1989, pp. 7-36;

Habermas J., *Further reflections on the public sphere*, in Calhoun C. J. (a cura di), *Habermas and the public sphere*, MIT Press, Cambridge 1992, pp. 421-461;

Habermas J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983; trad. it. *Etica del discorso* (a cura di E. Agazzi), Laterza, Roma-Bari 1993;

Habermas J., *Three Normative Models of Democracy*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 1, n. 1 (1994), pp. 1-10. Disponibile, nella versione PDF, all'indirizzo: http://www.sze.hu/~smuk/Nyilvanossag_torvenyek_CEE/Szakirodalom/Deliberat%C3%ADv%20demokr%C3%A1cia/habermas_3_normative_models_of_democracy.pdf;

Habermas J., *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, in Kuhlmann W. (a cura di), *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994;

Habermas J., *Faktizität und Geltung - Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992; trad. inglese, *Between Facts and Norms - Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Polity Press, Cambridge 1996; trad. it. *Fatti e norme - Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996;

Habermas J., *Popular sovereignty as procedure*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, pp. 35-66;

Habermas J., *Solidarietà tra estranei. Interventi su "Fatti e norme"*, Guerini e Associati, Milano 1997;

Habermas J., *Die Einbeziehung des Anderen - Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996, trad. it., *L'inclusione dell'altro - Studi di teoria politica*, Feltrinelli Editore, Milano 1998; trad. ingl., *The Inclusion of the Other - Studies in Political Theory*, in Cronin C., de Grieff P. (a cura di), Polity Press, Cambridge 1998;

Habermas J., *Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität*, in Idem (a cura di), *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1999, pp. 102-137; trad. it., *Verità e giustificazione*, Laterza, Roma-Bari 2001;

Opere di Giacomo Marramao

Marramao G., *Potere e secolarizzazione - Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1983;

Marramao G., *Minima temporalia - Tempo, spazio, esperienza*, Il Saggiatore, Milano 1990;

Marramao G., *Kairós - Apologia del tempo debito*, Laterza, Roma-Bari 1992;

Marramao G., *Universalismo e politiche della differenza. La democrazia come comunità paradossale*, in Il Mondo 3: Rivista di teoria delle scienze umane e sociali, Vol. 1, n. 1 (1994); successivamente in De Finis G., Scartezzini R. (a cura di), *Universalità & differenza. Cosmopolitismo e relativismo nelle relazioni tra identità sociali e culture*, FrancoAngeli, Milano 1996;

Marramao G., Maffesoli M., *Le culture comunitarie - Zone di confine*, Il Mondo 3 Edizioni, Roma 1996;

Marramao G., *Dopo il Leviatano - Individuo e comunità nella filosofia politica*, Giappichelli, Torino 1995 (nuova ed. accresciuta, Bollati Boringhieri, Torino 2000);

Marramao G., Bolaffi A., *Frammento e sistema - Il conflitto-mondo da Sarajevo a Manhattan*, Donzelli, Roma 2001;

Marramao G., *Pensare Babele - L'universale, il multiplo, la differenza*, in Iride, Vol. 20, n. 3 (2007), pp. 449-460;

Marramao G., *Passato e futuro dei Diritti Umani. Dall'"ordine posthobbesiano" al cosmopolitismo della differenza*, in De Simone A., Accarino B. (a cura di), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi Editore, Perugia 2007, pp. 545-558;

Marramao G., *La passione del presente - Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008;

Marramao G., *Thinking Babel Universality, Multiplicity, Difference*, in Iris: European Journal of Philosophy and Public Debate, Vol. 2, n. 3 (2011), pp. 3-20;

Marramao G., *Passaggio a Occidente - Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; trad. ingl. *The Passage West - Philosophy and Globalisation*, Verso, London 2012;

Opere di Thomas Pogge

Pogge T., *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca 1989;

Pogge T. W., *Cosmopolitanism and Sovereignty*, in Ethics, Vol. 103, n. 1 (1992), pp. 48-75;

Pogge T. W., Goodin R. E., Pettit P. (a cura di), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Carlton 1993 (2^ Ed. 2007);

Pogge T. W., *An Egalitarian Law of Peoples*, in Philosophy & Public Affairs, Vol. 23, n. 3 (1994), pp. 195-224;

Pogge T. W., *John Rawls*, Beck, München 1994;

Pogge T. W., *Creating Supra-National Institutions Democratically - Reflections on the European Union's Democratic Deficit*, in Journal of Political Philosophy, Vol. 5, n. 2 (1997), pp. 163-182;

Pogge T. W., *Economic Justice and National Borders*, in Revision, Vol. 22, n. 2 (1999), pp. 27-34;

Pogge T. W., *Internationale Gerechtigkeit - Ein universalistischer Ansatz*, in Internationale Gerechtigkeit - Otto-von-Freising-Tagungen der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, Vol. 2 (2001), pp. 31-54; trad. it. *Un approccio universalistico in tema di giustizia internazionale*, (a cura di Damiano Canale) disponibile on-line all'indirizzo: http://www.arsinterpretandi.it/upload/95/att_pogge.pdf;

Pogge T. W. (a cura di), *Global Justice*, Basil-Blackwell, Oxford-Cambridge 2001;

Pogge T. W., *The Influence of the Global Order on the Prospects for Genuine Democracy in the Developing Countries*, in Ratio Juris, Vol. 14, n. 3 (2001), pp. 326-343;

Pogge T. W., *Cosmopolitanism - A defence*, in Critical Review of International Social and Political Philosophy, Vol. 5, n. 3 (2002), pp. 86-91;

Pogge T. W., Miller D., *Cosmopolitanism - A defence*, in Critical Review of International Social and Political Philosophy, Vol. 5, n. 3 (2003), pp. 86-91;

Pogge T. W., *Moral Universalism and Global Economic Justice*, in Politics, Philosophy & Economics, Vol. 1, n. 1 (2002), pp. 29-58;

Pogge T. W., *World Poverty and Human Rights - Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity Press, Cambridge-Malden 2002 (2008, 2nd Ed.), trad. it. *Povertà mondiale e diritti umani - Responsabilità e riforme cosmopolite*, Laterza Ed., Roma-Bari 2010;

Pogge T. W., *Severe Poverty as a Human Rights Violation*, (2004); disponibile on-line all'indirizzo: http://portal.unesco.org/shs/es/files/4363/10980840881Pogge29August.pdf/Pogge%2B29%2BAugust.pdf;

Pogge T. W., *Severe Poverty as a Violation of Negative Duties*, in Ethics & International Affairs, Vol. 19, n. 1 (2005), pp. 55-83;

Pogge T. W. (a cura di), *Freedom from Poverty as a Human Right - Who owes what to the very poor?*, Oxford University Press, Oxford 2007;

Pogge T. W., *The Health Impact Fund - Making New Medicines Accessible for All*, (scritto con Aidan Hollis), Incentives for Global Health – 2008; disponibile on-line all'indirizzo: http://www.healthimpactfund.org;

Pogge T. W., *Politics as Usual - What Lies behind the Pro-Poor Rhetoric*, Polity Press, Cambridge-Malden 2010;

Pogge T. W., *Growth is good! - but what growth?*, in Banai A., Ronzoni M., Schemmel C. (a cura di), *Social Justice, Global Dynamics - Theoretical and empirical perspectives*, Routledge, New York 2011, pp. 77-94;

Pogge T. W., *Divided Against Itself - Aspiration and Reality of International Law*, in Crawford J., Koskenniemi M. (a cura di), *The Cambridge Companion to International Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 373-397;

Opere di John Rawls

Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971; trad. it., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008 (3^ Ed.);

Rawls J., *The idea of public reason*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, pp. 93-130;

Rawls J., *Postscript* (a *The idea of public reason*), in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, pp. 131-140;

Rawls J., *La giustizia come equità - Saggi 1951-1969*, (a cura di Ferranti G.), Liguori Ed., Napoli 1995;

Rawls J., *Reply to Habermas*, in Journal of Philosophy, Vol. 92, n. 3 (1996), pp. 132-180; trad. it. (di Alessandro Ferrara), *Risposta a Jürgen Habermas*, in MicroMega - Almanacco di filosofia, 1996, pp. 51-106;

Rawls J., *The Idea of Public Reason*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, pp. 93-130;

Rawls J., *The Idea of Public Reason Revisited*, in The University of Chicago Law Review, Vol. 64, n. 3 (1997), pp. 765-807; trad. it. *Un riesame dell'idea di ragione pubblicai*, in *Il diritto dei popoli* (2001), pp. 175-239;

Rawls J., *The Law of Peoples - With "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, Cambridge-London 1999; trad. it., *Il diritto dei popoli*, Ed. di Comunità, Torino 2001;

Rawls J., *Justice as Fairness - A Restatement*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 2001; trad. it. *Giustizia come equità - Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002;

Rawls J., *Political Liberalism*, 1993; trad. it., *Liberalismo politico*, (Nuova edizione ampliata) Einaudi Ed., Torino 2012;

Opere di Charles Taylor

Taylor C., *Sources of the self - The making of the modern identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989; trad. it., *Radici dell'io - La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993;

Taylor C., *The Dialogical Self*, in Hiley D. R., Bohman J., Shusterman R. (a cura di), *The Interpretive Turn - Philosophy, Science, Culture*, Cornell University Press, Ithaca 1991, pp. 304-314;

Taylor C., *Reconciling the Solitudes - Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, McGill-Queen's University Press, Montreal-Kingston 1993;

Taylor C., *The Malaise of Modernity* (1992), trad. it., *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1993;

Taylor C., *The politics of recognition*, in Gutmann A. (a cura di), *Multiculturalism and "The politics of recognition"*, Princeton University Press, Princeton 1992; trad. it. (di Gianni Rigamonti), *La politica del riconoscimento*, in Gutmann A. (a cura di), *Multiculturalismo - La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993, pp. 41-103 (1^ Ed.). Nel 1992 è pubblicato anche: Taylor C., Habermas J., *Multiculturalism and 'the politics of recognition'*, Princeton University Press, Princeton 1992, trad. it. *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli Editore, Milano 2008. Nel 1998 riappare in lingua italiana ed è inserito il saggio di Jürgen Habermas, *Kampf um anerkennung im demokratischen rechtsstaat*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996, (trad. it. a cura di Leonardo Ceppa): Habermas J., Taylor C., *Multiculturalismo - Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 9-62 (2^ Ed.); i riferimenti bibliografici nel presente lavoro sono tratti dall'edizione Feltrinelli "Saggi" del 2008 (3^ Ed.); la seconda edizione in lingua inglese è del 1997: Taylor C., *The politics of recognition*, in Heble A., Pennee D. P., Struthers J. R. T. (a cura di), *New Contexts of Canadian Criticism*, Broadview Press, Peterborough-Orchard Park-Hadleigh 1997, pp. 98-131;

Taylor C., *La topografia morale del sé*, (a cura di) Alberto Pirni, ETS, Pisa 2004;

Taylor C., *Nationalism and Modernity*, McKim R., McMahan J. (a cura di), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, Oxford 1997, pp. 31-55;

Taylor C., *La topografia morale del sé*, (a cura di) Alberto Pirni, ETS, Pisa 2004;

Taylor C., *A secular age*, Harvard University Press, Cambridge 2007; trad it., *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009;

Opere di Michael Walzer

Walzer M., *Liberalism and the Art of Separation* di [Political Theory, Vol. 12, n. 3 (1984), pp. 315-330;

Walzer M., *Spheres of Justice - A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books Publishers, New York 1983; trad. it., *Sfere di giustizia*, Feltrinelli Editore, Milano 1987;

Walzer M., *States and Minorities*, in Fried C. (a cura di), *Minorities - Community and Identity*, Springer-Verlag, Berlin 1983, pp. 219-227;

Walzer M., *The communitarian critique of liberalism*, in Political Theory, Vol. XVIII, n. 1 (1990), pp. 6-23; trad. it. parziale, (di Piazza G.), *La critica comunitaria del liberalismo*, in Pasquino G. (a cura di), *Il pensiero politico - Idee, teorie, dottrine*, Vol. IV, Tomo II - *Antologia*, UTET, Torino 1999, pp. 474-480;

Walzer M., *What It Means to Be an American*, Marsilio Publishers, New York 1992; trad. it., *Che cosa significa essere americani*, Marsilio, Venezia 1992;

Walzer M., *Spheres of Affection*, in Nussbaum C. M., Cohen J. (a cura di), *For Love of Country - Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press, Boston 1995, pp. 125-130;

Walzer M., *In Response - Support for Modesty and the Nation-State*, in The Responsive Community, Vol. 11, n. 2 (2001), pp. 28-31;

Walzer M., *Politics and Passion - Toward a more egalitarian liberalism*, Yale University Press, New Haven-London 2004;

Walzer M., *Governing the globe*, in Eadem, *Arguing about War*, Yale University Press, New Haven 2004.

Opere di Iris Marion Young

Young I. M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990; trad. it., *Le politiche della differenza*, Feltrinelli Editore, Milano 1996; (Nuova Ed. nel 2011 in lingua inglese con una nuova Prefazione di Danielle Allen);

Young I. M., *Polity and Group Difference - A Critique of the Ideal of Universal Citizenship*, in Beiner R. (a cura di), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, Albany 1995, pp. 175-184. Successivamente anche in Shafir G. (a cura di), *The Citizenship Debates*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998;

Young I. M., *Communication and the Other - Beyond Deliberative Democracy*, in Benhabib S. (a cura di), *Democracy and Difference - Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 120-137;

Young I. M., *Difference as a Resource for Democratic Communication*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, pp. 383-406;

Young I. M., *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000;

Young I. M., *Activist Challenges to Deliberative Democracy*, in Political Theory, Vol. 29, n. 5 (2001), pp. 670-690. Inserito successivamente in: Fishkin J. S., Laslett P. (a cura di), *Debating Deliberative Democracy*, Blackwell Publishers, Cambridge-Oxford 2003, pp. 102-120;

Young I. M., *Responsibility for Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011 (Pubblicato postumo).

Web-Bibliography

Sitografia relativa a: Organizzazioni e Istituzioni nazionali, europee e internazionali; normativa dell'Unione Europea e internazionale

Dichiarazione di Vienna e Programma d'Azione del 25 giugno 1993; consultabile on-line all'indirizzo: http://unipd-centrodirittiumani.it/it/strumenti_internazionali/Dichiarazione-di-Vienna-e-Programma-dazione-1993/20;

Commissione Europea, *Proposta della Commissione europea per il quadro finanziario pluriennale 2014-2020*, Ufficio delle pubblicazioni ufficiali dell'Unione europea, Lussemburgo 2011, p. 3. Consultabile on-line all'indirizzo: http://ec.europa.eu/budget/library/biblio/publications/2011/mff2011/KV3112884ITN-web.pdf;

Consiglio Europeo di Bruxelles del 25 ottobre 2013 - EUCO 169/13; consultabile on-line all'indirizzo: http://www.european-council.europa.eu/council-meetings?meeting=760391ff-5b52-4248-a076-5032044c6288&lang=it&type=EuropeanCouncil;

Convenzione di Vienna sul Diritto dei Trattati; consultabile, in lingua italiana, sul sito istituzionale della Confederazione Svizzera:
http://www.admin.ch/opc/it/classified-compilation/19690099/201206150000/0.111.pdf;

Trattato di Maastricht sull'Unione Europea; consultabile on-line all'indirizzo: http://eur-lex.europa.eu/it/treaties/dat/11992M/htm/11992M.html;

Trattato di Amsterdam che modifica il Trattato sull'Unione Europea, i Trattati che istituiscono le Comunità Europee e alcuni atti connessi (*Gazzetta ufficiale n. C 340 del 10 novembre 1997*) - Disponibile on-line all'indirizzo: http://eur-lex.europa.eu/it/treaties/dat/11997D/htm/11997D.html;

Consiglio Europeo di Tampere 15 e 16 ottobre 1999 - Conclusioni della Presidenza – Consultabile on-line all'indirizzo: http://www.europarl.europa.eu/summits/tam_it.htm;

Programma di Stoccolma 2010-2014; consultabile on-line all'indirizzo del CIR (Consiglio Italiano per i Rifugiati onlus - Roma):
http://www.cir-onlus.org/4%20gennaio%202009%20Approvato%20programma%20di%20Stoccolma.htm;

Accordo di Schengen - Accordo fra i Governi degli Stati dell'Unione economica Benelux della Repubblica federale di Germania e della Repubblica francese relativo all'eliminazione graduale dei controlli alle frontiere comuni; consultabile on-line all'indirizzo:
http://www.camera.it/_bicamerali/schengen/fonti/ACCSCHEN/infdx.htm;

Direttiva 2003/109/CE (G.U. L 16 del 23/01/2004, pp. 44-53); disponibile, nella versione PDF, all'indirizzo: http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2004:016:0044:0053:IT:PDF;

Testo integrale del Trattato di Lisbona; consultabile on-line, in lingua inglese, all'indirizzo: http://consilium.europa.eu/uedocs/cmsUpload/st06655-re01.en08.pdf;

European Convention on Nationality (Strasbourg, 6.11.1997); il testo integrale in lingua inglese è disponibile all'indirizzo on-line: http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/166.htm;

Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea (Gazzetta ufficiale delle Comunità europee C 364 del 18.12.2000); disponibile on-line all'indirizzo: http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_it.pdf;

Convenzione per la salvaguardia dei Diritti dell'Uomo e delle Libertà fondamentali (4 novembre 1950); disponibile on-line all'indirizzo: http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ITA.pdf;

Programma dell'Aja - *Rafforzamento della liberta, della sicurezza e della giustizia in Unione europea*, 13 dicembre 2004, 16054/04, JAI 559; il testo, nella versione PDF, è disponibile on-line all'indirizzo:
http://register.consilium.europa.eu/doc/srv?l=IT&t=PDF&gc=true&sc=false&f=ST%2016054%202004%20INIT; e all'indirizzo:
http://europa.eu/legislation_summaries/human_rights/fundamental_rights_within_european_union/l16002_it.html;

European Union, *Versione consolidata del Trattato sull'Unione Europea e del Trattato sul funzionamento dell'Unione Europea* (2010/C 83) in Gazzetta Ufficiale dell'Unione Europea C 83 del 30 marzo 2010; disponibile on-line all'indirizzo: http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2010:083:FULL:IT:PDF;

Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo; (Adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 Dicembre 1948); disponibile on-line all'indirizzo: http://www.interlex.it/testi/dichuniv.htm;

European Union, *Conclusioni della Presidenza, Consiglio Europeo di Tampere*, SN 200/99; disponibile on-line all'indirizzo: http://www.europarl.europa.eu/summits/tam_it.htm;

Trattato di Amsterdam; disponibile on-line all'indirizzo: http://eur-lex.europa.eu/it/treaties/dat/11997D/htm/11997D.html.

