

Jule Goikoetxea

IL MONDO COSMOPOLITA POST-NAZIONALE E POST-SOVRANITÀ*

Introduzione

I cosmopoliti liberali ci spingono a conformare il mondo alle norme implicite nei nostri impegni con l'umanità e l'uguaglianza e ad adattare i nostri datati ideali morali e politici a condizioni cosmopolite di esistenza. Da Held a Beck, da Habermas a Zielonka, le attuali proposte dominanti per democratizzare l'Europa e il mondo sono sulla linea di federare il mondo o quella di globalizzare il modello dell'Unione Europea in maniera cosmopolita, indebolendo la sovranità statale o nazionale, in modo che il mondo e l'Unione Europea possano diventare una *polity* cosmopolita post-sovrana e post-nazionale. Le loro proposte promuovono la regionalizzazione di ogni sistema politico e alcuni esponenti di questa corrente di pensiero sostengono che l'UE dovrebbe indebolire le sue strutture statali vestfaliene per rafforzare invece una struttura di autorità policentrica e neo-medievale all'interno di un sistema globale di governance multilivello.

Secondo Eriksen e Fossum (2012; 2000), le principali proposte liberali possono essere sinteticamente riassunte in tre posizioni. La prima è quella che definiscono *democrazia dell'Audit*. Questo approccio è sostenuto dai neoliberalisti e dai tecnocrati europei, e il suo strumento principale è la privatizzazione dell'autorità e dei beni pubblici attraverso la governance multilivello. Qui la sovranità popolare e l'autorità politica nazionale sono viste come ostacoli alla democrazia, per non parlare dello Stato nazionale welfaristico vestfaliano e keynesiano. Tra i sostenitori di questa posizione possiamo includere Moravcsik (2002) e Majone (1998).

La seconda viene definita della *democrazia federale*, e questa opzione è difesa da molti cosmopoliti democratici, tra cui Habermas (2012), ma è anche sostenuta da tutti coloro che sognano un mondo post-nazionale e post-sovrano in cui lo Stato moderno non è però considerato il nemico assoluto. Molti di loro sarebbero anche a favore di uno Stato sociale non nazionale e non sovrano. In questa categoria troviamo i liberaldemocratici e alcuni cosmopoliti socialisti.

Infine, abbiamo quella che è stata etichettata come *democrazia regionale o globale* e che è sostenuta dalla maggior parte dei cosmopoliti universalisti come Beck (2006). Questi propongono un sistema di *governance* multilivello globale o regionale senza Stati e nazioni, che sarebbe operativo attraverso una legittimità in uscita (il sistema già in atto nell'UE), basata sulla legittimità dei risultati che le politiche pubbliche hanno avuto, invece di lavorare sulla legittimità in entrata, basata sulla sovranità popolare e nazionale dello Stato.

* Titolo originale: «The post-national and post-sovereign cosmopolitan world ». Traduzione dall'inglese di Adriano Cirulli.

Ci sono differenze all'interno delle proposte federaliste e anche in quelle cosmopolite. Ciò che tutte loro condividono è comunque una più o meno tacita statofobia, l'avversione per le comunità contingenti come le nazioni, una morale universale monoteista (Goikotxea 2021) e il sostegno al libero commercio.

Ci occuperemo dei più moderati, rappresentati da Held e Habermas, che non sono d'accordo tra loro e avanzano punti di riflessione interessanti. Held difende la fine della sovranità popolare a favore una democrazia globale senza Stati, mentre Habermas propone un'Europa democratica in un mondo liberale cosmopolita, senza nazioni e senza sovranità statale, ma comunque con una sorta di struttura di *welfare state*.

Held afferma che in un mondo globalizzato abbiamo bisogno di processi di integrazione regionale (l'Unione Europea è una di queste regioni) per controllare i flussi e i processi economici che sono diventati incontrollabili dai singoli Stati nazionali (Held 1997, 2010). In questo senso, la critica all'Unione Europea si concentra principalmente sulla sua costruzione come somma di Stati e non come parte del progetto cosmopolita di salvaguardia della democrazia liberale e del libero commercio. Anche Habermas ha un sogno, chiamato «patriottismo costituzionale attraverso la democrazia deliberativa» (2001, 2012). L'idea di tenere insieme un testo costituzionale e i suoi valori come un modo per superare le identità nazionali e le divisioni sociali, tuttavia, non può essere realizzata senza l'idea liberale di nazionalismo civico che lo studioso contrappone al nazionalismo romantico e primitivo. Questa identità nazionale, che Habermas non difende ma che deve comunque accettare, non si formerebbe intorno ai valori di un patrimonio culturale condiviso e contingente (come la nazione) ma su un insieme di valori liberali e illuminati, razionali e universalisti. In questo senso, Habermas inserisce questa proposta all'interno del paradigma liberale socialdemocratico e differisce da quella di Held, che invece va oltre e mette in discussione la fattibilità delle politiche keynesiane e del *welfare state*. Tuttavia, entrambi gli autori parlano del carattere post-nazionale e post-sovrano che il mondo dovrebbe avere. Approfondiamo queste idee che articolano la visione del mondo cosmopolita liberale.

