

FRANCESCA ROMANA RECCHIA LUCIANI

NUOVE ERMENEUTICHE DEL CONFLITTO
SOCIALE TRA REDISTRIBUZIONE,
RICONOSCIMENTO E DONO:
CAILLÉ E OLTRE

Il conflitto sociale nella contemporaneità ha mutato forma, profilo, statuto. Da questa constatazione muove l'indagine dei sociologi e dei pensatori antiutilitaristi del MAUSS (*Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*) che hanno contribuito al volume collettaneo, curato da Alain Caillé, intitolato *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*. Apparentemente si è via via determinato un rovesciamento delle coordinate del conflitto politico, sociale e culturale, che ha subito finanche uno slittamento semantico, ovvero un'autentica risignificazione che ne ha spostato la valenza di senso e di interpretazione dalla sua declinazione nella sintassi dell'avere, attraverso cui veniva nominata la concretezza delle lotte sociali del passato, in quella dell'essere, che connota la spiccata immaterialità (e conseguente inafferrabilità) della conflittualità sociale contemporanea. Di fatto le battaglie politiche per la redistribuzione e la giustizia sociale, per un pari accesso alle risorse e per un'uguaglianza almeno potenziale, sono state soggette ad una metamorfosi che le ha trasformate essenzialmente in lotte per il riconoscimento.

Laddove tutto, o quasi, si formulava ancora nel linguaggio dell'avere, del possesso, della materialità e dell'oggettività, oggi tutto ormai si rivendica principalmente nel registro dell'essere, dell'identità e della soggettività. Per dirla nei termini chiari e sintetici della filosofa e sociologa Nancy Fraser, le lotte politiche propriamente moderne che nel corso di oltre due secoli erano state lotte per la redistribuzione sono diventate prioritariamente lotte per il riconoscimento.¹

In questo quadro, Caillé fa notare come i grandi conflitti e le grandi rivoluzioni del secolo scorso, connotate per un verso da movimenti e lotte

¹ A. Caillé, "Introduzione" a Id. (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, La Découverte/MAUSS, Paris 2007, trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», pp. 15-20.

anticolonialiste e per l'altro dalle battaglie intraprese in tutto l'Occidente per l'emancipazione femminile (ma in questo elenco andrebbero incluse le non meno importanti rivendicazioni operaie contro l'organizzazione della fabbrica fordista), hanno mostrato al principio i tratti dei conflitti economici, ovvero muovevano da istanze di lotta allo sfruttamento e all'oppressione sociale, in nome dell'emancipazione e dell'indipendenza di natura soprattutto economica, presto però si sono rivelate per quel che al fondo erano veramente, vale a dire lotte per il riconoscimento. Anzi, assumendo questo punto di vista si può agevolmente affermare che tutte le lotte di classe, tutte le lotte socioeconomiche sono sempre state in ultima istanza lotte per il riconoscimento, a partire dalla madre di tutte le rivoluzioni moderne, vale a dire dalla Rivoluzione francese del 1789: ciò, naturalmente, sollecita una sorta di riforma, di *emendatio* della filosofia della storia e delle teorie sociologiche di ascendenza marxista, che hanno tendenzialmente declinato le modalità della trasformazione sociale solo in termini utilitaristici, materialistici ed economicistici.

Proprio contro queste ermeneutiche sociologiche del passato, per un verso gravate da ipoteche e vizi di carattere ideologico e, per l'altro palesemente insufficienti e obsolete rispetto alle domande sollevate dalla complessità delle società contemporanee, l'aspetto più rilevante che può efficacemente essere fatto valere di un paradigma del riconoscimento rinnovato in termini di teoria sociale allargata² sembra consistere nella sua capacità di aprire nuovi orizzonti antropologici.

Gli esseri umani [...], non sono principalmente e soltanto degli esseri soggetti a bisogni come gli animali; non si diviene propriamente umani che nel registro del desiderio, e questo desiderio è innanzitutto il desiderio d'essere riconosciuti, desiderio di essere desiderati dagli altri soggetti umani desideranti.³

Questa esigenza profondamente umana, così ben tratteggiata nelle espressioni di Caillé, tesa ad attivare con gli altri forme di relazione basate sulla reciprocità di un mutuo riconoscimento, dimostra che tali istanze investono e coinvolgono non solo comunità o gruppi (religiosi, culturali, sessuali) minoritari, ma soprattutto e in prima battuta singoli individui. Ciò comporta che la pressante domanda di riconoscimento, in quanto proveniente direttamente dalle singole soggettività, dalle persone in carne ed ossa, trasforma radicalmente l'individualismo dell'età contemporanea e rimodella l'antropologia attuale in termini di "desiderio", individuando i protagonisti del tempo presente nei «soggetti umani desideranti», e non solo nei membri di