Convenzione di Ginevra del 1951; (Conclusa a Ginevra il 28 luglio 1951 e approvata dall'Assemblea federale il 14 dicembre 1954); disponibile on-line all'indirizzo: www.unhcr.it/news/dir/13/convenzione-di-ginevra.html; e all'indirizzo: www.interno.gov.it/export/convenzione_Ginevra_rifugiato.pdf;

Protocollo relativo allo status di rifugiato; (Adottato a New York il 31 gennaio 1967 ed entrato in vigore il 4 ottobre dello stesso anno); disponibile sul sito del C.I.R. (Consiglio Italiano per i Rifugiati onlus - Roma): http://www.cir-onlus.org/Protocollorelativoallostatusdirifugiato.htm;

Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati (UNHCR - United Nations High Commissioner for Refugees): www.unhcr.org/;

Human Rights Watch (HRW): http://www.meltingpot.org/Frontex-e-le-mani-sporche-dell-Unione-Europea-Il-rapporto.html#.U_m8BsV_u-g; e http://www.hrw.org/;

Sistema Europeo di Sorveglianza delle Frontiere (Eurosur) istituito dal Regolamento (UE) n. 1052/2013 del Parlamento Europeo e dal Consiglio del 22 ottobre 2013; il testo è consultabile all'indirizzo: http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2013:295:0011:0026:IT:PDF;

Le attività di Frontex; il rapporto è consultabile all'indirizzo: http://www.meltingpot.org/Frontex-e-le-mani-sporche-dell-Unione-Europea-Il-rapporto.html#.U_m8BsV_u-g;

Commissione Europea, *Proposta della Commissione europea per il quadro finanziario pluriennale 2014-2020*; (Ufficio delle pubblicazioni ufficiali dell'Unione europea, Lussemburgo 2011); il testo è consultabile on-line all'indirizzo: http://ec.europa.eu/budget/library/biblio/publications/2011/mff2011/KV3112884ITN-web.pdf;

Legge Fondamentale per la Repubblica Federale Tedesca (23 maggio 1949). Il testo in lingua originale della Costituzione tedesca è consultabile sul sito web ufficiale del Bundestag all'indirizzo on-line: http://www.bundestag.de/ftp/9000500.html;

Consiglio di Stato francese - Decisione - in Annexes: *Les principaux passages de l'avis du Conseil d'Etat du 27 novembre 1989*; disponibile on-line, nella versione PDF, all'indirizzo: http://www.unc.edu/depts/europe/conferences/Veil2000/Annexes.pdf;

Conseil d'Etat, Section de l'intérieur, 27 novembre 1989, n° 346893, Avis "Port du foulard islamique"; il testo integrale della sentenza (*Avis du Conseil d'Etat du 27 novembre 1989, sur le port du voile à l'école*) è disponibile, nella versione PDF, all'indirizzo: http://mafr.fr/IMG/pdf/CE_27_11_1989.pdf;

Décision du Conseil Constitutionnel n° 2010-613 DC - 7 octobre 2010, *Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public* (*Legge che vieta l'occultamento del viso all'interno dello spazio pubblico*), in Les Cahiers du Conseil Constitutionnel, Cahier n° 30, p. 5 (pp. 1-6). Il testo della Decisione è disponibile on-line all'indirizzo: http://www.conseil-constitutionnel.fr/decision/2010/2010-613-dc/decision-n-2010-613-dc-du-07-octobre-2010.49711.html e, nella versione PDF, all'indirizzo: http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/root/bank/download/2010613DCccc_613dc.pdf;

Rivista di studi giuridici francesi: *Revue de l'Actualité Juridique Française* - RAJF.org - disponibile all'indirizzo: http://www.rajf.org/spip.php?article1065;

Patto di Londra e Statuto del Tribunale internazionale militare di Norimberga (Adottato a Londra l'8 agosto del 1945). In tale sede è approvato anche lo Statuto del Tribunale Militare Internazionale. Il testo è disponibile on-line all'indirizzo: http://www.criminidiguerra.it/Trattato27.shtml;

Indian Act (R.S.C., 1985, c. I-5); consultabile on-line all'indirizzo: http://laws-lois.justice.gc.ca/eng/acts/i-5/;

Constitution Act, 1982 - Part I - *Canadian Charter of Rights and Freedoms, Guarantee of Rights and Freedoms*, disponibile on-line all'indirizzo: http://laws-lois.justice.gc.ca/eng/Const/page-15.html#h-39;

Causa giudiziaria contro il Canada promossa dall'Associazione delle donne native del Canada nel 1994; disponibile on-line all'indirizzo: http://www.thecourt.ca/2008/08/15/the-womens-court-of-canada-native-women%E2%80%99s-association-of-canada-v-canada/;

Rapporto conclusivo della Commissione CCPARDC (Commission de Consultation sur les Pratiques d'Accommodement Reliées aux Différences Culturelles): *Building the future. A Time for Reconciliation*; il testo è consultabile on-line all'indirizzo: http://www.accommodements-quebec.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-en.pdf; la versione in lingua francese: *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation* è all'indirizzo: http://www.accommodements-quebec.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf;

Rapport de la Commission nationale sur l'avenir du Québec; il testo è disponibile on-line all'indirizzo: http://www.uni.ca/library/belangercampeau.html;

Sentenza n. 250 - Anno 2010 della Corte Costituzionale Italiana, (Pubblicata in Gazzetta Ufficiale il 14 luglio 2010); disponibile on-line, nella versione PDF, all'indirizzo: http://www.cortecostituzionale.it/stampaPronunciaServlet?anno=2010&numero=250&tipoView=P;

Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali del 16 dicembre 1966; disponibile, nella versione PDF, all'indirizzo:
http://www.admin.ch/opc/it/classified-compilation/19660259/201205220000/0.103.1.pdf;

Motivazioni della Sentenza: Mohd. Ahmed Khan vs Shah Bano Begum and Others on 23 April, 1985; il testo è disponibile on-line all'indirizzo: http://indiankanoon.org/doc/823221/;

Bibliografia specifica dei temi e degli argomenti trattati nei Capitoli

[Le opere di Beitz, Bohman, Cohen, Ferrara, Habermas, Marramao, Pogge, Rawls, Taylor, Walzer e Young, cui si fa riferimento nel testo, sono inserite all'interno della Bibliografia generale]

I - Capitolo

Aleinikoff T. A., Klusmeyer D. B. (a cura di), *Citizenship Today - Global Perspectives and Practices*, Brookings Institution Press, Washington 2001;

Alston P., MacDonald E., *Human Rights, Intervention and the Use of Force*, Oxford University Press, 2008;

Arendt H., *The origins of totalitarianism*, Schocken Books, New York 1951; trad. it., *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009;

Balibar E., *Is European Citizenship Possible?*, in Public Culture, Vol. 8 (1996), pp. 355–376;

Bauböck R., *Citizenship and national identities in the European Union*, in Jean Monnet Working Paper 4/1997. Harvard Law School (www.law.harvard.edu/programs/JeanMonnet/papers/97/97-04-.html);

Bauböck R., Ersböll E., Groenendijk K., Waldrauch H. (a cura di), *Acquisition and Loss of Nationality*, Vol. I, *Comparative analysis*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006a;

Bauböck R., Ersböll E., Groenendijk K., Waldrauch H., *Summary and Recommendations: Results of the EU Project - The acquisition of nationality in EU member states: rules, practices and quantitative developments (NATAC)*, Institute for European Migration Research, Austrian Academy of Sciences, Vienna 2006b;

Bauböck R., Faist T. (a cura di), *Diaspora and transnationalism: concepts, theories and methods*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2010;

Bauböck R., Perchinig B., Sievers W. (a cura di), *Citizenship Policies in the New Europe*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2007 (2^ Ed. 2009);

Bauböck R., *Stakeholder Citizenship and Transnational Political Participation - A Normative Evaluation of External Voting*, in Fordham Law Review, Vol. 75, n. 5 (2007), pp. 2393-2447;

Bauböck R., *Transnational Citizenship - Membership and Rights in International Migration*, Edward Elgar Publishing, Adershot-Hants-Northampton 1994 (2^ Ed. 1995);

Bauböck R., *Why European Citizenship? Normative Approaches to Supranational Union*, in Theoretical Inquiries in Law, Vol. 8, n. 2 (2007), pp. 453-488;

Baubök R., *From Aliens to Citizens - Redefining the Status of Migrants in Europe*, Avebury Press, Aldershot 1994;

Baubök R., *Why European Citizenship? Normative Approaches to Supranational Union*, in Theoretical Inquiries in Law, Vol. 8, n. 2 (2007), pp. 453-488;

Belvisi F., *Dignità umana e diritti fondamentali: una questione di riconoscimento*, in Casadei T. (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli Editore, Torino 2012, pp. 72-89.

Biersteker T. J., *Locating the emerging european polity - Beyond states or state?*, in Anderson J. J. (a cura di), *Regional integration and democracy - Expanding on the european experience*, Rowman & Littlefield, Lanham 1999;

Biersteker T. J., *State, Sovereignty and Territory*, in Carlsnaes W., Risse T., Simmons B. A. (a cura di), *The Handbook of International Relations*, SAGE Publications, London 2013 (2nd edition), pp. 245-272;

Blatter J., *Dual citizenship and theories of democracy*, in Citizenship Studies, Vol. 15, n. 6-7 (2011), pp. 769-798;

Boeselager A., *Conferenza stampa per illustrare i progetti in corso che il S.M.O.M. contribuisce a mettere in atto in più parti del mondo per aiutare rifugiati e sfollati*, 2 luglio 2014 - Roma. Il sunto della Conferenza è consultabile on-line sul sito Ufficiale dell'Ordine di Malta: http://www.orderofmalta.int/notizie/?pagina=1&lang=it&anno=2014;

Boll A. M., *Multiple Nationality and International Law*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden 2007;

Bosniak L., *Citizenship Denationalized*, in Indiana Journal of Global Legal Studies, Vol. 7 (2000), pp. 447-509;

Bosniak L., *Citizenship Denationalized*, in Indiana Journal of Global Legal Studies, Vol. 7 (2000), pp. 447-509;

Bosniak L., *Multiple Nationality and the Postnational Transformation of Citizenship*, in Virginia Journal of International Law, Vol. 42, n. 4 (2002), pp. 979-1004;

Bosniak L., *The Citizen and The Alien - Dilemmas of Contemporary Membership*, Princeton University Press, Princeton 2006;

Bosworth M., *Border Control and the Limits of the Sovereign State*, in Social & Legal Studies, vol. 17, n. 2 (2008), pp. 199-215.

Brubaker W. R., *Immigration, Citizenship, and the Nation-State in France and Germany – A Comparative Historical Analysis*, in International Sociology, vol. 5, n. 4 (1990), pp. 379-407;

Buchanan A. E., *Better than Human - The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford University Press, Oxford 2011;

Buchanan A. E., *Human Rights, Legitimacy, and the Use of Force*, Oxford University Press, 2009;

Buchanan A. E., *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*, Oxford University Press, 2003;

Carens J. H., *Citizenship and Civil Society - What Rights for Residents?*, in Hansen R., Weil P. (a cura di), *Dual Nationality - Social Rights and Federal Citizenship in the US and Europe: The Reinvention of Citizenship*, Berghahn Books, Oxford 2002, pp. 100-120;

Closa C., *The Concept of Citizenship in the Treaty on European Union*, in Common Market Law Review, Vol. 29 (1992), pp. 1137-1169.

Cohen E. F., *Semi-Citizenship in Democratic Polities*, Cambridge University Press, Cambridge 2009;

Constant B., *Principes de politique*, in Idem, *Cours de politique constitutionnelle* (1818-1819), trad. it., *Principi di politica*, Editori Riuniti, Roma 1970;

Costa P., *La cittadinanza - Un tentativo di ricostruzione "archeologica"*, in Zolo D. (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari 1994;

Cotton J., *State determination and state autonomy in theories of regime maintenance and regime change*, Political and Social Change, Research School of Pacific Studies, Australian National University, 1991;

Dal Ferro G., *Appartenenza, identità, partecipazione: elementi della cittadinanza attiva*, in Rezzara notizie, Anno XL, n. 4 (2010);

Danisch R. (a cura di), *Citizens of the World - Pluralism, Migration and Practices of Citizenship*, Editions Rodopi B. V., Amsterdam-New York 2011;

De Jong C., *Harmonization of Asylum and Immigration Policies - The Long and Winding Road from Amsterdam via Vienna to Tampere*, in Van Krieken P. J. (a cura di), *The Asylum Acquis Handbook - The Foundations for a Common European Asylum Policy*, Asser Press, Den Haag 2000;

De-Hart B., Van-Oers R., *European trends in nationality law*, in Bauböck R., Ersböll E., Groenendijk K., Waldrauch H. (a cura di), *Acquisition and loss of nationality*, Vol. I, *Comparative analysis*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006, pp. 317-357;

Delanty G., *Models of citizenship - Defining European identity and citizenship*, in Citizenship Studies, Vol. 1, n. 3 (1997), pp. 285-303;

Fabbrini F., *Voting rights for Non-Citizens - The European multilevel and the US Federal Constitutional systems compared*, in European Constitutional Law Review, Vol 7 (2011), pp. 392-423;

Faist T., Kivisto P. (a cura di), *Dual Citizenship in Global Perspective*, Palgrave-Macmillan, Basingstoke 2007;

Faist, T., *Introduction - The Shifting Boundaries of the Political*, in Faist T., Kivisto P., *Dual Citizenship in Global Perspective*, Palgrave-Macmillan, Basingstoke 2007, pp. 1-23;

Kochenov D., *Double Nationality in the EU: An Argument for Tolerance*, in European Law Journal, Vol. 17 (2011), pp. 323-343;

Falk R., *The Decline of Citizenship in an Era of Globalization*, in Citizenship Studies, Vol. 4, n. 1 (2000), pp. 5-17;

Ferrajoli L., *Democrazia autoritaria e capitalismo maturo*, (con Danilo Zolo), Feltrinelli, Milano 1978;

Ferrajoli L., *Diritti fondamentali*, in Vitale E. (a cura di), *Diritti fondamentali - Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 5-40;

Ferrajoli L., *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma-Bari 1989;

Ferrajoli L., *L'Europa e i paesi terzi - I diritti degli extracomunitari*, Fondazione Internazionale Lelio Basso, Roma 1989;

Ferrajoli L., *La cultura giuridica nell'Italia del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1999;