1. Cosmopoliti post-nazionali e post-sovrani

1.1 Il mondo cosmopolita post-sovrano

La sovranità è stata intesa come un principio per cui un'autorità suprema deve esistere all'interno della comunità politica affinché la comunità politica possa esistere e agire. La sovranità implica quindi una particolare relazione o divisione tra lo Stato e la comunità, così come la democrazia, dove la legittimità e l'autorità politica possono provenire solo dalla comunità o dal demos. Tuttavia, il rapporto tra lo Stato e la comunità è cambiato negli ultimi decenni e quindi il principio di sovranità dovrà essere ripensato, non neutralizzato.

La complessità interna delle comunità politiche è cresciuta esponenzialmente con lo sviluppo del *welfare state*. Di conseguenza, anche il rapporto tra lo Stato e la comunità è diventato più complesso; le comunità politiche sono sempre più integrate e le funzioni dello

Stato si moltiplicano allo stesso ritmo. Di fronte a questi cambiamenti alcuni, come i cosmopoliti, chiedono la scomparsa della sovranità, mentre altri, come i democratici radicali, pensano che questa complessità renda il principio di sovranità ancora più necessario, poiché la sua funzione è quella di articolare la relazione tra la comunità e lo Stato in modo che possano entrambi governare, ed essere governati, come appartenenti l'uno all'altro, pur essendo diversi (Hinsley 1986).

Sappiamo che la funzione della sovranità è quella di assicurare l'effettiva esecuzione del potere, e questa funzione è stata in qualche misura democratizzata; siamo passati dall'imperatore sovrano – il Papa, il Re – al popolo sovrano. L'era globale, al contrario, può essere definita come un processo di de-democratizzazione e di privatizzazione continua del processo decisionale popolare e dell'autorità pubblica, e questo processo è legato alla diffusione di domande di sovranità (Goikoetxea 2018). Prima di questa perdita di sovranità, l'Unione Europea ha cercato di attuare il discorso della «co-sovranià», con conseguenze ben note, dove il nostro destino dipende attualmente dalla forza degli occupanti di quei centri di sovranità, vale a dire la forza di ogni esecutivo degli Stati membri o la forza di ogni impresa legata agli esecutivi, piuttosto che dall'applicazione di regole generali.

Qualsiasi sistema politico di regole (diritti e autorità) carente dell'idea e dell'applicazione della sovranità popolare finisce per cadere sotto il controllo di interessi privati (dirigenti, esperti, imprese, lobby, gruppi di interesse), come di fatto sta già accadendo. Non è la proliferazione o l'unificazione di diverse sovranità al di fuori o all'interno dello stato-nazione che rende efficace la democrazia; è l'idea che l'autorità illimitata rivendicata dai governanti sovrani sia conferita al popolo, dove per 'popolo' si intende una comunità territorializzata di tutti i cittadini e soggetti che costituisce e deconstituisce il governo (Yack 2012). L'idea chiave è che la struttura dell'autorità è in ultima istanza responsabile nei confronti del popolo che l'ha istituita e che conserva il diritto di destituirla (*ibidem*). Ciò che attraverso il presente lavoro vogliamo aggiungere alla discussione è l'idea che il popolo deve avere non solo il diritto, ma la *capacità* di destituirlo (Goikoetxea 2017). L'autorità sovrana, sostenevano Bodin e Hobbes, è progettata per sostituire i centri di autorità multipli, sovrapposti e concorrenti delle società premoderne. E, per quanto ne sappiamo, il governo limitato, la responsabilità pubblica e lo stato di diritto sono legati alla sovranità statale e popolare. Cercare invece di dipingere un quadro della sovranità interna come un'autorità arbitraria (Beck 2006; Held 2010), non ha alcuna rilevanza politica perché il focus non è la moralità ma l'attaccamento politico e la *capacità* democratica. Nelle comunità umane, l'arbitrarietà e la contingenza sono costitutive, anche perché ciò che la comunità decide non è mai deciso dall'intera comunità (i bambini, i migranti e molti altri non possono votare) ma è comunque applicato all'intera comunità, come dice Yack. Se la decisione non viene mai presa dall'intera comunità su cui viene applicata, anche se questa viene applicata secondo le regole o le leggi concordate e condivise, allora il conflitto e l'arbitrarietà sono costitutivi, poiché anche queste regole molto generali non vengono decise dall'intera comunità e quindi il consenso lascia sempre fuori una parte della comunità. L'arbitrarietà e la contingenza non vengono prima del discorso, e il discorso non viene prima dei rapporti di potere (Goikoetxea 2018), ed è per questo che conoscenza e potere sono correlati, come disse Hobbes