² È questo, in un certo senso il più recente programma di ricerca di A. Caillé e degli antiutilitaristi riuniti intorno alla «Reveu du MAUSS», ovvero elaborare una nuova teoria critica della società ampliando la dialettica del riconoscimento di derivazione hegeliana (*La fenomenologia dello spirito*) e honnethiana (*Lotta per il riconoscimento*) attraverso l'integrazione, da una parte, della sociologia interazionista di G. H. Mead e, dall'altra, della teoria antiutilitarista del dono di M. Mauss.

³ A. Caillé, Introduzione a Id. (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, cit., trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», p. 18.

gruppi o comunità la cui identità si definisce esclusivamente nel linguaggio dell'appartenenza.

In tal senso, la rilettura della dialettica hegeliana del riconoscimento operata da Honneth⁴ contribuisce a sollevare e a rilanciare, tra le priorità dell'agenda filosofica contemporanea, la questione del soggetto e dell'identità, attingendo al vocabolario del desiderio e dell'autorealizzazione.⁵ Inoltre, consente di riallacciare il tema del riconoscimento, per un verso, al bisogno di giustizia, sganciandola definitivamente da quella tradizione che, attraverso il concetto di debito, la riconduce e la tiene prigioniera dell'immaginario utilitarista, per l'altro, alla tenace aspirazione alla democrazia realizzata (ma sempre incompiuta) che connota le società più complesse. Qui si lambisce e si incrocia il dibattito in corso sulle teorie della giustizia più efficaci ed incisive (dalle proposte teoretiche di Rawls⁶ a quelle di Walzer⁷, e così via) al fine di favorire, all'interno di una società che persegue e abbia chiari i fini dell'equità e della giustizia, e che concepisca quest'ultima in termini non esclusivamente distributivi, la realizzazione di una sorta di *contagio di riconoscimento reciproco*. Caillé nel rileggere Honneth ne assume la prospettiva *in toto*: tutti desideriamo sfuggire al disprezzo, all'umiliazione, al misconoscimento, all'invisibilità, e tutti aspiriamo ad un riconoscimento autentico che ci consenta l'autorealizzazione nelle tre sfere della socialità e della condivisione, nell'arendtiano spazio dell'*infra*. In primo luogo, nella sfera dell'amore, in cui esperiamo quello che Caillé definisce la «socialità primaria», ambito nel quale cerchiamo l'affetto che è la condizione della fiducia in sé; in secondo luogo, nella sfera pubblica del diritto e dell'agire politico, in cui i valori perseguiti sono l'eguale riconoscimento e il rispetto; in terzo luogo, nella sfera della cooperazione sociale, della divisione del lavoro, della distribuzione dei ruoli e dei compiti, in cui l'obiettivo che si cerca di conseguire è la stima che riteniamo di meritare a fronte del nostro efficace e funzionale contributo produttivo alla collettività. Tre luoghi sociali di senso, spazi nei quali si costruisce il significato e il valore dell'agire in comune, che rispondono a esigenze individuali, le quali, compenetrandosi e interconnettendosi con le attese della collettività,

⁴ Il riferimento canonico qui è: A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2003.

⁵ L'autorealizzazione è un tema caro a A. Ferrara, *La forza dell'esempio*, Feltrinelli, Milano 2008.

⁶ J. Rawls, nel suo noto saggio del 1971, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di G. Rigamonti, a cura di S. Veca, Feltrinelli, Milano 2008, come è risaputo, propone una teoria della giustizia come equità ispirata ai principi del liberalismo che ha influenzato notevolmente il dibattito contemporaneo sulle istituzioni sociali e politiche più adatte a sciogliere le aporie del presente. Di Rawls si veda anche *Liberalismo politico*, trad. it. di G. Rigamonti, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

⁷ Si veda M. Walzer, che nel suo *Sfere di giustizia*, trad. it. di G. Rigamonti, Laterza, Roma-Bari 2008, libro del 1983, proponeva l'introduzione del concetto di «eguaglianza complessa» a fondamento di una società nella quale nessun bene risulti dominante rispetto agli altri, ma per ciò stesso finiva implicitamente per considerare il riconoscimento alla stregua di qualunque altro bene a disposizione.