Ferrajoli L., *La democrazia attraverso i diritti*, Laterza, Roma-Bari 2013;

Ferrajoli L., *La sovranità nel mondo moderno*, Laterza, Roma-Bari 1997;

Ferrajoli L., *Principia Iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, 3 Voll., Roma-Bari, Laterza, 2007;

Ferrajoli L., *Teoria assiomatizzata del diritto*, Giuffrè, Milano 1970;

Flores M., *Introduzione* all'*Atlante dei Diritti Umani - Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione*, Tomo I - I soggetti e i temi, UTET, Torino 2007;

Føllesdal A., *Introduction*, in Law and Philosophy, (Special Issue on: *Union Citizenship: Conceptions, Conditions and Preconditions*), Vol. 20, n. 3 (2001), pp. 233-237;

Føllesdal A., *Third Country Nationals as European Citizens: the case defended*, in Smith D., Wright S. (a cura di), W*hose europe? The turn towards democracy*, Blackwell, London 1999, pp. 104-122;

Føllesdal A., *Union citizenship: unpacking the beast of burden*, in Law and Philosophy, (Special Issue on: *Union Citizenship: Conceptions, Conditions and Preconditions*), Vol. 20, n. 3 (2001), pp. 313-343;

Gagnon A. -G., Noontens G., Lecours A. (a cura di), *Contemporary Majority Nationalism*, McGill-Queen's University Press, Montreal (Quebec) 2010;

Gagnon A. -G., Seymour M. (a curadi), *Multinational Federalism - Problems and Prospects*, Palgrave-Macmillan, Basingstoke 2012;

Gherghel A., Le Gall J., *Transnational practices of care: the portuguese migration from Azores to Québec (Canada)*, in Danisch R. (a cura di), *Citizens of the world - Pluralism, migration and practices of citizenship*, Editions Rodopi B. V., Amsterdam-New York 2011, pp. 199-216;

Gigli G. L., *Interpellanza urgente n. 2-00593 di venerdì 11 luglio 2014*, in Resoconto stenografico dell'Assemblea della Camera dei Deputati - Seduta n. 262.
Consultabile on-line all'indirizzo: http://www.camera.it/leg17/410?idSeduta=0262&tipo=stenografico;

Gilbertson G., *Citizenship in a globalized world*, (2006);
disponibile on-line all'indirizzo: http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?ID=369;

Grosso E., *Cittadinanza*, in Dizionario dei "Diritti Umani", Tomo I (A-G), *Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione*, UTET, Torino 2007;

Grosso E., *Le vie della cittadinanza*, CEDAM, Padova 1997;

Habermas J., *The European Nation State: Its Achievements and Its Limitations. On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship*, in Ratio Juris, Vol. 9, n. 2 (1996), pp. 125-137. Successivamente in Idem (a cura di Cronin C. P., De Greiff P.), *The Inclusion of the Other*, MIT Press, Cambridge 1998; trad. it., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 1998;

Hafner-Burton E. M., Tsutsui K., *Human Rights in a Globalizing World - The Paradox of Empty Promises*, in American Journal of Sociology, Vol. 110, n. 5 (2005), pp. 1373-1411;

Hailbronner K. (a cura di), *European Immigration and Asylum Law*, Beck/Hart Publishing, Oxford 2010; (Monumentale saggio di pp. 1600);

Hailbronner K., *Nationality in public international law and european law*, in Bauböck R., Ersböll E., Groenendijk K., Waldrauch H. (a cura di), *Acquisition and loss of nationality*, Vol. I, *Comparative analysis*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006, pp. 35-104.

Hansen R., Weil P. (a cura di), *Dual Nationality, Social Rights and Federal Citizenship in the U.S. and Europe - The reinvention of citizenship*, Berghahn Books, New York-Oxford 2002;

Hansen R., Weil P., *Introduction: citizenship, immigration and nationality: towards a convergence in Europe?*, in Hansen R., Weil P. (a cura di), *Towards a European Nationality: Citizenship, Immigration and Nationality Law in the EU*, Palgrave, Basingstoke 2001;

Hébert Y. M., Wilkinson L., *The citizenship debates: conceptual, policy, experiential and educational issues*, in Hébert Y. M. (a cura di), *Citizenship in Transformation in Canada*, University of Toronto Press Incorporated, Toronto-Buffalo-London 2002;

Herzog R., *Guerra nel Mediterraneo - Dalla Cap Anamur a Frontex e ai nuovi campi europei*, (Documentario: anno 2008 - Durata 77'39). Disponibile on-line all'indirizzo: http://www.audiodoc.it/archivio_scheda.php?id_scheda=120;

Hoover J., De Heredia M. I., *Philosophers, Activists, and Radicals - A Story of Human Rights and Other Scandals*, in Human Rights Review, Vol. 12, n. 2 (2011), pp. 191-220;

Higgins I. (a cura di), *Migration and Asylum Law and Policy in the European Union*, Cambridge University Press, Cambridge 2004;

Isin E., Saward M., *Enacting european citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge 2013;

Jacobson D., *Rights Across Borders - Immigration and the Decline of Citizenship*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1996 (2^ Ed. 1997);

Jones-Correa M., *Under Two Flags - Dual Nationality in Latin America and its Consequences for Naturalization in the United States*, in International Migration Review, Vol. 35, n. 4 (2001), pp. 997-1029;

Kantner C., *Collective Identity as Shared Ethical Self-understanding - The Case of the Emerging European Identity*, in European Journal of Social Theory, vol. 9, n. 1 (2006), pp. 501-523;

Karst K. L., *Belonging to America - Equal Citizenship and the Constitution*, Yale University Press, New Haven 1989;

Keating M., McGarry J. (a cura di), *Minority Nationalism and the Changing International Order*, Oxford University Press, Oxford 2001;

Keating M., *Plurinational Democracy - Stateless Nations in a Post-Sovereignty*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001. Una sintesi di questo lavoro è stata pubblicata dall'autore con il titolo: *Plurinational democracy in a Post-Sovereign order*, in Queen's Papers on Europeanisation, n. 1 (2002), pp. 1-16. La versione PDF è consultabile all'indirizzo: https://www.qub.ac.uk/schools/SchoolofPoliticsInternationalStudiesandPhilosophy/FileStore/EuropeanisationFiles/Filetoupload,38424,en.pdf;

Kivisto P., Faist T., *Citizenship - Discourse, Theory, and Transnational Prospects*, Blackwell, Malden 2007;

Kymlicka W., *Multicultural Citizenship - A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford-New York 1995;

Lauterpacht H., *International Law and Human Rights*, Stevens & Sons, Londra 1950 (2^ Ed. Garland, New York 1973);

Le Roux W., *Economic migration, disaggregated citizenship and the right to vote in post-Apartheid South Africa*, in Danisch R. (a cura di), *Citizens of the world - Pluralism, migration and practices of citizenship*, Editions Rodopi B. V., Amsterdam-New York 2011, pp. 119-138;

Lehning P. B., *European Citizenship - Towards a European Identity?*, in European Studies, Vol. 2, n. 3 (1999), pp. 2-56;

Lehning P. B., Weale A. (a cura di), *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe*, London-New York, Routledge, 1997;

Lister M., *Citizenship, in the Immigration Context*, in Maryland Law Review, Vol. 70, n. 1 (2012), pp. 175-233;

Lister R., *Inclusive Citizenship: Realizing the Potential*, in Citizenship Studies, Vol. 11, n. 1 (2007), pp. 49-61.

Marshall T. H., *Citizenship and social class*, Cambridge University Press, Cambridge 1950; trad. it., *Cittadinanza e classe sociale*, UTET, Torino 1976;

Marshall T. H., *Citizenship and social class*, Pluto Press, London 1950; trad. it., *Cittadinanza e classe sociale*, Laterza, Roma-Bari 2002;

Martin D. A., *New Rules on Dual Nationality for a Democratizing Globe - Between Rejection and Embrace*, in Georgetown Immigration Law Journal, Vol. 14, n. 1 (1999), pp. 1-34. Successivamente inserito con il titolo: *New Rules for Dual Nationality*, in Hansen R., Weil P. (a cura di), *Dual Nationality, Social Rights and Federal Citizenship in the U.S. and Europe - The reinvention of citizenship*, Berghahn Books, New York-Oxford 2002, pp. 34-60;

Michelman F., *Law's republic*, in Yale Law Journal, Vol. 97, n. 8 (1988), pp. 1493-1537;

Mouffe C. (a cura di), *Dimensions of Radical Democracy*, Verso, London 1992;

Nentwich M., Falkner G., *The Treaty of Amsterdam: Towards a New Institutional Balance*, in European Integration online Papers (EIoP) Vol. 1 (1997) N° 15; disponibile on-line all'indirizzo: http://eiop.or.at/eiop/texte/1997-015a.htm.

Neuman G. L., *Buffer Zones Against Refugees - Dublin, Schengen, and the Germany Asylum Amendment*, in Virginia Journal of International Law, Vol. 33, n. 3 (1993), pp. 503-526;

Nissen J., Huddleson T., Citron L., *Migration integration policy index*, British Council and Migration Policy Group, Brussels 2007;

Olsen E. D. H., *Eurocrisis and EU Citizenship*, in Guiraudon V., Ruzza C., Trenz H. J. (a cura di), *Political Sociology of the European Crisis*, Palgrave, London 2015 (di prossima pubblicazione);

Olsen E. D. H., *European Citizenship - Mixing Nation State and Federal Features with a Cosmopolitan Twist*, in Perspectives on European Politics and Society, 2013; [Rivista on-line: http://dx.doi.org/10.1080/15705854.2013.772750. Il file dell'articolo è anche disponibile all'indirizzo:
http://www.reconproject.eu/main.php/RECON_wp_1110.pdf?fileitem=5456463];

Olsen E. D. H., *The Origins of European Citizenship in the First two Decades of European Integration*, in Journal of European Public Policy, Vol. 15, n. 1 (2008), pp. 40-57;

Olsen E. D. H., Trenz H. J., *From Citizens' Deliberation to Popular Will-Formation? Generating Democratic Legitimacy in Transnational Deliberative Polling*, in Political Studies, Vol. 62, n. 1 (2014), pp. 117-133;

Olsen E. D. H., Trenz H.J., *From Citizens' Deliberation to Popular Will-Formation? Generating Democratic Legitimacy in Transnational Deliberative Polling*, in Arena Working Paper, Vol. 12 (2011);

Olsen E. D. H., *Transnational Citizenship in the European Union: past, present and future*, Continuum Books, London-New York 2012;

Østergaard-Nielsen E., *Dual citizenship - Policy trends and political participation in EU member states*, European Parliament, Policy Department Citizens' Rights and Constitutional Affairs, European Parliament, Brussels 2008;

Pehrson S., *National Identification and Anti-immigrant Prejudice - Individual and Contextual Effects of National Definitions*, in Social Psychology Quarterly, vol. 72, n. 1 (2009), pp. 24-38;

Pighi G., *Presentazione*, in Caldarozzi A., Giovannetti M., Marchesini N., Minicucci C., *Rapporto annuale del Sistema di Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati (SPRAR)* - Atlante Sprar (Anno 2012/2013), Digitalia Lab, Roma 2013.
Il Rapporto è consultabile on-line in formato PDF all'indirizzo:
http://www.cittalia.it/images/file/atlante_sprar_completo_2012_2013.pdf;

Preuss U., *Problems of a Concept of European Citizenship*, in European Law Journal, Vol. 1, n. 3 (1995), pp. 267–281;

Pria A., *Prefazione*, in Caldarozzi A., Giovannetti M., Marchesini N., Minicucci C., *Rapporto annuale del Sistema di Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati (SPRAR)* - Atlante Sprar (Anno 2011/2012), Digitalia Lab, Roma 2012. Il Rapporto è consultabile on-line in formato PDF all'indirizzo: http://www.serviziocentrale.it/file/server/file/SPRAR-rapporto2012defmg.pdf;

Puglia A., http://palermo.repubblica.it/cronaca/2014/08/14/foto/bambini_siriani-93703889/1/#1;

Randall Hansen, *A European citizenship or a Europe of Citizens? Third Country Nationals in the EU*, in Journal of Ethnic and Migration Studies, Vol. 24, n. 4 (1998), pp. 751-763;

Rapporto EUROSTAT 2014 (dati 2013): disponibile, nella versione PDF, all'indirizzo: http://www.cir-onlus.org/images/pdf/rapporto%20eurostat%2013.PDF;

Roman L. G., *Education and the Contested Meanings of 'Global Citizenship'*, in Journal of Educational Change, Vol. 4 (2003), pp. 269-293;

Saccucci A., *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, in Dizionario dei "Diritti Umani", Tomo I (A-G), *Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione*, UTET, Torino 2007;

Sassen S., *Losing control? Sovereignity in an age of globalization*, Columbia University Press, New York 1995;

Sassen S., *Territory, Authority, Rights - From Medieval to Global Assemblages*, Princeton University Press, Princeton 2006;

Schuck P. H., *Plural Citizenships*, in Hansen R., Weil P. (a cura di), *Dual Nationality, Social Rights and Federal Citizenship in the U.S. and Europe - The reinvention of citizenship*, Berghahn Books, New York-Oxford 2002, pp. 61-99;

Schuck P., *The Devaluation of American Citizenship*, in Idem, *Citizens, Strangers and In-Betweens - Essays on Immigration and Citizenship*, Westview Press, Boulder 1998;

Shapiro I., *Democratic Justice*, Yale University Press, New Haven 1999;

Shaw J., *Citizenship: Contrasting Dynamics at the Interface of Integration and Constitutionalism*, in European University Institute Working Papers, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Vol. 60, European University Press, San Domenico di Fiesole (Firenze) 2010. Disponibile, in versione PDF, all'indirizzo: http://eudo-citizenship.eu/docs/RSCAS 2010_60.pdf;

Shaw J., *The Interpretation of European Union Citizenship*, in The Modern Law Review, Vol. 61, n. 3 (1998), pp. 293-317;

Soysal Y. N., *Changing Citizenship in Europe - Remarks on Postnational Membership and the National State*, in Cesarani D., Fulbrook M. (a cura di), *Citizenship, Nationality and Migration in Europe*, Routledge, London 1997, pp. 17-29;

Soysal Y. N., *Limits of Citizenship - Migrants and Postnational Membership in Europe*, University of Chicago Press, Chicago 1994;

Spiro P. J., *Embracing Dual Nationality*, Hansen R., Weil P. (a cura di), *Dual Nationality, Social Rights and Federal Citizenship in the U.S. and Europe - The reinvention of citizenship*, Berghahn Books, New York-Oxford 2002, pp. 19-33;

Spiro P. J., *Beyond Citizenship - American Identity after Globalization*, Oxford University Press, Oxford-New York 2008;

Spiro P. J., *Dual Nationality and the Meaning of Citizenship*, in Emory Law Journal, Vol. 46, n. 4 (1997), pp. 1411-1486;

Spiro P. J., *The (Dwindling) Rights and Obligations of Citizenship*, in William & Mary Bill of Rights Journal, Vol. 21, n. 3 (2013), pp. 899-923. Disponibile on-line all'indirizzo: http://scholarship.law.wm.edu/wmborj/vol21/iss3/6;

Spiro P. J., *Sovereigntism's Twilight*, in Berkeley Journal of International Law, Vol. 31, n. 1 (2013), pp. 307-322. Disponibile on-line all'indirizzo: http://scholarship.law.berkeley.edu/bjil/vol31/iss1/9;

Spiro P. J., *Interrogating Birthright Citizenship*, in Studies in Law, Politics, and Society, (Special Issue: Who belongs? Immigration, citizenship and the Constitution of legality), Vol 60, (2013), pp. 29-53;

Spiro P. J., *A New International Law of Citizenship*, in The American Journal of International Law, Vol. 105, n. 4 (2011), pp. 694-746;

Spiro P. J., *Dual Citizenship in America and the World*, New York University Press, New York-London 2015 (di prossima pubblicazione);

Stasiulis D., Ross D., *Security, Flexible Sovereignty, and the Perils of Multiple Citizenship*, in Citizenship Studies, Vol. 10, n. 3 (2006), pp. 329-348;

Swyngedouw E., *Governance Innovation and the Citizen - The Janus Face of Governance-beyond-the-State*, in Urban Studies, Vol. 42, n. 11 (2005), pp. 1991-2006;

Thaa W., "*Lean Citizenship*" - *The Fading Away of the Political in Transnational Democracy*, in European Journal of International Relations, Vol. 7, n. 4 (2001), pp. 503-523;

Tully J., Gagnon A. G. (a cura di), *Multinational Democracies*, (Prefazione di Charles Taylor), Cambridge University Press, Cambridge 2001;

Van Krieken P. J. (a cura di), *The Asylum Acquis Handbook - The Foundations for a Common European Asylum Policy*, Asser Press, Den Haag 2000.