a suo tempo («Auctoritas non veritas facit legem», ossia “L’autorità, non la verità, fa la legge”). Nessun sistema politico e giuridico può funzionare senza l’esistenza di meccanismi coercitivi per imporre l’obbedienza, e il concetto di sovranità popolare è quello che dà legittimità e giustificazione a questa autorità regolatrice di meccanismi coercitivi (Hinsley 1986: 199). La forza dell’idea di autorità democratica è il fatto che si fonda sulla sovranità popolare, dove la sovranità popolare si riferisce alla *capacità politica* (non solo al diritto) che una comunità ha di riprodursi secondo le proprie decisioni, tra cui quella di sopravvivere nel tempo e nello spazio (Goikoetxea 2018).

1.2 Il mondo cosmopolita post-nazionale

La fine o la crisi dello stato-nazione è stata ampiamente annunciata, almeno dai primi anni Novanta. Alcuni autori hanno sottolineato l’importanza del passaggio da un modo di produzione fordista a uno postfordista, altri il rapido ‘svuotamento’ dello Stato (Jessop 2008; Rhodes 2002) e altri ancora l’emergere di regioni e città come nuovi motori dell’economia globale (Sassen 2008, 2013; Harvey 2007). Molti di questi studi, tuttavia, limitano l’analisi di questa trasformazione a una sola delle due dimensioni dello “stato-nazione”. L’attenzione si concentra quasi esclusivamente sulla trasformazione della struttura e dei poteri dello *Stato*, mentre il modo in cui questa trasformazione influenzi la *nazione* viene in qualche modo trascurato. La domanda che ancora attende una risposta è se questo ridimensionamento dello stato-nazione, sia in termini economici che politico-istituzionali, sia accompagnato anche da un ridimensionamento dell’identità nazionale (Antonsich – Holland 2014).

Tabella 1. Tendenze dell’orgoglio nazionale associate ai paesi dell’Europa occidentale.

Table.1 National pride ('very proud' + 'quite proud'). Eb 1982-2005

Country	1982	1983	1985	1986	1988	1994	1997	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	average* 1982-2005	difference* 1982-2005
Ireland	90	89	91	94	94	96	97	99	98	98	98	97	99	98	96	+6
Finland	-	-	-	-	-	-	91	94	93	92	96	97	97	97	95	+6
Greece	91	94	92	91	92	92	92	97	95	95	97	97	97	96	94	+5
Spain	-	-	93	91	88	87	87	92	90	94	93	95	91	93	91	0
Portugal	-	-	88	89	88	90	92	92	92	94	93	93	92	90	91	+2
Sweden	-	-	-	-	-	-	86	88	90	88	92	92	93	92	90	+6
Austria	-	-	-	-	-	-	81	92	91	90	92	94	90	92	90	+11
Great Britain	89	93	88	89	84	85	88	95	92	94	92	92	92	93	90	+4
Northern Ireland	87	92	93	90	84	91	85	92	92	92	93	94	79	77	89	-10
Luxembourg	87	93	93	95	88	84	83	87	88	84	88	87	94	93	89	+6
Denmark	83	87	85	87	78	88	91	93	90	91	91	91	93	93	88	+10
Italy	77	86	88	88	85	83	79	86	88	91	94	94	92	93	87	+16
EU-15	80	85	85	84	83	88	79	88	88	88	90	90	90	90	86	+10
France	81	80	85	84	80	75	73	87	89	89	89	91	89	92	85	+11
Netherlands	77	83	84	81	84	73	85	87	85	86	87	85	88	88	84	+11
Belgium	63	76	76	66	71	75	46	77	82	82	83	86	84	85	75	+22
West Germany	64	65	63	64	68	56	49	73	74	74	76	72	74	71	67	+7
East Germany	-	-	-	-	-	55	36	67	67	68	75	74	74	76	66	+21

Source: Eurobarometer (1982-2005). Values in percentage.

Question: 'Would you say that you are very proud, quite proud, not very proud, or not at all proud to be [nationality]?'

* **Average** is on all values between 1991 (1985 for Spain and Portugal; 1994 for East Germany; 1997 for Finland, Sweden, and Austria) and 2005; **difference** is between 1982 (1985 for Spain and Portugal; 1994 for East Germany; 1997 for Finland, Sweden, and Austria) and 2005.