Vandelli A., *Chi è fuori è fuori, chi è dentro è dentro*, disponibile on-line sul sito http://www.dire.it/home/6530-siria-donne-vecchi-bambini-fuga-guerra-.dire;

Weiler J. H. H., *The Constitution of Europe. Do the New Clothes Have an Emperor? And Other Essays on European Integration*, Cambridge University Press, Cambridge 1999;

Weber M., *Politik als beruf*, Duncker & Humboldt, München 1919; trad. it., *La scienza come professione e la politica come professione*, Edizioni di Comunità, Torino 2001;

Zingoni L. C. (a cura di), *EUROSTAT: nel 2013 nell'UE sono state 435 mila le domande di asilo - In Italia 28 mila*, CIR - Consiglio Italiano per i Rifugiati - Onlus, disponibile all'indirizzo: http://www.cir-onlus.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1165:eurostat-nel-2013-nell-ue-sono-state-435-mila-le-domande-di-asilo-nel-2013-in-italia-28mila&catid=13&Itemid=143&lang=it;

Zolo D. (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari 1994;

Zolo D., *Cittadinanza. Storia di un concetto teorico-politico*, in Filosofia Politica, Vol. 14, n. 1 (2000), pp. 5-18;

Zolo D., *Da cittadini a sudditi*, Punto Rosso Ed., Milano 2007;

Saggi inerenti il tema della *cittadinanza multilivello*

Bottery M., *The End of Citizenship? The Nation State, Threats to its Legitimacy, and Citizenship Education in the Twenty-first Century*, in Cambridge Journal of Education, Vol. 33, n. 1 (2003), pp. 101-122;

Moreno L., Gentile A., *Cittadinanza multilivello, nuovi rischi sociali e welfare regionale*, in Argomenti, Vol. 37 (2013), pp. 21-43;

Mindus P., *Cittadini e no - Forme e funzioni dell'inclusione e dell'esclusione*, Firenze University Press, Firenze 2014;

Yuval-Davis N., *Multi-layered Citizenship and the Boundaries of the Nation-State*, in Hagar - International Social Review, Vol. 1, n. 1 (2000), pp. 112-127;

Yuval-Davis N., *The Multi-Layered Citizen*, in International feminist Journal of politics, Vol. 1, n. 1 (1999), pp. 119-136;

Painter J., *Multi-level Citizenship, Identity and Regions in Contemporary Europe*, in Anderson J. (a cura di), *Transnational democracy: political spaces and border crossings*, Routledge, London 2002;

Painter J., *European Citizenship and the Regions*, in Queen's Papers on Europeanisation, Vol. 7 (2003), pp. 1-20. Disponibile on-line all'indirizzo:

http://www.qub.ac.uk/schools/SchoolofPoliticsInternationalStudiesandPhilosophy/FileStore/EuropeanisationFiles/Filetoupload,38407,en.pdf. Rivisto e successivamente inserito in European Urban and Regional Studies, Vol. 15, n. 5 (2008), pp. 5-19;

Saghin I., Pascariu G., Stoian D. R., Stoica I. V., Zamfir D., *Rethinking the Territorial Pact in the Context of European Territorial Cohesion*, in Journal of Urban and Regional Analysis, Vol. 5, n. 1 (2013), pp. 89-98.

II - Capitolo

Arendt H., *On revolution*, The Viking Press, New York 1963, trad. it. *Sulla rivoluzione*, Ed. di Comunità, Milano 1983;

Arendt H., *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. it., *Vita activa*, Bompiani, Milano 1988;

Austin J. L., *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford 1962;

Ayelet Shachar, *Multicultural Jurisdictions - Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 2001;

Bachtin M., *The Dialogic Imagination - Four Essays*, (a cura di, Holquist M., trad. ingl. di Emerson C., Holquist M.) University of Texas Press, Austin-London 1981;

Barber B., *Strong Democracy*, University of California Press, Berkeley 1984;

Barbujani G., *L'invenzione delle razze. Capire la biodiversità umana*, Bompiani, Milano 2006;

Barry B., *Culture and Equality - An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press, Cambridge 2001;

Battaglia S., *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, Vol. X, UTET, Torino 1978;

Battaglia S., *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, Vol. XIII, UTET, Torino 1986;

Bauman Z., *Missing Community*, trad. it. *Voglia di comunità*, Ed. Laterza, Roma-Bari 2008;

Bruner J. S, *Life is Narrative*, in Social Research, Vol. 54, n. 1 (1987), pp. 11-32;

Bruner J. S., *Acts of Meaning*, Harvard University Press, Cambridge-London 1990; trad. it., *La ricerca del significato - Per una psicologia culturale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992;

Bruner J. S., *Narrative, culture and psychology*, in Antonietti A., Confalonieri E., Marchetti A. (a cura di), *Reflective Thinking in Educational Settings - A Cultural Framework*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 221-226;

Bruner J. S., *The narrative construction of reality*, in Critical Inquiry, Vol. 18, n. 1 (1991), pp. 1-21; trad. it., *La costruzione narrativa della "realtà"*, in Ammaniti M., Stern D. N. (a cura di), *Rappresentazioni e narrazioni*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 17-42. Il saggio in lingua originale è disponibile on-line all'indirizzo: http://www.jstor.org/stable/1343711.

Butler J., *Can one lead a good life in a bad life?*, in Radical Philosophy, (Adorno Prize Lecture, 11 settembre 2012) Published Nov/Dec 2012; trad. it., *A chi spetta una buona vita?*, Nottetempo, Roma 2013;

Butler J., *Excitable speech. A politics of the performative*, Psychology Press-Routledge, London-New York 1997; trad. it., *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina, 2010;

Butler J., *Giving an account of oneself*, Fordham University Press, New York 2005; trad. it., *Critica della violenza etica*, Feltrinelli Editore, Milano 2006;

Butler J., *Precarious life - The powers of mourning and violence*, Verso, London-New York 2004; trad. it., *Vite precarie - I poteri del lutto e della violenza*, Meltemi, Roma 2004;

Butler J., *Undoing Gender*, Psychology Press, New York 2004; trad. it. *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2006;

Casalini B., *Etica della cura, autonomia, dipendenza e disabilità*, in Cini L., Casalini B. (a cura di), *Giustizia, uguaglianza e differenza - Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze 2012, pp. 163-193;

Casalini B., *Susan Moller Okin: Femminismo e multiculturalismo*, in Cini L., Casalini B. (a cura di), *Giustizia, uguaglianza e differenza - Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze 2012, pp. 123-127;

Chambers S., Book review of Benhabib S. (a cura di), *Democracy and difference*, in Canadian Journal of Political Science, Vol. 30, n. 3 (1997), pp. 608-609;

Chambers S., *Deliberative Democratic Theory*, in Annual Review of Political Science, Vol. 6 (2003), pp. 307-326;

Christiano T., *The significance of public deliberation*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, pp. 243-278;

Clandinin J. D., Connelly M. F., *The Reflective Practitioner and Practioner's Narrative Units*, in Canadian Journal of Education, Vol. 10, n. 2 (1980), pp. 115-141;

Clandinin J. D., Connelly M. F., *Stories of Experience and Narrative Inquiry*, in Educational Researcher, Vol. 19, n. 5 (1990), pp. 2-14;

Clandinin J. D., Connelly M. F, *Narrative Inquiry - Experience and Story in Qualitative Research*, Jossey-Bass, San Francisco 2000;

Clandinin J. D., Huber J., Huber M., Murphy S., Murray Orr A., Pearce M., Steeves P., *Composing diverse identities - Narrative inquiries into the interwoven lives of children and teachers*, Routledge, New York 2006;

Clandinin J. D. (a cura di), *Handbook of Narrative Inquiry - Mapping a Methodology*, Sage Publications, Thousand Oaks-London-New Delhi 2007;

Clandinin J. D., Murphy M. S., Huber J., Murray Orr A., *Negotiating Narrative Inquiry - Living in a Tension-Filled Midst*, in Journal of Educational Research, Vol. 103, n. 2 (2009), pp. 81-90;

Connolly W. E., *Identity/Difference - Democratic negotiations of political paradox*, Cornell University Press, Ithaca 1991;

Deveaux M., *A Deliberative Approach to Conflicts of Culture*, in Political Theory, Vol. 31, n. 6 (2003), pp. 780-807; disponibile on-line all'indirizzo: http://links.jstor.org/sici?sici=0090-5917%28200312%2931%3A6%3C780%3AADATCO%3E2.0.CO%3B2-O. Successivamente inserito in: Eisenberg A., Spinner-Halev J. (a cura di), *Minorities within Minorities - Equality, Rights, and Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 340-362;

Deveaux M., *Personal Autonomy and Cultural Tradition - The Arranged Marriage Debate in Britain*, in Eadem et al. (a cura di), *Sexual Justice-Cultural Justice: Critical Perspectives in Political Theory and Practice*, Routledge, New York 2007;

Deveaux M., *Political Morality and Culture - What Difference Do Differences Make?*, in Social Theory and Practice, Vol. 28, n. 3 (2002), pp. 503-518. Successivamente è stato inserito in: Contemporary Literary Criticism, vol. 203 (2005), pp. 503-518. Il saggio, nella versione PDF, è disponibile all'indirizzo: https://www.uoguelph.ca/philosophy/sites/uoguelph.ca.philosophy/files/Political Morality and Culture.pdf;

Deveaux M., *Regimes of Accommodation, Hierarchies of Rights*, in Maillé C., Nielsen G., Salée D. (a cura di), *Revealing Democracy - Secularism and Religion in Liberal Democratic States*, Peter Lang International Academic Publishers, Bruxelles-Bern-Berlin-Frankfurt am Main-New York-Oxford-Wien 2013, pp. 77-93. La versione PDF è disponibile all'indirizzo: https://www.uoguelph.ca/philosophy/sites/uoguelph.ca.philosophy/files/Regimes of Accommodation_published.pdf;

Deveaux M., Walker K., *Critical Perspectives on Global Justice - At the Frontier*, in Journal of Global Ethics, Vol. 9, n. 2 (2013), pp. 111-114;

Dryzek J. S., *Deliberative Democracy and Beyond - Liberals, Critics, Contestations*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000;

Dryzek J. S., *Discursive Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1990;

Elster J. (a cura di), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998;

Elster J., *Deliberation and constitution making*, in Idem (a cura di), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 97-122;

Elster J., *Sour grapes - Utilitarianism and the genesis of wants*, in Sen A., Williams B. (a cura di), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 219-238;

Elster J., *Strategic Uses of Argument*, in Arrow K., Mnookin R., Ross L., Tversky A., Wilson R. (a cura di), *Barriers to Conflict Resolution*, W. W. Norton & Company, New York-London 1995, pp. 237-257;

Enciclopedia Britannica: *Cultura*, disponibile on-line all'indirizzo: www.eb.com:180/bol/culture;

Enciclopedia Italiana Treccani - Voce: Commissioni d'inchiesta parlamentari. Disponibile all'indirizzo on-line: http://www.treccani.it/enciclopedia/commissioni-di-inchiesta/;

Estlund D., *Beyond Fairness and Deliberation - The Epistemic Dimension of Democratic Authority*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, pp. 173-204;

Estlund D., *Who's Afraid of Deliberative Democracy? On the Strategic/Deliberative Dichotomy in Recent Constitutional Jurisprudence*, in Texas Law Review, Vol. 71 (1993), pp. 1437-1477;

Fishkin J., *Democracy and Deliberation*, Yale University Press, New Haven 1991;

Fishkin J., Laslett P. (a cura di), *Debating Deliberative Democracy*, Blackwell, Oxford 2003;

Fishkin J., *The Voice of the People - Public Opinion and Democracy*, Yale University Press, New Haven 1995;

Flores L. A., *Constructing Rhetorical Borders: Peons, Illegal Aliens, and Competing Narratives of Immigration*, in Critical Studies in Media Communication, Vol. 20, n. 4 (2003), pp. 362-387;

Forst R., *The Basic Right to Justification: Toward a Constructivist Conception of Human Rights*, in Constellations, Vol. 6, n. 1 (1999), pp. 35-60;

Fraser N., *Rethinking the Public Sphere - A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, in Calhoun C. J. (a cura di), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge 1992, pp. 109-142;

Gaus G. F., *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford 1996.

Gaus G. F., *Reason, justification and consensus - Why democracy can't have it all*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, pp. 205-242;

Giardini F., *L'alleanza inquieta - Dimensioni politiche del linguaggio*, Le Lettere, Firenze 2010;

Gutman A., Thompson D., *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge 1996;

Gutmann A., *Identity in Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2003;

Gutman A., Thompson D., *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press, Princeton 2004;

Heidegger M., *Sein und Zeit*, in *Jahrbuch fur Philosophie und phenomenologische Forschung*, Vol. VIII, pp.1-438, Halle, Niemeyer 1927; trad. it., (a cura di Pietro Chiodi), Longanesi, Milano 1968;

Keil F., *Concepts, Kinds, and Cognitive Development*, MIT Press, Cambridge 1989;

Kerby A. P., *Narrative and the self - Studies in continental thought*, Indiana University Press, Bloomington 1991;

Kymlicka W., *States, Nations, and Cultures*, [Spinoza Lectures – The University of Amsterdam], Van Gorcum, Assen 1997;

Lenette C., '*I am a Widow, Mother and Refugee': Narratives of Two Refugee Widows Resettled to Australia*, in Journal of Refugee Studies, Vol. 27, n. 3 (2014), pp. 403-421;

Macedo S. (a cura di), *Deliberative Politics - Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford University Press, Oxford 1999;

Manin B., *On legitimacy and political deliberation*, in Political Theory, Vol. 15, n. 3 (1987), pp. 338-368. Successivamente in Lilla M. (a cura di), *New french thought - Political philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1994, pp. 186-200. Disponibile nella versione PDF all'indirizzo: http://polisci2.ucsd.edu/democracy/documents/08Manin1987.pdf;

Mansbridge J. J., *Beyond Adversary Democracy*, The University of Chicago Press, Chicago 1980;

Mantovani G., *Intercultura. È possibile evitare le guerre culturali?*, Il Mulino, Bologna 2004;

Marchettoni L., *Relativismo e differenza culturale*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2012;

Martha Nussbaum, *Women and Human Development - The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000;

Mead G. H., *Mind, Self & Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1934; trad. it., *Mente, Sé e Società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Editrice Universitaria Giunti-Barbèra, Firenze 1966;

Michelman F. I., *How can the people ever make the laws? A critique of deliberative democracy*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, pp. 145-172;

Michelman F. I., *How can the people ever make the laws? A critique of deliberative democracy*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, pp. 145-172;

Michelman F. I., *Law's Republic*, in The Yale Law Journal, Vol. 97, n. 8 (1988), pp. 1493-1537;

Miller D., *Deliberative Democracy and Social Choice*, in Held D. (a cura di), *Prospects for Democracy*, Polity Press, Cambridge 1993, pp. 74-92;

Miller D., *Deliberative Democracy and Social Choice*, in Held D. (a cura di), *Prospects for Democracy*, Polity Press, Cambridge 1993, pp. 74-92;

Mortari L. (a cura di), *Azioni efficaci per casi difficili - Il metodo ermeneutico nella ricerca narrativa*, Bruno Mondadori-Pearson Italia, Milano-Torino 2013;

Mouffe C., Laclau E., *Hegemony and Socialist Strategy - Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London 1985;

Mouffe C., *Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics*, in Butler J., Scott J. W. (a cura di), *Feminists theorize the political*, Routledge, New York 1992, pp. 369-385;

Mouffe C., *The Return of the Political*, Verso, London 1993;

Mouffe C., *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?*, in Social Research, [Prospects for Democracy], Vol. 66, n. 3 (1999), pp. 745-758;

Mouffe C., *The Democratic Paradox*, Verso, London 2000;

Mouffe C., *On the Political - Thinking in Action*, Routledge, London 2005;

Ní Raghallaigh M., *The Causes of Mistrust amongst Asylum Seekers and Refugees: Insights from Research with Unaccompanied Asylum-Seeking Minors Living in the Republic of Ireland*, in Journal of Refugee Studies, Vol. 27, n. 1 (2014), pp. 82-100;

Ochs E., Capps L., *Living narrative - Creating lives in everyday storytelling*, Harvard University Press, Cambridge 2001;