Tabella 2. Attaccamento territoriale nella UE -15

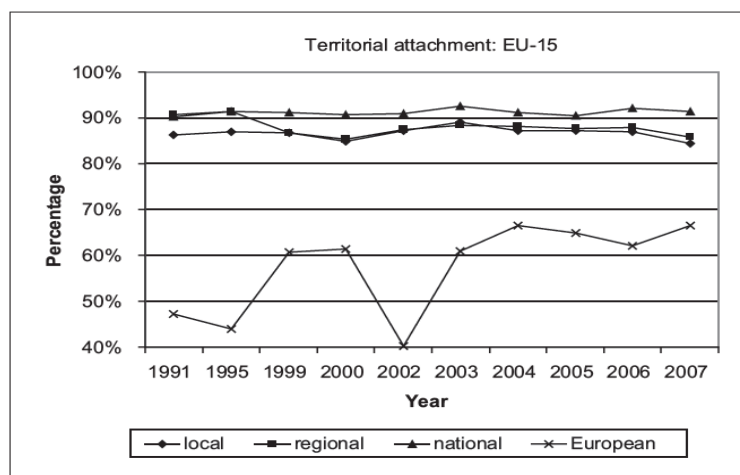


Figure 1. Territorial attachment in EU-15 ('very' + 'fairly'), 1991–2007.
 Source: Eurobarometer (1991–2007).

Guardando i dati a livello europeo, notiamo che nel complesso, dal 1982 al 2005, le identità nazionali tra i paesi dell'UE-15 non sono diminuite. Al contrario, l'identità nazionale è aumentata di dieci punti percentuali, e se analizzata in termini di «attaccamento» e non di «orgoglio», le identità nazionali in Europa occidentale non stanno certamente vivendo una fase di declino (Antonisch 2007). A partire dal 1991, le rilevazioni dell'Eurobarometro hanno periodicamente raccolto dati riguardanti l'attaccamento territoriale dei cittadini europei. Il «nazionale» mostra il punteggio più alto tra i quattro tipi di attaccamento territoriale investigati. In media, negli anni del sondaggio, circa il 91% delle persone in Europa occidentale ha dichiarato di identificarsi con la nazione. L'identità nazionale rimane ancora la forma primaria di identità territoriale. In altre parole, l'idea che le identità nazionali siano in crisi nell'era della globalizzazione non trova riscontri quantitativi nel caso dell'Europa occidentale, anche quando viene analizzata in termini di «attaccamento».

2. La democrazia capitalista globale e la sua morale universale

Sebbene ci siano differenze all'interno degli approcci cosmopoliti, il nostro interesse principale è nella connessione che il cosmopolitismo liberale stabilisce tra il libero scambio-competizione globale e la democrazia attraverso la nozione di moralità e razionalità universale.

I cosmopoliti liberali (Beck 2006; Held 2005, 2010; Habermas 2001) ci esortano a conformare il mondo alle norme implicite nei nostri impegni di umanità e uguaglianza e ad adattare i nostri ideali morali e politici superati alle condizioni cosmopolite dell'esistenza. Essi sostengono che i nostri problemi sono globali, e gli Stati nazionali democratici sono

locali, e che quindi dovremmo trovare un sostituto per i governi nazionali e la loro sovranità popolare, poiché questi non ci permettono di far coincidere i nostri confini politici (locali o nazionali) con i nostri problemi politici (globali).

Noi sosteniamo invece che affinché qualcosa sia globale, deve prima essere locale e non c'è nulla nella nostra storia politica che ci porti a pensare che i problemi globali neutralizzino quelli locali, perché, inoltre, i problemi globali sono vissuti e sperimentati localmente, come sottolinea Yack (2012). La maggior parte degli esseri umani non solo vive localmente (problemi locali e globali) ma ama anche localmente, mangia localmente e lavora localmente. Se stiamo entrando in un'era post-sovranià e post-nazionale in cui i *welfare state* nazionali e keynesiani vengono sostituiti da regimi di *workfare* post-nazionali e schumpeteriani che vengono implementati attraverso sistemi di *governance* multi-livello non nazionali e non eletti, non è a causa delle necessità astratte della concorrenza e dei mercati globali, ma a causa di decisioni politiche locali volte a privatizzare la democrazia, a livello locale e globale.

Il problema chiave, però, è che i cosmopoliti liberali (universalisti) non collegano il capitalismo globale e la diffusione dei regimi postnazionali schumpeteriani al rafforzamento dei rami esecutivi e giudiziari degli Stati nazionali a favore gli interessi del capitale (interessi che sono tanto globali quanto privati), ma ad uno sviluppo considerato razionale e morale nonché necessario al fine di rendere il mondo più giusto e uguale.

2.1 Il capitalismo globale e la sua razionalità universale

Come già abbiamo descritto in *Privatizzare la democrazia* (Goikoetxea 2021), c'è una scena di un episodio di *The West Wing* dove il presidente degli Stati Uniti Bartlet spiega come il libero commercio porti libertà e democrazia al mondo. Afferma che gli agricoltori (da qualche parte) devono smettere di chiedere allo Stato sussidi e protezione, e accettare il libero commercio, perché questo è un bene per tutto il Paese. Uno stagista appare e risponde che «Questo può essere un bene per il Paese ma non per gli agricoltori», e il presidente risponde «Ok, ma questo è ancora un bene per l'economia», lo stagista chiede «L'economia di chi?».

Schumpeter è uno dei più noti rappresentanti di questo approccio universalista al libero commercio (nonostante la sua riluttanza verso l'idea di una morale universale). Egli disse che *se il libero scambio potesse essere messo in atto, allora la guerra e l'imperialismo non sarebbero necessari* (Schumpeter 1951: 76), poiché «il capitalismo è per natura anti-imperialista» (ivi: 73). Questa è la razionalità universalista di fondo non solo dei neoliberalisti e degli ordo-liberisti, ma anche della maggior parte dei cosmopoliti liberali. L'imperialismo è, nelle parole di Schumpeter, «la disposizione senza oggetto da parte di uno Stato a un'espansione energetica e illimitata» (ivi: 6). Pertanto, l'imperialismo è causato dallo Stato e dalle sue ragioni inadeguate. «Espansione senza oggetto» per Schumpeter significa «un'espansione senza oggetto adeguato al di là di se stessa» (ivi: 64) e «oggetto adeguato» è la ragione adeguata – cioè «l'interesse ragionato e ragionevole», che nel presente linguaggio cosmopolita *mainstream* si riferisce all'interesse frutto della verità economica universale del libero commercio (allora) e della libera concorrenza (oggi). Abbiamo due premesse fonda-

ti: l'esistenza di una verità universale economica e la sua corrispondente razionalità universale (e di conseguenza dobbiamo ragionare, agire e governare secondo questa verità). Per questo coloro che si oppongono a questa razionalità universale economica vengono considerati primitivi (come Schumpeter battezzò la Germania, la Francia e più o meno tutto il continente europeo, in 1951: 65), poiché non sono in grado di vedere questa verità civica e progressista superiore, al pari di quelli che attualmente si ostinano a non liberarsi della sovranità statale e popolare.

Gli approcci che cercano di spiegare un fenomeno moderno mettendolo in relazione unicamente con gli istinti umani (avidità, potere) e con l'antropologia morale teleologica (primitivo contro civico) non sono in grado di spiegare perché il capitalismo finanziario globale e la de-democratizzazione si stanno realizzando allo stesso tempo. Anche se Hobson lavorava all'interno della stessa visione liberale di Schumpeter, spiegava però l'imperialismo, il capitalismo e la colonizzazione come un fenomeno economico moderno, e non come un fenomeno primitivo, morale, antropologico e teleologico. Per Hobson (1938), il fattore più importante nell'economia dell'imperialismo era l'investimento straniero da parte dei centri finanziari che usano lo Stato per scopi commerciali privati e per attuare le loro politiche. Lo diceva anche Lenin quando affermava che l'imperialismo è lo stadio monopolistico del capitalismo, che si realizza quando il dominio dei monopoli e del capitale finanziario ha preso forma, in cui l'esportazione del capitale ha acquisito un'importanza pronunciata ed è iniziata la divisione del mondo da parte dei trust internazionali (Lenin 2002: 38-39). L'affermazione che il capitalismo monopolistico e finanziario crea una particolare forma di espansione territoriale e di mercato significa che la colonizzazione è da considerarsi la conseguenza del capitalismo e dell'espansione con forza, e questo vale sia per Lenin che per Hobson. Anche se la spiegazione di Hobson dell'imperialismo differisce da quella di Lenin in quanto il primo sottolinea il fallimento di certe politiche che hanno portato alla sovrapproduzione, mentre il secondo rimarca gli elementi strutturali del sistema capitalista (come l'inevitabile centralizzazione dei mezzi di produzione), entrambi offrivano una spiegazione non solo economica, ma anche politica dell'imperialismo. In opposizione a loro, i summenzionati cosmopoliti liberali schumpeteriani sostengono che la globalizzazione, o il processo di privatizzazione delle legislazioni nazionali, delle strutture decisionali popolari e delle istituzioni pubbliche in tutto il mondo, è giustificata perché viene effettuata per aprire i mercati e diffondere la libera concorrenza, che porterà la libertà individuale e la pace globale, come dice il presidente Bartlet di *The West Wing*. «La libertà di chi e la pace di chi?», avrebbe chiesto lo stagista.