Ochs E., Capps L., *Narrating the Self*, in Annual Review of Anthropology, Vol. 25, n. 1 (1996), pp. 19-43;

Pastore B., *Identità culturali e convivenza nell'Unione europea*, in Baldassare P., Brunelli G., *La diversità culturale nel processo di integrazione europea*, I quaderni Europei - Serie Speciale - Diversità culturale, n. 3 Febbraio 2010, Centro di documentazione europea - Università di Catania, p. 10. Disponibile unicamente in formato elettronico all'indirizzo: http://www.lex.unict.it/cde/quadernieuropei/serie_speciale/diversita_culturale.asp;

Petrucciani S., *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000;

Poggio B., *Mi racconti una storia? Il metodo narrativo nelle scienze sociali*, Carocci, Roma 2004;

Privitera W., *Il luogo della critica. Per leggere Habermas*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996;

Raffini L., *La democrazia in mutamento: dallo Stato-nazione all'Europa*, Firenze University Press, Firenze 2010;

Riessman C. K., *Narrative analysis*, Sage Publications, Thousand Oaks 1993;

Rorty A., *The hidden politics of cultural identification*, in Political Theory, Vol. 22, n. 1 (1994), pp. 152-166;

Rosenberger S., König A., *Welcoming the Unwelcome - The Politics of Minimum Reception Standards for Asylum Seekers in Austria*, in Journal of Refugee Studies, Vol. 25, n. 4 (2012), pp. 537-554;

Russo Spena M., Carbone V., *Il dovere di integrarsi - Cittadinanze oltre il logos multiculturalista*, Armando Editore, Roma 2014;

Sabel C. F. (a cura di Prandini R.), *Esperimenti di nuova democrazia - Tra globalizzazione e localizzazione*, Armando Ed., Roma 2013;

Searle J. R., *A taxonomy of illocutionary acts*, in Idem (a cura di), *Expression and meaning. Studies in the theory of speech acts*, Cambridge University Press, Cambridge 1979;

Shachar A., *The puzzle of interlocking power hierarchies - Sharing the pieces of jurisdictional authority*, in Harvard Civil Rights - Civil Liberties Law Review, Vol. 35, n. 2 (2000), pp. 387-426;

Somers M. R., Gibson G. D., *Reclaiming the Epistemological 'Other' - Narrative and the Social Construction of Identity*, in Calhoun C. C. (a cura di), *Social Theory and the Politics of Identity*, Blackwell, Cambridge 1994, pp. 37-99;

Somers M. R., *The narrative constitution of identity: A relational and network approach*, in Theory and Society - Renewal and Critique in Social Theory, Vol. 23, n. 5 (1994), pp. 605-649;

Somma A. (a cura di), *Soft law e hard law nelle società postmoderne*, Giappichelli Editore, Torino 2009;

Sorgoni B., *Pratiche ordinarie per presenze straordinarie. Accoglienza, controllo e soggettività nei Centri per richiedenti asilo in Europa*, in Eadem (a cura di), *Chiedere asilo in Europa. Confini margini e soggettività*, in Lares, (Numero monografico) Vol. LXXVII, n.1 (2011);

Sorgoni B., *Storie dati e prove. Il ruolo della credibilità nelle narrazioni di richiesta di asilo*, in Parolechiave, n. 46 (2011), pp. 115-133;

Spence D. P., *Narrative Truth and Historical Truth*, Norton & C., New York-London; trad. it., *Verità narrativa e verità storica*, Martinelli, Firenze 1987;

Spence D. P., *Turning Happenings into Meanings: The Central Role of the Self*, in Young- Eisendrath P., Hall J. A. (a cura di), *The Book of the Self: Person, Pretext and Process*, New York University Press, New York 1987, pp. 131-151;

Striano M., *La narrazione come dispositivo conoscitivo ed ermeneutico*, in Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali - M@gm@, Vol. 3, n. 3 (2005). Disponibile on-line all'indirizzo: www.analisiqualitativa.com/magma/0303/articolo_01.htm;

Sunstein C. R., *Beyond the Republican Revival*, in The Yale Law Journal, Vol. 97, n. 8 (1988), [Symposium: The Republican Civic Tradition], pp. 1539-1590;

Sunstein C. R., *Interest Groups in American Public Law*, in Stanford Law Review, Vol. 38, n. 1 (1985), pp. 29-87;

Sunstein C. R., *The Partial Constitution*, Harvard University Press, Cambridge 1993;

Tani I., *Lingua, linguaggio, discorso nel dibattito su cultura e cittadinanza*, in Paradigmi, Vol. XXXI, n. 1 (2013), pp. 61-90;

Turner T., *Anthropology and Multiculturalism - What is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of it?*, in Cultural Anthropology, Vol. 8, n. 4 (1993), pp. 411-429;

Valadez J., *Deliberative democracy, political legitimacy and self-determination in multicultural societies*, Westview Press, Boulder 2001;

Vallortigara G., *Unico e originale: l'essenzialismo psicologico e le due culture*, in Peruzzi A. (a cura di), *Pianeta Galileo 2009*, Atti Consiglio Regione Toscana 2009, Centro Stampa Consiglio regionale Toscana, Firenze 2010, pp. 543-547; disponibile on-line all'indirizzo: http://www.consiglio.regione.toscana.it:8085/news-ed-eventi/pianeta-galileo/atti/2009/atti_2009_cpl_bq.pdf;

Vattimo G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985;

Ward C., *Probing identity, integration and adaptation: Big questions, little answers*, in International Journal of Intercultural Relations, Vol. 37, n. 4 (2013), pp. 391-404;

White S. K. (a cura di), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge 1995;

Williams M., *The uneasy alliance of group representation and deliberative democracy*, in Kymlicka W., Norman W. (a cura di), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 124-154;

Williams M., *Voice, trust and memory - Marginalized groups and the failings of liberal representations*, Princeton University Press, Princeton 1998;

Witteborn S., *Identity Mobilization Practices of Refugees: The Case of Iraqis in the United States and the War in Iraq*, in Journal of International and Intercultural Communication, Vol. 1, n. 3 (2008), pp. 202-220;

Witteborn S., *Testimonio and Spaces of Risk*, in Cultural Studies, Vol. 26, n. 4 (2012), pp. 421-441;

Witteborn S., *The Expression of Palestinian Identity in Narratives About Personal Experiences: Implications for the Study of Narrative, Identity, and Social Interaction*, in Research on Language & Social Interaction, Vol. 40, n. 2-3 (2007), pp. 145-170;

Wolin S. S., *"Fugitive democracy"*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 1, n. 1 (1994), pp. 11-25.

III - Capitolo

[Testi e saggi specifici inerenti: cosmopolitismo, politica giusgenerativa, democrazia iterativa, diritti umani, diritto e legislazione internazionale, interventi umanitari e legittimità democratica]

Acquarone L., Annunziata F., Cavalieri R., Colombo G. F., Mazza M., Negri A., Passanante L., Rossolillo G., Sempi L., *Sistemi giuridici nel mondo*, Giappichelli Editore, Torino 2010;

Ajani G., Pasa B., *Diritto comparato - Casi e materiali*, Giappichelli Editore, Torino 2013;

Apel K. -O., *Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache*, in Bosshardt H. -G. (a cura di), *Perspektiven auf Sprache*, De Gruyter, Berlin-New York 1986, pp. 45-87; trad. it., *Il logos distintivo della lingua umana. Rilevanza filosofica della teoria degli atti linguistici*, Guida, Napoli 1989;

Apel K. -O., *Discorso, verità, responsabilità*, Guerini e Associati, Milano 1997;

Archibugi D. (a cura di), *Debating Cosmopolitics*, Verso, London 2003;

Archibugi D., *Cittadini del mondo - Verso una democrazia cosmopolita*, Il Saggiatore, Milano 2009;

Archibugi D., Held D. (a cura di), *Cosmopolitan Democracy - An Agenda for a New World Order*, Polity, Cambridge 1995;

Archibugi D., Held D., Falk R., Kaldor M., *Cosmopolis - È possibile una democrazia sovranazionale?*, Manifestolibri, Roma 1993;

Archibugi D., Held D., Koehler M. (a cura di), *Re-imagining Political Community - Studies in Cosmopolitan Democracy*, Polity Press, Cambridge 1998;

Archibugi D., *The Global Commonwealth of Citizens - Toward CosmopolitanDemocracy*, Princeton University Press, Princeton 2008;

Archibugi D., *The Reform of the United Nations and Cosmopolitan Democracy*, in Journal of Peace Research, Vol. 30, n. 3 (1993), pp. 301-315;

Arendt H., *Eichmann in Jerusalem - A report on the Banality of Evil*, Penguin Books, New York 1963; trad. it. *La banalità del male*, Feltrinelli Ed., Milano 2001;

Arnett R. C., *Provinciality and the face of the other. Levinas on communication ethics, terrorism – Otherwise than originative agency*, in Roberts K. G., Arnett R. C. (a cura di), *Communication Ethics - Between Cosmopolitanism and Provinciality*, Peter Lang Publishing, New York 2008, pp. 69-88;

Battaglia S., "Voce: *Cosmopolitismo*", in Grande Dizionario della Lingua Italiana, UTET, Torino 1971, Vol. III, p. 888;

Baynes K., *Discourse Ethics and the Political Conception of Human Rights*, in Ethics and Global Politics, Vol. 2, n. 1 (2009), pp. 1-21;

Beck U., *Cosmopolitan Vision*, Polity Press, Cambridge 2006;

Beck U., *La società del rischio*, Carocci, Roma 2000;

Beetham D., *Democracy and Human Rights*, Polity Press, Cambridge 1999;

Bennington G., *Politics and Friendship: A Discussion with Jacques Derrida*, Sussex, UK: Centre for Modern French Thought, University of Sussex, (Interview on 1° December 1997). Ora disponibile on-line all'indirizzo: http://www.livingphilosophy.org/Derrida-politics-friendship.htm.

Bhabha H. K., *The Location of Culture*, Routledge, New York 1994;

Bobbio N., *Democracy and the International System*, in Archibugi D., Held D. (a cura di), *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*, Polity Press, Cambridge 1995;

Brown C., *Cosmopolitanism, World Citizenship and Global Civil Society*, in Contemporary Research in Social and Political Philosophy, Vol. 3, n. 1 (2000), pp. 7-27;

Brown C., *Sovereignty, Rights and Justice*, Polity Press, Cambridge 2002;

Buff R. I. (a cura di), *Immigrant Rights in the Shadows of Citizenship*, New York University Press, New York 2008;

Cabrera L., *An Archaeology of Borders - Qualitative Political Theory as a Tool in Addressing Moral Distance*, in Journal of Global Ethics, Vol. 5, n. 2 (2009), pp. 109-123;

Cabrera L., *Global Citizenship as the Completion of Cosmopolitanism*, in Journal of International Political Theory, Vol. 4, n. 1 (2008), pp. 84-104;

Cassese S., *La crisi dello Stato*, Laterza, Roma-Bari 2002;

Cassese S., *Oltre lo Stato. Verso una Costituzione globale?*, Laterza, Roma-Bari 2006;

Cassese S., *Il diritto globale: giustizia e democrazia oltre lo Stato*, Einaudi, Torino 2009;

Celotto A., *Artt. 21-22. Non discriminazione; Diversità culturale, religiosa e linguistica*, in Bifulco R., Cartabia M., Celotto A. (a cura di), *L'Europa dei diritti. Commento alla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, Il Mulino, Bologna, 2001, pp.171-178;

Chataway T., *Cosmopolitical Citizenship - Seeing the World Through the Eyes of Others*, in Griffith Law Review, Vol. 19, n. 3 (2010), pp. 375-402. Disponibile on-line all'indirizzo: http://www98.griffith.edu.au/dspace/bitstream/handle/10072/36644/67054_1.pdf?sequence=1;

Cohen J. L., *Globalization and Sovereignty - Rethinking Legality, Legitimacy and Constitutionalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2012;

Cohen J. L., *Rethinking Human Rights, Democracy, and Sovereignty in the Age of Globalization*, in Political Theory, Vol. 36, n. 4 (2008), pp. 578-606.

Cohen, J. L., *Whose sovereignty? Empire versus international law*, in Ethics and International Affairs, Vol. 18, n. 3 (2004), pp. 1-24;

Cover R. M., *The Supreme Court, 1982 Term - Foreword: Nomos and Narrative*, in Harvard Law Review, Vol. 97. n. 1 (1983), pp. 4-68. Il saggio è ora disponibile on-line anche sul sito della Yale Law School, (Yale Law School Legal Scholarship Repository), Faculty Scholarship Series - Paper 2705, all'indirizzo: http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/2705

Cover R. M., *Violence and the Word*, in Yale Law Journal, vol. 95, n. 8 (1986), pp. 1601-1629; ora anche in Cover R. M., *Violence and the Word* (1986). Faculty Scholarship Series Paper 2708. Disponibile on-line all'indirizzo: http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/2708;

Dallmayr F., *Cosmopolitanism - Moral and Political*, in Political Theory, Vol. 31, n. 3 (2003), pp. 421-442;

Dallmayr F., *Cosmopolitanism - In search of cosmos*, in Ethics & Global Politics, Vol. 5, n. 3 (2012), pp. 171–186.

Das V., *Cultural Rights and the Definition of Community*, in Mendelsohn O., Baxi U. (a cura di), *The Rights of Subordinated Peoples*, Oxford University Press, Delhi 1994, pp. 117-158;

Davies M., *Pluralism and Legal Philosophy*, in Northern Ireland Legal Quarterly, Vol. 57, (2006), pp. 577-596.

Davies M., *The Ethos of Pluralism*, in Sydney Law Review, Vol. 27, n. 1 (2005), pp. 87-112;

Davies M., *The Law Becomes Us - Rediscovering Judgment*, in Feminist Legal Studies, Vol. 20, n. 2 (2012), pp. 167-181;

Davoli C., *Seconde generazioni. Stranieri nel proprio paese*, in Rivista di Studi Politici, Anno XXV, n. 1 (2013), pp. 119-132;

De Jong S., *Intersectional Global Citizenship - Gendered and Racialized Renderings*. Disponibile on-line all'indirizzo: http://www.ecpg-barcelona.com/sites/default/files/Intersectional%20Global%20Citizenship%20ECPG.pdf;

Derrida J., *Limited Inc*, Northwestern University Press, Evanstone 1988;

Derrida J., *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, (trad. di Dooley M. - Hughes M.), Routledge, London 2001;

Doyle M., *The new interventionism*, in Pogge T. W. (a cura di), *Global Justice*, Basil Blackwell, Oxford-Cambridge 2001, pp. 219-242;

Dryzek J. S., *Transnational Democracy*, in Journal of Political Philosophy, Vol. 7, n. 1 (1999), pp. 30-51;

El-Geledi S., Bourhis R. Y., *Testing the impact of the Islamic veil on intergroup attitudes and host community acculturation orientations toward Arab Muslims*, in International Journal of Intercultural Relations, Vol. 36, n. 5 (2012), pp. 694-706;

Esty D.C., *Good Governance at the Supranational Scale - Globalizing Administrative Law*, in Yale Law School - Yale Law School Legal Scholarship Repository, Faculty Scholarship Series, (2006) Paper 428, pp. 1490-1562. Disponibile on-line all'indirizzo: http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/428;

Facchi A., *I diritti nell'Europa multiculturale. Pluralismo normativo e immigrazione*, Laterza, Roma-Bari 2001;

Facchi A., *I diritti umani di fronte al pluralismo normativo: riconoscimento ed effettività*, in Mancuso F., Preterossi G., Tucci A. (a cura di), *Le Metamorfosi del diritto. Studi in memoria di Alfonso Catania*, Mimesis, Udine 2013, pp. 325-335;

Facchi A., *Pratica dei diritti umani e pluralismo giuridico nella ricerca antropologica*, in Ragion Pratica, n. 43 (2014), pp. 557-569;

Ferrajoli L., *Diritti fondamentali*, Laterza, Roma-Bari 2001;

Ferrajoli L., *La sovranità nel mondo moderno*, Anabasi, Milano 1995;

Ferrarese M. R., *La governance tra politica e diritto*, Il Mulino, Bologna 2010.

Fine R., *Cosmopolitanism and Human Rights - Radicalism in a Global Age*, in Metaphilosophy, Vol. 40, n. 1 (2009), pp. 8-23;

Fine R., *Cosmopolitanism and Violence - Difficulties of Judgment*, in The British Journal of Sociology, Vol. 57, n. 1 (2006), pp. 49-67;

Fine R., *Cosmopolitanism*, Routledge-Taylor & Francis Group, London 2007;

Fine R., Smith W., *Jürgen Habermas's theory of cosmopolitanism*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 10, n. 4 (2003), pp. 469-487.