2.2 La democrazia liberale globale e la sua moralità universale

Avere problemi globali e avere bisogno di soluzioni globali non è incompatibile con l'avere strutture nazionali locali o sistemi politici per problemi locali e nazionali. Tuttavia, e nonostante tutte le loro differenze, i cosmopoliti liberali considerano il nazionalismo un problema morale (Yack 2012). Non amano le comunità nazionali, perché non sono scelte da sog-

getti razionali, ma assegnate contingentemente dalla nascita. I pluralisti dicono che i legami cosmopoliti dovrebbero avere la precedenza sui legami nazionali, proprio perché le comunità nazionali sono confini contingenti e moralmente arbitrari. Gli egualitari insistono sul fatto che le nostre credenze condivise nell'uguale valore morale degli esseri umani ci obbligano ad espandere la portata del nostro principio di giustizia distributiva per includerli tutti. I cosiddetti cosmopoliti moderati cercano di dimostrare che il riconoscimento del particolarismo etico e culturale non esclude l'accesso a norme universali. Tuttavia, come notato in precedenza, non riescono a spiegare perché queste norme universali dovrebbero avere la precedenza su quelle generate da comunità più locali o nazionali (Yack 2012). Inoltre, nessuno di loro parla dell'arbitrarietà morale della famiglia di sangue, e nessuno la immagina come una comunità primitiva ed esclusiva senza vergogna che dovrebbe scomparire in un mondo cosmopolita, nonostante il fatto che la famiglia sia assegnata contingentemente dalla nascita.

Per i cosmopoliti liberali, le richieste delle lobby farmaceutiche sono meno moralmente aberranti delle richieste delle comunità siriane, britanniche, scozzesi o nere, perché si sceglie di far parte di una lobby farmaceutica, ma non si sceglie di nascere siriani, neri, britannici o poveri; quindi, in questo modo, non si può avere diritto a qualcosa solo perché è stato assegnato contingentemente dalla nascita.

Analizziamo attentamente questo punto.

Ci sono due tipi di arbitrarietà che i cosmopoliti liberali vogliono disattivare. Uno è che non meritiamo alcuna ricompensa o svantaggio per essere nati in un luogo e in un tempo particolari. «Arbitrario» qui viene usato nel senso di “senza scopo”. Quindi, non si dovrebbe avere diritto alla cittadinanza solo perché si è nati in un certo luogo. I confini nazionali sono moralmente arbitrari in questo senso per i cosmopoliti, perché riguardano una contingenza, un'eredità culturale condivisa, come un ambito speciale di relazione e lealtà.

Il secondo tipo di arbitrarietà che vogliono neutralizzare è che non deriviamo alcun diritto a una quota maggiore di beni, ad esempio essere più ricchi o avere più proprietà o andare in una scuola d'élite, dal nostro possesso di qualità che sono irrilevanti per la distribuzione dei beni, come essere bianchi, essere nati con un pene o avere un colore specifico della pelle.

Ci sono molte obiezioni a queste premesse di base che sostengono il pensiero liberale cosmopolita.

In primo luogo, non è chiaro cosa distingue un modo moralmente arbitrario di raggruppare gli esseri umani da uno che non lo è (Yack 2012). Non pensiamo che la quota di eredità culturale con cui definiamo una comunità nazionale sia più o meno contingente dell'essere nati umani. La critica morale della contingenza in opposizione alla libera scelta omette l'interpretazione teleologica dell'esistenza dell'umanità da cui muove. I cosmopoliti liberali pensano che una comunità umana abbia uno scopo, a differenza delle comunità nazionali, e che questo scopo unico dell'umanità sia possibile solo all'interno del pensiero teleologico monoteista.

In secondo luogo, l'umanità non è una comunità. Come sottolineato da Yack, i legami comunitari si basano su una disposizione sociale soggettiva a considerare qualche forma di

condivisione come fonte di interesse e lealtà reciproci; la semplice condivisione di tratti non è sufficiente di per sé a creare una comunità.

In terzo luogo, a seconda della vostra moralità, potete considerare moralmente sbagliato dividere l'umanità tra ricchi e poveri, francesi e inglesi, bianchi e neri, donne e uomini, ma non è un fatto arbitrario. È politico. Nessuno nasce ricco o povero, francese o britannico, bianco o nero, donna o uomo. Non si nasce donna, ma lo si diventa (Simone de Beauvoir). Non si nasce neri, inglesi o poveri, lo si diventa. Si nasce con una vagina, o con un pene, con questo o quel colore di pelle, con o senza risorse. Genere, razza, etnia e classe non sono categorie biologiche o naturali come i cosmopoliti liberali cercano tacitamente di trasmettere nelle loro proposte sulla contingenza e la libera scelta. Sono invece categorie socio-politiche. L'idea, così come la formulano, che avere la fortuna di nascere da ricchi genitori bianchi occidentali di classe superiore o la sfortuna di nascere da poveri genitori bruni analfabeti, non dovrebbe avere nulla a che fare con la distribuzione dei beni (dall'autorità politica agli stipendi, o anche l'ammissione alle scuole d'élite) è molto accattivante ma non fornisce un contributo analitico. Dire che essere povero non è una ragione per escluderti dall'accesso a una scuola d'élite o a certi lavori molto ben pagati è assurdo, poiché è il fatto stesso che i tuoi genitori che non hai scelto o la tua comunità che non hai scelto non hanno avuto accesso a certi lavori, scuole, stipendi e luoghi che ti ha fatto "nascere" povero.

Che senso ha affermare che ciò che ti rende "povero" (nero o bianco, donna, armeno o afroamericano) non dovrebbe determinare la tua povertà (la tua classe socio-economica o la tua classe socio-politica)?

Il fatto di essere nato con un determinato colore della pelle non ti rende biologicamente nero, ma politicamente e socio-economicamente nero, poiché la razza non è una categoria biologica ma socio-politica, creata proprio per sfruttare o escludere chi non condivide il tuo colore della pelle. Nel caso del patriarcato (il sistema sociale in cui viviamo ma che viene sistematicamente omesso da questi autori), gli uomini bianchi hanno stipendi e prestigio più alti, gestiscono i sistemi politici, finanziari e giuridici, le banche e le imprese, non perché hanno più talento o intelligenza o capacità di ragionare delle donne o dei neri, ma perché sono nati con un pene e un colore di pelle specifico. E avere un pene (o un colore specifico della pelle), in un sistema patriarcale (o in un sistema razzista), ti dà accesso a certi privilegi come l'essere pagato più delle donne (dei neri negli USA, degli armeni in Turchia, dei marocchini in Spagna e Francia), come dirigere Paesi e banche insieme al privilegio di essere il protagonista della storia, della conoscenza e della scienza, a differenza delle donne (o dei neri negli USA, o degli armeni in Turchia, ecc.) Perché, ancora una volta, non si nasce donne (nere, povere, armeno o inglesi), ma lo si diventa (Beauvoir 1975; Wittig 1992; Butler 2006; Pateman 1995). Come possiamo suggerire che queste categorie non debbano giocare alcun ruolo nella nostra vita (per ottenere o non ottenere diritti, *welfare*, ecc.) se la nostra vita è vissuta solo attraverso queste categorie politiche?

Contrariamente a Habermas e Beck, ma anche a Miller (2007) e Yack (2012), riteniamo che la fonte della distinzione (essere poveri, donne, neri, indigeni) non può essere separata dalla sua rilevanza per la distribuzione di beni e servizi di cura, poiché è attraverso la distri-

buzione di beni, prestigio, cure e tutti i tipi di tecnologie di potere, frame e risorse discorsive che, in primo luogo, si creano queste distinzioni.

Ai cosmopoliti non piacciono le comunità nazionali perché non sono una conseguenza delle nostre scelte morali. Oltre al fatto che loro non spiegano perché sostengono che nascere umani è di fatto una scelta morale, o perché i legami nazionali sono moralmente aberranti mentre i legami familiari no, abbiamo un'altra questione di fondo, ed è che gli esseri umani non possono scegliere nulla. Non possono scegliere dove nascere, in quale famiglia nascere, nascere con un colore di pelle o un altro, o nascere tedeschi, ricchi o poveri, o nascere in un posto con scuole private, con un sistema sanitario pubblico e servizi pubblici sociali, con buone ferrovie, grandi case o circondati da colletti bianchi molto ben remunerati. Nella parte di mondo in cui abitiamo, siamo socialmente, economicamente, culturalmente e politicamente determinati in base a dove siamo nati e in base alle cure, all'affetto, all'alimentazione, alle risorse e all'educazione che abbiamo ricevuto molto prima che potessimo ragionare, parlare e discutere, molto prima che potessimo scegliere liberamente qualcosa.

Conclusioni

C'è qualcosa di intrinsecamente perverso nel pensare che tutti i nostri primi anni come esseri umani, quelli in cui soggetti da noi non scelti (per lo più donne) ci nutrono, si prendono cura di noi, e ci fanno diventare individui umani in grado di prendere decisioni, siano moralmente problematici perché non scegliamo chi ci nutre e come e quando siamo nutriti, vestiti, lavati, amati e curati. E questa perversione ha il suo fondamento nell'insieme di omissioni che questi studiosi fanno per i propri privilegi dovuti all'essere nati in paesi non scelti patriarcali e più o meno ricchi, in famiglie non scelte di classe media o superiore prevalentemente bianche, insieme ad omettere che queste contingenze hanno un enorme significato politico e molte conseguenze morali contingenti legate al fatto di poter esprimere pubblicamente il loro punto di vista e ad avere un pubblico globale.

Il problema con il libero commercio, la libera concorrenza e la libera scelta nel pensiero morale liberale, e quindi nelle proposte liberali di soluzioni al deficit democratico del nostro mondo globale, è il fatto che la maggior parte di quegli individui, comunità, dispositivi, istituzioni e condizioni che ci sono stati resi disponibili e possibili da scegliere sono basati in realtà sulla mancanza di scelta. Dire che per sviluppare i nostri reciproci interessi e lealtà, le comunità scelte come lobby, gruppi di interesse e associazioni dovrebbero avere la nostra preferenza rispetto a quelle che non sono scelte (come le comunità nazionali e di conseguenza la famiglia), significa uscire dal binario del processo di scelta umana.