Fine R., Smith W., *Kantian Cosmopolitanism Today - John Rawls and Jürgen Habermas on Immanuel kant's "Foedus Pacificum"*, in King's Law Journal, Vol. 15, n. 1 (2004), pp. 5-22;

Fine R., *Taking the "Ism" Out of Cosmopolitanism - An Essay in Reconstruction*, in European Journal of Social Theory, Vol. 6, n. 4 (2003), pp. 451-470;

Fisher W. R., *Glimpses of Hope - Rhetorical and Dialogical Discourse Promoting Cosmopolitanism*, in Roberts K. G., Arnett R. C. (a cura di), *Communication Ethics - Between Cosmopolitanism and Provinciality*, Peter Lang Publishing, New York 2008, pp. 47-68;

Fornari E., *Linee di confine. Filosofia e postcolonialismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2011

Franceschet A., *Kant and Liberal Internationalism - Sovereignty, Justice and Global Reform*, Palgrave, London 2003;

Gaspard F., Khosrokhavar F., *Le Foulard et la République*, Découverte, Paris 1995;

Gibbs R., *Why Ethics? Signs of Responsibilities*, Princeton University Press, Princeton 2000;

Hannerz U., *Reflections on Varieties of Culturespeak*, in European Journal of Cultural Studies, Vol. 2 (1999), pp. 393-407;

Hannerz U., *Cosmopolitanism*, in Nugent D., Joan V. (a cura di), *Companion to the Anthropology of Politics*, Blackwells, Oxford 2004;

Hannerz U., *Cosmopolitans and Locals in World Culture*, in Featherstone M. (a cura di), *Global Culture*, Sage, London 1990; rivisto a ampliato è stato inserito in: Hannerz U. (a cura di), *Transnational connections: culture, people, places*, Routledge, London 1996, pp. 102-111;

Hannerz U., *Two faces of cosmopolitanism: culture and politics*, in Dinámicas Interculturales, n. 7 (2006), pp. 5-29;

Hare R. M., *Sorting out ethics*, Oxford University Press, Oxford-New York 1997; trad. it. (di Luciana Ceri), *Scegliere un'etica*, Il Mulino, Bologna 2006;

Hare R. M., *Sorting out ethics*, Oxford University Press, Oxford-New York 1997; trad. it., *Scegliere un'etica*, Il Mulino, Bologna 2006;

Held D., Archibugi D. (a cura di), *Cosmopolitan Democracy - An Agenda for a New World Order*, Polity Press-Blackwell Publishers, Cambridge 1995;

Held D., *Cosmopolitanism - Ideals and realities*, Polity Press, Cambridge 2010;

Held D., *Democracy and the Global Order: from the modern state to cosmopolitan governance*, Stanford University Press, Stanford 1995;

Held D., *Law of States, Law of Peoples - Three Models of Sovereignty*, in Legal Theory, Vol. 8, n. 2 (2002), pp. 1-44;

Held D., *Models Of Democracy* (III ed.), Polity Press, Cambridge-Malden 2006;

Hennette-Vauchez S., *Derrière la burqa, les rapports entre droit et laïcité: la subversion de l'Etat de droit?*, in Koussens D., Roy O. (a cura di), *Quand la burqa passe à l'Ouest*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2013;

Hennette-Vauchez S., *L'autre: l'étranger - La figure centrale du discours de «guerre juridique» dans le débat français sur la laïcité (2004-2013)*; trad. it. (di Rita Fulco), *L'Altra: la straniera - Figura retorica centrale delle "guerre giuridiche" nel dibattito francese sulla laicità (2004-2013)*, in Ragion Pratica, n. 41 (2013), pp. 471-490;

Hennette-Vauchez S., *La femme, la burqa et l'Etat*, in Revue Raison Publique (2010), consultabile on-line all'indirizzo: http://www.raison-publique.fr/article317.html#nb46;

Hollifield J. F., *The Emerging Migration State*, in International Migration Review, Vol. 38, n. 3 (2004), pp. 885-912;

Hollifield J. F., *The Liberal Paradox*, in Id. *Immigrants, markets and States - The political economy of postwar europe*, Harvard University Press, Cambridge 1992;

Ignatieff M., *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, Princeton 2001; trad. it. *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli Editore, Milano 2003;

Isin E. F., *Citizens Without Nations*, in Environment and Planning: Society and Space, Vol. 30, n. 1 (2012), pp. 450-467;

Isin E. F., *Citizenship After Orientalism - An Unfinished Project*, in Citizenship Studies, Vol. 16, n. 5-6 (2012), pp. 563-572;

Isin E. F., *Ottoman Waqfs as Acts of Citizenship*, in Ghazaleh P. (a cura di), *Held in trust: Waqf in the Muslim world*, American University Press, Cairo 2011, pp. 209-229;

Isin E. F., *Ripensare la cittadinanza al di là dello Stato-Nazione*, (Intervista di Pullano T.). L'intervista è disponibile on-line sul sito del "Transeuropa Journal" all'indirizzo: http://www.euroalter.com/IT/2012/ripensare-la-cittadinanza-al-di-la-dello-stato-nazione-intervista-a-engin-isin/;

Isin E. F., Turner B. S., *Citizenship, Cosmopolitanism and Human Rights*, in Elliott A. (a cura di), *The Routledge companion to social theory*, Routledge, London 2010, pp. 173-187;

Jones P., *Human Rights and Diverse Cultures - Continuity or Discontinuity*, in Critical Review of International Social and Political Philosophy - (Special Issue: *Human Rights and Global Diversity*), Vol. 3, n. 1 (2000), pp. 27-50;

Jones P., Simon C. (a cura di), *Human Rights and Global Diversity*, Frank Cass & Co. Ltd., London 2001;

Kaunonen L. (a cura di), *Cosmopolitanism and Transnationalism - Visions, Ethics and Practices*, in Collegium: Studies Across Disciplines in the Humanities and Social Sciences, Helsinki Collegium For Advanced Studies, Helsinki (2014), Vol. 15;

Kant I., *Zum Ewigen frieden*, 1795; (trad. it. di Bordiga R.) *Per la pace perpetua*, Feltrinelli Ed., Milano 2011 (18ª Edizione);

Kleingeld P., *Kant's cosmopolitan law - World citizenship for a global order*, in Kantian Review, Vol. 2, n. ... (1998), pp. 72-90;

Knox S. L., Davies C., *The Force of Meaning- Cultural Studies of Law*, in Cultural Studies, Vol. 27, n. 1 (2013), pp. 1-10;

Lauterpacht H., *International Law and Human Rights,* [The Garland Library of War and Peace], Garland, New York 1973;

Lenzi G., *Dopo la Libia, il Mali! I dilemmi dell'intervento umanitario*, in Rivista di Studi Politici, Anno XXV, n. 1 (2013), pp. 109-117;

Mancini S., Rosenfeld M., *Unveiling the limits of tolerance: comparing the treatment of majority and minority religious symbols in the public sphere*, in Zucca L., Ungureanu C. (a cura di), *Law, State and Religion in the New Europe - Debates and Dilemmas*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 160-191;

Mazower M., *The Strange Triumph of Human Rights*, in The Historical Journal, Vol. 47, n. 2 (2004), pp. 379-398;

McKinley M. A., *Conviviality, Cosmopolitan Citizenship, and Hospitality*, in Unbound: Harvard Journal of the Legal Left, Vol. 5, n. 55 (2009), pp. 55-87;

Means A. K., *The Rights of Others*, in European Journal of Political Theory, Vol. 6, n. 4 (2007), pp. 406-423. Il saggio è disponibile on-line all'indirizzo: http://dx.doi.org/10.1177/1474885107080647;

Michelman F. I., *Traces of Self-Government*, in Harvard Law Review, Vol. 100, n. 4 (1986), pp. 4-77;

Michelman F. I., *Law's Republic*, in Yale Law Journal, Vol. 97, n. 8 (1988), pp. 1493-1537;

Michelman F. I., *Higher law. On the legal theory of constitutional democracy*, 1995 (manoscritto non pubblicato);

Michelman F. I., *Parsing "A right to have rights"*, in Constellations, Vol. 3, n. 2 (1996), pp. 200-209;

Michelman F. I., *Can Constitutional Democrats Be Legal Positivists? Or Why Constitutionalism?*, in Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory, Vol. 2, n. 3 (1996), pp. 293-308;

Michelman F. I., *How can the people ever make the laws? A critique of deliberative democracy*, in Bohman J., Rehg W. (a cura di), *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, The Mit Press, Cambridge-London 1997, pp. 145-172;

Michelman F. I., *Morality, identity and 'Constitutional patriotism'*, in Denver University Law Review, Vol. 76 (1999), pp. 1009-1028;

Michelman F. I., *Justice as Fairness, Legitimacy and the Question of Judicial Review: a Comment*, in Fordham Law Review, Vol. 72, n. 5 (2004), pp. 1407-1420. Disponibile in formato PDF all'indirizzo: http://ir.lawnet.fordham.edu/flr/vol72/iss5/4;

Neuman G. L., *Human Rights and Constitutional Rights - Harmony and Dissonance*, in Stanford Law Review, Vol. 55, n. 5 (2003), pp. 1863-1901;

Neuman G. L., *Strangers to the Constitution - Immigrants, Borders, and Fundamental Law*, Princeton University Press, Princeton 1996;

Nussbaum M. C., *Frontiers of Justice - Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 2006; trad. it., *Le nuove frontiere della giustizia - Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Il Mulino, Bologna 2007;

Nussbaum M. C., *Kant and Cosmopolitanism*, in Bohman J., Lutz-Bachmann M. (a cura di), *Perpetual Peace - Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, The MIT Press, Cambridge 1997;

Nussbaum M. C., *Kant and Stoic Cosmopolitanism*, in Journal of Political Philosophy, Vol. 5, n. 1 (1997), pp. 1-25;

O'Neill O., *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2000;

Palombella G., *Dopo la certezza - Il diritto in equilibrio tra giustizia e democrazia*, Edizioni Dedalo, Bari 2006;

Parise E., *Democrazia, Europa, cosmopolitismo - Esercizi di lettura della globalizzazione*, Liguori Editore, Napoli 2008;

Pullano T., *La tribù dei cittadini - Una politica radicale dopo l'eclisse della Polis*, in "il Manifesto" del 4.11.2010;

Raffini L., *La democrazia in mutamento - Dallo Stato-nazione all'Europa*, Firenze University Press, Firenze 2010;

Ragazzoni D., *Tra culture e individui: liberalismi al bivio? Per una concezione multiculturale dei diritti umani attraverso Taylor, Kymlicka e Ignatieff*;
Disponibile on-line all'indirizzo: http://www.formazionepolitica.org/vedit/15/immagini/CFP08_Modulo_I_-_Ragazzoni.pdf;

Rappaport R., *Ritual and Religion in the Making of Humanitiy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; trad. it., *Rito e religione nella costruzione dell'umanità*, Edizioni Messaggero, Padova 2004;

Roberts K. G., *Dialogic Ethics, Cosmopolitanism, and Intercultural Communication - Globalization Matters*, in Roberts K. G., Arnett R. C. (a cura di), *Communication Ethics – Between Cosmopolitanism and Provinciality*, Peter Lang Publishing, New York 2008, pp. 89-104;

Rosenfeld M., Mancini S., *Sotto il velo della tolleranza - Un confronto tra il trattamento dei simboli religiosi di maggioranza e di minoranza nella sfera pubblica*, in Ragion Pratica, Vol. 39 (2012), pp. 421-452;

Rousseau J. J., *Il contratto sociale* (1762), Rizzoli, Milano 2005;

Sassen S., *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2006;

Searle J. L., *How Performatives Work*, in Idem (a cura di), *Consciousness and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 156-179;

Sen A. K., *Laicismo indiano* (a cura di Armando Massarenti), Feltrinelli, Milano 1998;

Shachar A., *On Citizenship and Multicultural Vulnerability*, in Political Theory, Vol. 28, n. 1 (2000), pp. 64-89;

Shachar A., *The Puzzle of Interlocking Power Hierarchies - Sharing the Pieces of Jurisdictional Authority*, in Harvard Civil Rights - Civil Liberties Law Review, Vol. 35, n. 2 (2000), pp. 387-426;

Smerilli A., *L'Islam in Bosnia-Erzegovina. Quale lezione per l'Europa?*, in Rivista di Studi Politici, Anno XXV, n. 1 (2013), pp. 83-108;

Smith W., *Cosmopolitan Citizenship - Virtue, Irony and Worldliness*, in European Journal of Social Theory, Vol. 10, n. 1 (2007), pp. 37-52;

Smith W., *Anticipating a Cosmopolitan Future - The Case of Humanitarian Military Intervention*, in International Politics, Vol. 44 (2007), pp. 72–89;

Smith W., Brassett J., *Deliberation and Global Governance - Liberal, Cosmopolitan, and Critical Perspectives*, in Ethics & International Affairs, Vol. 22, n. 1 (2008), pp. 69-92;

Sobré-Denton M., *The emergence of cosmopolitan group cultures and its implications for cultural transition: A case study of an international student support group*, in International Journal of Intercultural Relations, Vol. 35, n. 1 (2011), pp. 79-91;

Stiglitz J., *Il prezzo della disuguaglianza*, Einaudi, Torino 2013;

Taglioli A., *Il volto cosmopolita dell'Europa*, in Società *Mutamento* Politica, Vol. 1, n. 1 (2010), pp. 189-201;

Taglioli A., *La terra degli altri. Traiettorie sociologiche del cosmopolitismo*, Firenze University Press, Firenze 2010;

Tan K. -C., *Justice without Borders - Cosmopolitanism, nationalism and patriotism*, Cambridge University Press, Cambridge 2004;

Tan K. -C., *Toleration, Diversity and Global Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2000;

Tan K. -C., *Liberal Nationalism and Cosmopolitan Justice*, in Ethical Theory and Moral Practice, Vol. 5, n. 4 (2002), pp. 431-461;

Taraborrelli A., *Il cosmopolitismo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 2011;

Thomassen L., *The Politics of Iterability: Benhabib, the Hijab, and Democratic Iterations*, in Polity, Vol. 43, n. 1 (2011), pp. 128-149;

Todd S., *"The Other is not Elsewhere" - The Rights of Belonging and Cosmopolitan Education*. Il saggio è disponibile on-line all'indirizzo: http://www.philosophy-of-education.org/pdfs/Saturday/Todd.pdf;

Todd S., *Ambiguities Of Cosmopolitanism - Difference, Gender And The Right To Education*, in Philosophy and Education, Vol. 16 (2007), pp. 65-82;

Touraine A., *Il pensiero altro*, Armando Editore, Roma 2009;

Van den Anker C., *Human Rights in Iran - The Ethnography of 'Others' and Global Political Theory*, in Journal of International Political Theory, Vol. 4, n. 2 (2008), pp. 265-282;

Van den Anker C., *Transnationalism and Cosmopolitanism - Towards Global Citizenship?*, in Journal of International Political Theory, Vol. 6, n. 1 (2010), pp. 73-94;

Varano V., Barsotti V., *La tradizione giuridica occidentale - Testo e materiali per un confronto civil law common law*, Giappichelli Editore, Torino 2014 (5^ Ed.);

Vecchi B. (a cura di), *Zygmunt Bauman - Intervista sull'identità*, Laterza, Roma-Bari 2009;

Vertovec S., Cohen R. (a cura di), *Conceiving Cosmopolitanism - Theory, Context, and Practice*, Oxford University Press, Oxford 2002;

Wahlström N., *A Communicative Understanding of Educational Cosmopolitanism*, (Paper presented at the NERA conference, 8-10 March 2012);

Wahlström N., *Creating Cosmopolitan Meaning Through Conversation*, (Paper presented at the symposium Cosmopolitanism and Cultural Creativity, AERA, Vancouver, Canada, 13-17 april 2012);

Wahlström N., *Educational Cosmopolitanism - Making Meaning Through Reflective Conversations*, (Paper presented at the symposium Cosmopolitanism, *Communication and Citizenship Education*, The International Relations Committee, AERA, Vancouver, Canada, 13-17 april 2012);

Wahlström N., *Educational Cosmopolitanism as Reflective Conversations*, (Colloquium: *Deliberation and Reflective Conversation in Educational Settings*, College of Columbia University, April, 2011);

Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953; trad. ingl. (a cura di Anscombe G. E. M. e Rhees R.), *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1953; trad. it. (a cura di Piovesan R. e Trinchero M.), *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, (2^ ed. 1999).

IV - Capitolo

[Multiculturalismo, riconoscimento e minoranze linguistiche in Canada, *global resource dividend*, risorse internazionali, rapporto tra cosmopolitismo e giustizia globale, redistribuzione delle risorse, giustizia internazionale]

Ackermann B., *Social justice in the liberal state*, Yale University Press, New Haven-London 1980;

Ahonen P., *Ethnonationalism in European East-west Borderlands - "Weltanschauungen" in the European Union and Central and Eastern Europe*, in Religion, State & Society, Vol. 35, n. 1 (2007), pp. 4-41;

Appiah K. A., *Culture Crosses Boundaries*, 2^ parte dell'intervista di Nina zu Fürstenberg per Reset-DoC su www.resetdoc.org nella sezione "Dialogues on Civilizations";

Appiah K. A., *Identity as a choice*, 1^ parte dell'intervista di Nina zu Fürstenberg per Reset-DoC su www.resetdoc.org nella sezione "Dialogues on Civilizations";

Attfield R., *The Ethics of Environmental Concern*, (2^ ed.) The University of Georgia Press, Athens 1991;

Bailey G. A., Sturtevant W. C. (a cura di), *Indians in Contemporary Society*, Smithsonian Institution, Washington 2008;

Baldassarri E., *Canada e Québec - Identità nazionale e condivisione culturale 1947-1969*, Viella, Roma 2009;

Barlaam R., *Numeri da sbarco*, in Nigrizia, (Novembre) 2013, pp. 46-48;

Barry B., *Circumstances of Justice and Future Generations*, in Sikora R. I., Barry B. (a cura di), *Obligations to Future Generations*, Temple University, Philadelphia 1978;

Barry B., *Humanity and justice in global perspective*, in Goodin R. E., Pettit P. (a cura di), *Contemporary Political Philosophy - An Anthology*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Victoria 2006, pp. 722-736;

Barry B., *International Society from a Cosmopolitan Perspective*, in Mapel D., Nardin T. (a cura di), *International Society - Diverse Ethical Perspectives*, Princeton University Press, Princeton 1998, pp. 144-163;

Barry B., *Justice Between Generations*, in Hacker P. M. S., Raz J. (a cura di), *Law, Morality and Society*, Clarendon Press, Oxford 1977;

Barry B., *The Liberal Theory of Justice - A critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*, Clarendon Press, Oxford 1973;

Barry B., *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley 1989; trad. it. *Teorie della giustizia*, Il Saggiatore, Milano 1996;

Bartholini I., *Il consenso per intersezione fra globale e locale: l'identità politica e gli stati plurietnici*, in Studi di Sociologia, Vol. XL, n. 3 (2002), pp. 249-265;

Bar-Tura A., *Economic Policy and World Organization*, in Perspectives on Global Development and Technology, Vol. 10, n. 1 (2011), pp. 194-212;

Bashir B., *Reconciling historical injustices – Deliberative democracy and the politics of reconciliation*, in Res Publica, Vol. 18, n. 2 (2012), pp. 127-143;

Bauböck R., *Towards a Political Theory of Migrant Transnationalism*, in International Migration Review, Vol. 37, n. 3 (2003), pp. 700-723;

Bauman Z., *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2001;

Behiels M. D., *The Meech Lake Primer* - Conflicting views of the *1987 Constitutional Accord*, University of Ottawa Press, Ottawa 1989;

Belvisi F., *A proposito del riconoscimento delle istanze culturali che provengono dalle minoranze*, in Ragion Pratica, Vol. 40 (2013), pp. 115-127;

Belvisi F., *Dignità umana e diritti fondamentali: una questione di riconoscimento*, in Casadei T. (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli Editore, Torino 2012, pp. 72-89;

Bendini R., *L'Unione Europea e l'Organizzazione Mondiale del Commercio*, 2013, p. 1; disponibile on-line all'indirizzo: http://www.europarl.europa.eu/ftu/pdf/it/FTU_6.2.2.pdf;

Berlin I., *The Crooked Timber of Humanity - Chapters in the History of Ideas*, Fontana Press, Waukegan 1991; trad. it. *Il legno storto dell'umanità - Capitoli della storia delle idee*, Adelphi, Milano 1994;

Berry J. W., *Research on Multiculturalism in Canada*, International Journal of Intercultural Relations, Vol. 37, n. 6 (2013), pp. 663-675;

Bhagwati J. N., *Elogio della globalizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2005;

Biles J., Burstein M., Frideres J. (a cura di), *Immigration and Integration in Canada in the Twenty-First Century*, Queen's University School of Policy Studies Series, Kingston 2008;

Bouchard G. M., Taylor C., *Building the Future - A Time for Reconciliation* (Report), Commission de Consultation sur les Pratiques d'Accommodement Reliées aux Différences Culturelles, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Gouvernement du Québec 2008;

Brock G., *Taxation and Global Justice - Closing the Gap Between Theory and Practice*, in Journal of Social Philosophy, Vol. 39, n. 2 (2008), pp. 161-184;

Brooks T., *Punishing States That Cause Global Poverty*, in William Mitchell Law Review, Vol. 33, n. 2 (2007), pp. 519-532;

Buchanan A., *Rawls's Law of Peoples - Rules for a Vanished Westphalian World*, in Ethics, Vol. 110, n. 4 (2000), pp. 697-721;

Buchanan A., *The Ethics of Revolution and its Implications for the Ethics of Intervention*, in Philosophy & Public Affairs, Vol. 41, n. 4 (2013), pp. 291-323;

Cabrera L., *The cosmopolitan imperative - Global justice through accountable integration*, in The Journal of Ethics, Vol. 9, n. 1-2 (2005), pp. 171-199;

Cacciari M., Canfora L., Ravasi G., Zagrebelsky G., *La legge sovrana - Nomos Basileus*, BUR, Milano 2006;

Caney S., *Global distributive justice and the state*, in Banai A., Ronzoni M., Schemmel C. (a cura di), *Social Justice, Global Dynamics - Theoretical and empirical perspectives*, Routledge, New York 2011, pp. 3-25;

Casalini B., Cini L. (a cura di), *Giustizia, uguaglianza e differenza - Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze 2012;

Casalini B., *John Rawls*, in Eadem, Cini L. (a cura di), *Giustizia, uguaglianza e differenza - Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze 2012, pp. 23-41;

Cassese A., Alston P., *Ripensare i diritti umani nel XXI secolo*, Ega Editore, Torino 2003;

Cassese A., *Diritto internazionale*, Il Mulino, Bologna 2005;

Cassese A., *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza Ed., Roma-Bari 1999;

Cassese A., *I diritti umani oggi*, Laterza Ed., Roma-Bari 2005;

Cassese A., *International Law*, (seconda ed. integralmente rivista), Oxford University Press, Oxford 2004;

Cassese A., *Self-Determination of peoples. A legal reappraisal*, Cambridge University Press, Cambridge 1995;

Cesarano F., *Gli accordi di Bretton Woods*, Laterza, Roma-Bari 2001;

Chakrabarty D., *In the name of politics - sovereignty, democracy and the multitude in India*, in Karagiannis N., Wagner P. (a cura di), *Varieties of world-making – Beyond globalization*, Liverpool University Press, Liverpool 2007, pp. 111-132;

Chatterjee D. K. (a cura di), *Encyclopedia of Global Justice*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2011;

Clifford J., Marcus G. E. (a cura di), *Writing Culture - The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1986; trad. it., *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, Meltemi, Roma, 2005 (1^ Ed. 1997);

Coco G., *La legge delle conseguenze non previste*; disponibile on-line all'indirizzo: http://www.leoniblog.it/2012/05/21/la-legge-delle-conseguenze-non-previste-di-gerardo-coco/;

Cohen A., *A Deal Undone - The Making and Breaking of the Meech Lake Accord*, Douglas & McIntyre, Vancouver 1990;

Cooke C. (a cura di), *Constitutional Predicament - Canada after the Referendum of 1992*, McGill-Queen's University Press, Montreal-Kingston 1994;

Cooke M., *Authenticity and Autonomy: Taylor, Habermas and the Politics of Recognition*, in Political Theory, Vol. 25, n. 2 (1997), pp. 258-288;

Corradetti C. (a cura di), *Philosophical dimensions of human rights - Some contemporary views*, Springer, Heidelberg-London-New York 2012;

Corrado M. L., *Egalitarianism and the Problem of Tort Liability*, in Noûs, Vol. 35, n. 1 (2001), pp. 388-419;

Crawford J., Koskenniemi M. (a cura di), *The Cambridge Companion to International Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2012;

Cuccu M. (a cura di), *Intervista a Martha C. Nussbaum*, in Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, Vol. LXXXVIII, n. 1 (2011), pp. 99-110;

D'Aloia A. (a cura di), *Diritti e Costituzione*, Giuffrè, Milano 2003;

Dagger R., *A republican-liberal's perspective*, in The Responsive Community, Volume 11, n. 3 (2001), pp. 90-92;

Darrel Moellendorf, *Global inequality and injustice*, in Journal of International Development (Special Issue - Mapping Global Inequalities), Vol. 21, n. 8 (2009), pp. 1125-1136 (IMP-MO)

Davion V., Wolf C. (a cura di), *The idea of a political liberalism – Essays on Rawls*, Rowman & Littlefield Publishers, Boston 2000;

De Simone A., Accarino B. (a cura di), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi Editore, Perugia 2007;

Deveaux M., *Conflicting equalities? Cultural group rights and sex equality*, in Political Studies, Vol. 48, n. 3 (2000), pp. 522-539;

Donati P. P., *Oltre il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2008;

Dotoli G. (a cura di), *Scrivere e pensare il Canada*, Atti del Seminario Internazionale di Studi Canadesi, Monopoli (BA), 14-15 ottobre 2002, Schena Editore, Fasano 2003;

Dworkin R., *Liberalism, in Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 1978;

Dworkin R., *Taking rights seriously*, Harvard University Press, Cambridge 1977; trad. it., *I diritti presi sul serio*, Il Mulino, Bologna 2010;

Ertler K-D., Löschnigg M. (a cura di), *Cultural constructions of migration in Canada (Constructions culturelles de la migration au Canada*, (Atti del Convegno Internazionale - Graz, 13-16 dicembre 2007), Peter Lang, Frankfurt am Main 2011;

Estévez A., *Human Rights, Migration, and Social Conflict - Toward a Decolonized Global Justice*, Palgrave MacMillan, New York 2012; (particolarmente interessante, nel Cap. VI, il § *Liberal theories of global justice: a critical discussion*, sul rapporto tra Seyla Benhabib e Thomas Pogge, pp. 153-171);

Falcicchio G., *Dinamiche multiculturali. Il caso Canada*, Guerini, Milano 2002;

Ferraro A., *D'autres histoires, une autre Histoire: les écritures venues d'ailleurs au Québec*", in Ertler K-D., Löschnigg M. (a cura di), *Canada 2000: Identity and Transformation – (Identité et transformation: Le Canada vu à partir de l'Europe centrale)*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2000, pp. 141-148;

Ferraro A., *Passaggi americani. Dall'Italia al Québec*, in Ciani Sforza D. (a cura di), *Quale America? Soglie e culture di un continente*, Mazzanti, Venezia 2007, pp. 179-188;

Fistetti F., *Giustizia sociale, giustizia globale e obbligo del dono*, in De Simone A., Accarino B. (a cura di), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi Editore, Perugia 2007, pp. 561-608; disponibile on-line all'indirizzo: http://www.journaldumauss.net/spip.php?article159;

Fitzi G., *Comunità e società nella crisi di legittimazione dello Stato nazionale*, in De Simone A., Accarino B. (a cura di), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi Editore, Perugia 2007, pp. 133-157;

Forst R., *Justice, Morality and Power in the Global Context*, in Follesdal A., Pogge T. W. (a cura di), *Real World Justice*, Springer, Dordrecht 2005, pp. 27-36;

Forst R., *Towards a Critical Theory of Transnational Justice*, in Pogge T. W. (a cura di), *Global Justice*, Blackwell Publishers, Oxford 2001, pp. 169-187;

Fraser N., *Democratic Justice in a Globalizing Age - The Matizing the Problem of the Frame*, in Karagiannis N., Wagner P. (a cura di), *Varieties of world-making – Beyond globalization*, Liverpool University Press, Liverpool 2007, pp. 193-215;

Freeman S., *The Law of Peoples, social cooperation, human rights and distributive justice*, in Social Philosophy and Policy, Vol. 23, n. 1 (2006), pp. 29-68;

Frideres J. S., *Native Peoples in Canada - Contemporary conflicts*, Prentice Hall, Scarborough 1993;

Gadamer H. G., *Wahrheit und methode*, Mohr, Tübingen 1975; trad. it. (a cura di Gianni Vattimo), *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983 (2^ Ed.);

Gautney H. D., Smith N., Dahbour O., Dawson A., *Democracy, States, and the Struggle for Global Justice*, Taylor & Francis, Oxford- New York 2009;

Giddens A., *Il Mondo che cambia - Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Il Mulino, Bologna 2000;

Goldoni M., McCorckindale C. (a cura di), *Hannah Arendt and the law*, Hart, Oxford 2012;

Goodin R. E., Pettit P. (a cura di), *A companion to contemporary political philosophy*, Blackwell, Oxford 2007 - 2^ ed., (1^ Ed., 1995);

Goodin R. E., Pettit P. (a cura di), *Contemporary Political Philosophy - An Anthology*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Victoria 2006 - 2^ ed., (1^ ed., 1997);

Gould C. C., *Coercion, Care and Corporations - Omissions and Commissions in Thomas Pogge's Political Philosophy*, in Journal of Global Ethics, Vol. 3, n. 3 (2007), pp. 381-393;

Greblo E., *Modelli di multiculturalismo*, in Esercizi Filosofici, n. 4 (2009), pp. 154-171;

Guerzoni D., *Diritti umani e povertà: intorno alle tesi di Thomas Pogge*, in Casadei T. (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli Editore, Torino 2012, pp. 164-186;

Hardin R., *One for All - The logic of group conflict*, Princeton University Press, Princeton 1995;

Hayden P., *John Rawls towards a just world order*, University of Wales Press, Cardiff 2002;

Hayfa T., *The Idea of Public Justification in Rawls's Law of Peoples*, in Res Publica, Vol. 10, n. 3 (2004), pp. 233-246;

Held D., *Cosmopolitanism - Globalisation Tamed?*, in Review of International Studies, Vol. 29, n. 4 (2003), pp. 465-480;

Henderson A., *Hierarchies of Belonging - National Identity and Political Culture in Scotland and Quebec*, McGill-Queen's University Press, Montreal-Kingston 2007;

Henry B., Pirni A., *La via identitaria al multiculturalismo - Charles Taylor e oltre*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; anche in Studi Emigrazione, n. 173 (2009), pp. 69-84;

Heyd D., *A Value or an Obligation? Rawls on Justice to Future Generations*, in Gosseries A., Meyer L. H. (a cura di), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 168-189; disponibile on-line all'indirizzo: http://pluto.huji.ac.il/~msheyd/files/Rawls_Justice.pdf;

Hobsbawm E., *The Future of the State*, in Development and Change, Vol. 27, n. 2 (1996), pp. 267-278;

Honig B., *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, Cornell 1993;

Hubin D. C., *Justice and Future Generations*, in Philosophy & Public Affairs, Vol. 6, n. 1 (1976), pp. 70-83;

Itzcovich G., *Migrazioni e sovranità – Alcune osservazioni su concetto, fonti e storia del diritto di migrare*, in Ragion Pratica, n. 41 (2013), pp. 433-450;

Jackson K. T., *Global Distributive Justice and the Corporate Duty to Aid*, in Journal of Business Ethics, Vol. 12, n. 7 (1993), pp. 547-551; trad. it. *La filantropia delle società e la giustizia internazionale* (a cura di Giovanni Debei); disponibile on-line all'indirizzo: http://www.arsinterpretandi.it/upload/95/att_jackson.pdf;

Kant I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Johann Friedrich Hartknoch, Riga 1785; trad. it. (a cura di Pietro Chiodi), *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1990 (3^ Ed.);

Kant I., *La metafisica dei costumi*, Laterza Ed., Roma-Bari 1973;

Kattan N., *Définitions de la culture d'après les mémoires soumis à la commission par Joyce Yedid*, in CRLG, Fonds Commission B&B, Série 133, n. 1-4 (19 Avril 1966);

Kattan N., *Entretien avec Naïm Kattan*, (di Angela Liguori), in Rivista di Studi Canadesi, Vol. 19 (2006), pp. 181-182;

Kozakaï T., *L'étranger, l'identité – Essai sur l'intégration culturelle*, Editions Payot & Rivages, Paris 2000; trad. it., *Lo straniero, l'identità – Saggio sull'integrazione culturale*, Borla, Roma 2002;

Krosenbrink-Gelissen L. E., Frideres J. S., *Aboriginal peoples in Canada - Contemporary conflicts*, Prentice Hall, Scarborough 1998 (5^ Ed);

Krosenbrink-Gelissen L. E., *Sexual equality as an aboriginal right: the Native Women's Association of Canada and the Constitutional Process on aboriginal matters, 1982-1987*, Verlag Breitenback, Saarbrücken 1991;

Krosenbrink-Gelissen L. E., *The Canadian Constitution, the Charter and Aboriginal women's right - Conflicts and dilemmas*, in International Journal of Canadian Studies, n. 7-8 Spring-Fall (1993), pp. 207-224;

Krugman P., Wells R., Graddy K., *Economics - European Edition*, Worth Publishers, New York 2007;

Kuokkanen R., *Self-determination and indigenous women's rights at the intersection of international human rights*, in Human Rights Quarterly, Vol. 34 (2012), pp. 225-250;

Kuper A., *Rawlsian Global Justice - Beyond 'The Law of Peoples' to a Cosmopolitan Law of Persons*, in Political Theory, Vol. 28, n. 5 (2000), pp. 640-674;

Kymlicka W., *Liberal theories of multiculturalism*, in Meyer L., Paulson S., Pogge T. (a cura di), *Rights, Culture and the Law*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 229-250; trad. it. *Le teorie liberali del multiculturalismo*, in Post-filosofie, Vol. 2, n. 3 (2006), pp. 51-76;

Macedo S., *What Self-Governing Peoples Owe to One Another: Universalism, Diversity, and the Law of Peoples*, in Fordham Law Review, Vol. 72, n. 5 (2004), pp. 1721-1738;

Maclure J., Taylor C., *Laïcité et liberté de conscience*, Les Éditions du Boréal, Montréal 2010; trad. it. (a cura di Federica Giardini), *La scommessa del laico*, Laterza, Roma-Bari 2013;

Maffettone S., *Rawls - An introduction*, Polity Press, Malden-Cambridge 2010;

Maltais A., *Global Warming and the Cosmopolitan Political Conception of Justice*, in Environmental Politics, Vol. 17, n. 4 (2008), pp. 592-609;

Mangione J., Morreale B., *La storia. Cinque secoli di esperienza italo-americana*, SEI, Torino 1996.