Mentre questi cosmopoliti liberali moralizzano le nostre "contingenze" e universalizzano le loro, noi le *politicizziamo* tutte. Gli esseri umani non possono scegliere di nascere umani, con questo o quel colore della pelle, con un pene o in una comunità senza stato o senza la benedizione di Dio. Ma possono sempre politicizzare questi attributi attraverso la

contestazione politica, ed è per questo che la politicizzazione è costitutiva della democratizzazione, mentre la *moralizzazione* va nella direzione opposta.

Riferimenti bibliografici

- Antonsich M. (2009), «On Territory, the Nation-State and the Crisis of the Hyphen», *Progress in Human Geography*, 33 (6), pp. 789-806.
- Antonsich M. (2010), «Territory and Territoriality», in Association of American Geographers, *The International Encyclopedia of Geography*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- Antonsich M. – Holland E. C. (2014), «Territorial Attachment in the Age of Globalization: The Case of Western Europe», *European Urban and Regional Studies*, vol. 21 (2), pp. 206-221.
- de Beauvoir S. (1975), *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano.
- Beck U. (2006), *Cosmopolitan Vision*, Polity Press, Cambridge.
- Butler J. (2006), *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma.
- Cain P. (2002), *Hobson and Imperialism: Radicalism, New Liberalism and Finance 1887-1938*, Oxford University Press, Oxford.
- Caney S. (2001), «Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities», *Metaphilosophy*, n. 32, pp. 113-134.
- Eriksen E. O. – Fossum J. E. (eds.) (2000), *Democracy in the European Union: Integration through Deliberation?*, Routledge, New York.
- Eriksen E. O. – Fossum J. E. (eds.) (2012), *Rethinking Democracy and the European Union*, Routledge, New York.
- Goikoetxea J. (2021), *Privatizzare la democrazia*, Red Star Press, Roma.
- Habermas J. (2001), *The Post-National Constellation*, MIT Press, Cambridge MA.
- Habermas J. (2012), *The Crisis of the European Union: A Response*, Polity Press, Cambridge.
- Harvey D. (2007), *Breve storia del neoliberismo*, Il Saggiatore, Milano.
- Held D. (2005), «Principles of the Cosmopolitan Order», in Brock G. – Brighouse H. (eds.), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Held D. (2010), *Cosmopolitanism: Ideals and Reality*, Polity Press, Cambridge.
- Hinsley F. H. (1986), *Sovereignty*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hirst P. – Thompson G. (1996), *Globalization in Question*, Polity Press, Cambridge.
- Hobson J. A. (1938), *Imperialism: A Study*, G. Allen & Unwin, London.
- Jessop B. (2008), *State Power: A Strategic-relational Approach*, Polity Press, Cambridge.
- Joseph J. (2014), «Combining Hegemony and Governmentality to Explain Global Governance», *Spectrum: Journal of Global Studies*, 6 (1), pp. 1-15.
- Lenin V. I. (2002), *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo*, Edizioni Lotta Comunista, Milano.
- Majone G. (1998) «Europe's 'Democratic Deficit': The Question of Standards», *European Law Journal*, vol. 4, n. 1, pp. 5-28.
- Miller D. (2007), *National Responsibility and Global Justice*, Oxford University Press, Oxford.

- Moravcsik A. (2002), «In Defense of the Democratic Deficit: Reassessing the Legitimacy of the European Union», *Journal of Common Market Studies*, vol. 40, n. 4, pp. 603-634.
- Nakano T. (2006), «A Critique of Held's Cosmopolitan Democracy», *Contemporary Political Theory*, 5 (33).
- Nussbaum M. (1996), *For Love of Country? Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press, Boston.
- Pateman C. (1995), *El contrato sexual*, Anthropos, Barcelona.
- Polanyi K. (2000), *La grande trasformazione: le origini politiche ed economiche del nostro tempo*, Einaudi, Torino.
- Rhodes M. (2002), «Welfare States and Europe», in Heywood P. – Jones E. – Rhodes M. (eds.), *Developments in West European Politics 2*, Palgrave, London.
- Sassen S. (2008), *Territorio, autorità, diritti: assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, Bruno Mondadori, Milano.
- Sassen S. (2013), «Quando il territorio confina con la territorialità, il territorio», *Politica, Governance*, 1 (1), pp. 21-45.
- Schumpeter J. (1951), *Imperialismo e classi sociali*, Meridian Books, Cleveland-New York.
- Schumpeter J. (2010), *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Routledge, London-New York.
- Yack B. (2012), *Nationalism and the Moral Psychology of Community*, Chicago University Press, Chicago.
- Weber M. (1971), «La politica come vocazione», in Cavalli L. (a cura di), *Ordine e mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna, pp. 155-165.
- Wittig M. (2005), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Madrid.