Martin R., Reidy D. A. (a cura di), *Rawls's Law of Peoples - A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishers, Oxford-Cambridge 2006;

Mathis K. (a cura di), *Efficiency, sustainability and justice to future generations*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2011;

McRoberts K., Monahan P. (a cura di), *The Charlottetown Accord - The Referendum and the Future of Canada*, University of Toronto Press, Toronto 1993;

Mead G. H., *Mind, Self & Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1934; trad. it., *Mente, sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Editrice Universitaria Giunti-Barbèra, Firenze 1966;

Menke C., *The "aporias of human rights" and the "one human right": regarding the coherence of Hannah Arendt's argument*, in Social Research Paper, Vol. 74, n. 3 (2007), pp. 739-762;

Miller D., *The Limits of Cosmopolitan Justice*, in Mapel D. R., Nardin T. (a cura di), *International Society - Diverse ethical perspectives*, Princeton University Press, Princeton 1999, pp. 164-182;

Mindus P., *Cittadinanza, identità e il sovrano potere di escludere*, in Ragion Pratica, n. 39 (2012), pp. 477-491;

Mordacci R., *Charles Taylor: l'identità moderna fra genealogia e normatività*, in Vigna C. (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003;

Nanz P., *Europolis - Constitutional patriotism beyond the Nation State*, Manchester University Press, Manchester-New York 2006, trad. it. *Europolis - Un'idea controcorrente di integrazione politica*, Feltrinelli, Milano 2009;

Nardin T. (a cura di), *International Society - Diverse ethical perspectives*, Princeton University Press, Princeton 1999, pp. 144-163;

Nicolini M., *L'influenza del fattore etnico-linguistico sull'organizzazione territoriale del potere politico. Lo Stato regionale asimmetrico*, in Pföstl E. (a cura di), *Regionalismi ed integrazione europea*, Istituto di Studi Politici "S. Pio V", Roma 2005;

Nussbaum M., *Frontiers of Justice - Disability, nationality, species membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 2006; trad. it. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Il Mulino, Bologna 2007;

Palici Di Suni Prat E., *Il diritto all'insegnamento del francese in Canada* (nota a "Corte Suprema del Canada - Sentenza 4 novembre 1999/13 gennaio 2000, Arsenault-Cameron v. Prince Edward Island"), in Diritto Pubblico Comparato ed Europeo, Vol. 2 (2000), pp. 554-557;

Palici di Suni Prat E., *Intorno alle minoranze*, Giappichelli, Torino 2002;

Palici Di Suni Prat E., *Multiculturalismo e parità tra uomo e donna in Canda*, in Ceccherini E. (a cura di), *A trent'anni dalla* Patriation *canadese - Riflessioni della dottrina italiana*, Genova University Press, Genova 2013, pp. 178 e ss.;

Pariotti E., *Individuo, comunità, diritti tra liberalismo, comunitarismo ed ermeneutica*, Giappichelli Editore, Torino 1997;

Pickus N. M. J. (a cura di), *Immigration and Citizenship in the Twenty-first Century*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham-Oxford, 1998;

Pickus N. M. J., *Citizenship and commitment*, in The Responsive Community, Volume 11, n. 3 (2001), pp. 93-95;

Piergigli V., *I diritti linguistici nell'educazione - Il contributo della Corte Suprema canadese alla tutela della francofonia minoritaria*, in Gambino S. (a cura di), *La protezione dei diritti fondamentali - Europa e Canada a confronto*, Giuffrè, Milano 2004, pp. 141-160;

Piergigli V., *I diritti linguistici nella giurisprudenza della Corte suprema - Oscillazioni interpretative e linee di tendenza*, in Rolla G. (a cura di), *L'apporto della Corte suprema alla determinazione dei caratteri dell'ordinamento costituzionale canadese*, Giuffrè, Milano 2008;

Piergigli V., *Le minoranze linguistiche anglofona e francofona nelle province canadesi - Aspetti problematici*, in Dotoli G. (a cura di), *Il Canada del nuovo secolo - Gli archivi della memoria*, (Atti del Convegno Internazionale, Monopoli 30 maggio - 3 giugno 2001), Fasano 2002, pp. 863-875;

Piergigli V., *Le minoranze linguistiche nell'ordinamento italiano: recenti sviluppi normativi*, in Plurilinguismo - Contatti di Lingue e Culture, n. 9 (2002), pp. 43-63; successivamente in: D'Aloia A. (a cura di), *Diritti e Costituzione*, Giuffré, Milano 2003, pp. 3-31;

Piergigli V., *Minoranza anglofona in Québec versus minoranze francofone del Rest of Canada - Il federalismo canadese*, in Amministrare, Vol. 1-2, (2002), pp. 229-245;

Piergigli V., *Minoranze linguistiche (Diritto costituzionale comparato)*, "Voce", in Enciclopedia Giuridica Treccani, vol. XX, Roma 2005, pp. 1-18;

Piergigli V., *Politiche per l'immigrazione degli stranieri nell'ordinamento canadese*, in Ceccherini E. (a cura di), *A trent'anni dalla Patriation canadese - Riflessioni della dottrina italiana*, Genova University Press , Genova 2013;

Piergigli V., *Sistema educativo pubblico e tutela delle minoranze francofone in Canada - Spunti per un cauto ottimismo*, in Diritto Pubblico Comparato ed Europeo, Vol. 2 (2002), pp. 613–632;

Pierik R., Werner W., *Cosmopolitism, Global Justice and International Law*, in The Leiden Journal of International Law, Vol. 18, n. 4 (2005), pp. 679-684;

Pirni A., *Charles Taylor - Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Lecce, Milella, 2002;

Pirni A., *La globalizzazione della differenza, tra etiche e diritti*, in De Simone A., Accarino B. (a cura di), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi Editore, Perugia 2007, pp. 609-646;

Pirni A., *Riconoscimento, misconoscimento, multiculturalismo: la prospettiva di Charles Taylor*, in Henry B., Pirni A., *Riconoscimento e misconoscimento nella sfera multiculturale: Charles Taylor e oltre*, in "Post Filosofie", Vol. 1, n. 2 (2006), pp. 93-109;

Reidy D. A., *A Just Global Economy - In Defense of Rawls*, in Journal of Ethics, Vol. 11, n. 2 (2007), pp. 193-236;

Richards D. A. J., *International Distributive Justice*, in Pennock R. J., Chapman J. W. (a cura di), *Ethics, Economics, and the Law*, New York University Press, New York 1982, pp. ..., (apparso per la prima volta in Nomos, Vol. 24, 1982);

Ricoeur P., *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris 2004; trad. it. (a cura di Fabio Polidori), *Percorsi del riconoscimento - Tre studi*, Raffaello Cortina, Milano 2005;

Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990; trad. it. (a cura di Daniella Iannotta), *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993;

Rigstad M., *Republicanism and Geopolitical Domination*, in Journal of Political Power, Vol. 4, n. 2 (2011), pp. 279-300;

Rizzardi A., Dotoli G. (a cura di), *Il Canada e le culture della globalizzazione*, Schena Editore, Fasano 2001;

Robert A., *Nationalism, Patriotism, and Cosmopolitanism in an Age of Globalization*, in Journal of Ethics, Vol. 13, n. 4 (2009), pp. 365-381;

Rosenfeld M., Mancini S. (a cura di), *Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival*, Oxford University Press, Oxford 2013;

Sandel M., *Democracy's discontent - America in search of a public philosophy*, Belknap Press, Cambridge 1996;

Santurri E. N., *Global Justice After the Fall Christian Realism and the "Law of Peoples"*, in Journal of Religious Ethics, Vol. 33, n. 4 (2005), pp. 783-814;

Sen A. K., *Reason before identity - Money, values, identity*, Oxford University Press, Oxford 1999; trad. it., *La ricchezza della ragione - Denaro, valori, identità*, Il Mulino, Bologna 2000;

Sen A., *Development as Freedom*, Knopf, New York 1999;

Shapiro I., *Democratic Justice*, Yale University Press, New Haven 1999;

Sidgwick H., *The Elements of Politics*, (1891), 4^ Ed., Macmillan, London 1919;

Stiglitz J. E., Dasgupta P., *Differential Taxation, Public Goods, and Economic Efficiency*, The Review of Economic Studies, Vol. 38 (1971), pp. 151-174;

Stiglitz J. E., *Globalizzazione*, Donzelli Editore, Roma 2011;

Stiglitz J. E., *In un mondo imperfetto - Stato, mercato e democrazia nell'era della globalizzazione*, Donzelli Editore, Roma 2001;

Stiglitz J. E., *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino 2006;

Stiglitz J. E., *La globalizzazione che funziona*, Einaudi, Torino 2007;

Stiglitz J. E., Lau L. J., Sheshinski E., *Efficiency in the optimum supply of public goods*, in Econometrica, Vol. 46 (1978), pp. 269-284;

Stoian V., *Global or National Justice? An Analysis of Pogge's and Buchanan's Reply to Rawls's* Law of Peoples, in Public Reason, Vol. 4, n. 1-2 (2012), pp. 139-147;

Tan K. -C., *Toleration, diversity and global justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2000;

Tan K. -C., *Toleration, diversity and global justice*, The Pennsylvania State University Press, University Park-Pennsylvania 2000;

Tan K. -C., *Liberal Nationalism and Cosmopolitan Justice*, in Ethical Theory and Moral Practice, Vol 5, n. 4 (2002), pp. 431-461;

Tan K. -C., *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*, Cambridge University Press, Cambridge 2004;

Tan K. -C., *Cosmopolitan impartiality and patriotic partiality*, in Canadian Journal of Philosophy, supplemento al Vol. 31 (2005), pp. 165-192;

Tani I., *Lingua, linguaggio, discorso nel dibattito su cultura e cittadinanza*, in Paradigmi, Vol. XXXI, n. 1 (2013), pp. 61-90;

Taylor C., Habermas J., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli Editore, Milano 1998 (2008, 2^ Ed.);

Urbinati N., *Rawls, Dworkin, Walzer e il neo-comunitarismo*, in Pasquino G. (a cura di), *Il pensiero politico - Idee, teorie, dottrine*, Vol. III, Tomo II - *Ottocento e Novecento*, UTET, Torino 1999, pp. 537-556;

Van Parijs P., *International Distributive Justice*, in Pogge T., Goodin R. E., Pettit P. (a cura di), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, Oxford 2007, (Vol. II), pp. 638-652;

Veca S., *La filosofia politica*, Laterza Ed., Roma-Bari 1998;

Venturini G., *L'Organizzazione Mondiale del Commercio*, Giuffrè, Milano 2005;

Viola F., *Philosophical problems concerning international justice - On John Rawls' The law of peoples*, in Ars interpretandi - Jahrbuch für juristische Hermeneutik, Vol. 6 (2001), pp. 113-150. Disponibile on-line all'indirizzo: http://www.unipa.it/viola/Rawls_Law_of_Peoples.pdf;

Waldron J., *What is Cosmopolitan?*, in The Journal of Political Philosophy, Vol. 8, n. 2 (2000), pp. 227-243;

Walzer M., *Spheres of Justice*, Basic Books, New York 1983, trad. it., *Sfere di giustizia*, Laterza, Roma-Bari 2008;

Wenar L., *Contractualism and Global Economic Justice*, in Metaphilosophy, (Special issue on global justice), Vol. 32, n. 1-2 (2001), pp. 79-94; [Ristampato in: Pogge T. W. (a cura di), *Global justice*, Blackwell Publishers, Oxford-Cambridge 2002, pp. 76-90];

Wenar L., *Why Rawls is Not a Cosmopolitan Egalitarian*, in Martin R., Reidy D. A. (a cura di), *Rawls's Law of Peoples - A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishers, Oxford-Cambridge 2006, pp. 95-113;

Wieviorka M. (a cura di), *L'avenir de l'islam en France et en Europe* (Les Entretiens d'Auxerre), Balland, Paris 2003;

Wieviorka M. (a cura di, con Baubérot J.), *De la séparation des Eglises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité* (Les entretiens d'Auxerre), l'Aube, La Tour d'Aigues 2005;

Wieviorka M., *La Démocratie à l'épreuve - Nationalisme, populisme, ethnicité*, La Découverte, Paris 1993;

Wieviorka M., *La différence - Identités culturelles: enjeux, débats et politiques*, Balland, Paris 2001;

Wieviorka M., *Laïcité et démocratie*, Seuil, Paris 1995;

Wieviorka M., Ohana J., *La différence culturelle. Une reformulation des débats*, Balland, Paris 2001; trad. it. *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*, Laterza, Roma-Bari 2002;

Wilkes R., *A systematic approach to studying indigenous politics: band-level mobilization in Canada: 1981-2000*, in The Social Science Journal, Vol. 41 (2004), 447-457;

Wilkes R., *The Protest Actions of Indigenous Peoples - A Canadian-U.S. Comparison of Social Movement Emergence*, in American Behavioral Scientist, Vol. 50, n. 4 (2006), pp. 510-525;

Williams H. L., *On Rawls, development and global justice - The freedom of peoples*, Palgrave Macmillan, New York 2011;

Wolin S. S., *Fugitive Democracy*, in Benhabib S., (a cura di), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 31-45;

Woods K., *Civic and Cosmopolitan Friendship*, in Res Publica, Vol. 19, n. 1 (2013), pp. 81-94;

Yunus M., *Vers un monde sans pauvreté*, Éditions Jean-Claude Lattès, Paris 1997; trad. it (E. Dornetti), *Il banchiere dei poveri*, Feltrinelli, Milano 2008;

Zagrebelsky G., *Il diritto mite*, Einaudi, Torino 1992;

Zagrebelsky G., *Intorno alla legge*, Laterza Ed., Roma-Bari 2009;

Quotidiano Indipendente On-Line "Lettera 43" (2 marzo 2012), *TAV, opera spacca Val di Susa - Favorevoli e contrari alla Torino-Lione*, disponibile on-line all'indirizzo: http://www.lettera43.it/attualita/42081/tav-opera-spacca-val-susa.htm;

"Il Cambiamento: dal virtuale al reale", *Speciale: TAV in Val di Susa - Il tunnel della democrazia*, disponibile on-line all'indirizzo: http://www.ilcambiamento.it/speciale/tav_val_di_susa/.