delineano il profilo identitario di ognuno: l'amore, il rispetto e la stima di sé. Tre valori-obiettivo costantemente perseguiti poiché consentono l'autorealizzazione individuale, che a sua volta si traduce nel riconoscimento della singolarità del soggetto nell'amore, della sua universalità nel rispetto, della sua particolarità nella stima.⁸

Dal punto di vista del soggetto impegnato nella ricerca di riconoscimento come fonte principale della definizione e del consolidamento della propria identità, le questioni di giustizia, quanto meno di giustizia locale, vale a dire circoscritta ai casi particolari, già da tempo non rispondono più alla ideo-logica dell'interesse, dell'utile puro e semplice. Anzi, nella maggior parte dei casi, dalla visuale "in soggettiva", esse vengono collegate e interpretate, da un lato, in termini di deficit di riconoscimento e, dall'altro – adottando *a là* Caillé il paradigma maussiano anti-utilitarista del dono –, da un'inadeguatezza e un'insufficienza determinatesi nel ciclo del dare/ricevere/rendere. Dunque, fare o rendere giustizia, sia a livello individuale, che sociale – che come abbiamo visto, sono livelli che si intersecano e si intrecciano in più punti –, può di conseguenza consistere fondamentalmente nell'accordare il riconoscimento, la cui mancanza (o limitatezza) viene percepita soggettivamente sia nella sua insopportabile crudeltà che nella sua inestinguibile ingiustizia. In tal senso, si può facilmente comprendere come le ferite inferte dal mancato riconoscimento costituiscono per il soggetto la causa di un profondo disagio sociale, nonché di difficoltà acutamente avvertite al livello della sensibilità individuale, rispetto alla propria integrazione nello spazio comune e condiviso. Peraltro, non possiamo ignorare il dato di fatto che caratterizza le società multiculturali, ovvero che alla base delle domande di riconoscimento di identità, che intendono marcare la differenza rispetto a culture o visioni maggioritarie e avvertite come egemoniche, ci siano denunce di discriminazioni, esclusioni, oppressioni, vale a dire, di gravi violazioni del principio di eguale dignità e rispetto per specifici individui e gruppi identificati come diversi solo perché minoritari.⁹

Questo quadro di riferimento è estremamente rilevante anche sul piano dell'analisi sociologica, poiché spinge a compiere inediti passi in direzione di un deciso oltrepassamento delle angustie utilitaristiche dentro cui si è dibattuta la sociologia sino a tempi recentissimi, condizionata come è stata dalle letture economicistiche e tutte materialistiche della realtà, della società, delle ragioni degli stessi attori sociali che la abitano. La prospettiva anti-utilitaristica e anti-economicistica di Caillé e dei sociologi e filosofi del MAUSS apre lo spazio di un ripensamento profondo dello statuto

⁸ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2003; ma si veda anche Id., *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, trad. it. a cura di Alessandro Ferrara, Rubettino, Soveria Mannelli 1993.

⁹ Su questi aspetti è ancora significativo il confronto, avvenuto negli anni Novanta, tra J. Habermas e Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2005⁶.

epistemologico delle scienze sociali che mira alla valorizzazione dei tanti elementi di corrispondenza e di affinità che esistono tra la teoria antiutilitarista di origine “maussiana” e la teoria del riconoscimento honnethiana post-hegeliana.

In definitiva, vorrei suggerire che la teoria dell'essere umano alla ricerca di riconoscimento ha tutte le possibilità di rivelarsi identica alla teoria dell'essere umano che dona, che entra nel ciclo del donare-ricevere e restituire. Vale a dire, che una teoria sociologica della ricerca di riconoscimento sarà anti-utilitarista o non sarà affatto. Hegel e Mauss uniti nella lotta?¹⁰

Che la questione del riconoscimento rappresenti un'inedita sfida eticamente sensibile anche per la sociologia contemporanea appare quanto mai evidente, e d'altra parte essa incarna già per la filosofia pratico-politica corrente, applicata alla comprensione delle dinamiche e delle aporie del presente, una svolta gravida di conseguenze per la riflessione teoretica, etica e normativa attuale. Esempio in tal senso è stato il recente confronto Honneth-Fraser¹¹, che a partire dalla condivisa constatazione che l'ampiezza problematica della diffusa domanda di riconoscimento non può essere ridotta o ridimensionata con gli strumenti tradizionali della comprensione filosofico-politica, e il riconoscimento stesso interpretato economicisticamente come puro e semplice «epifenomeno della distribuzione», apre successivamente a una profonda divaricazione ermeneutica delle due prospettive. Honneth, infatti resta fedele all'assunzione della categoria del riconoscimento come fondamento etico-normativo necessario e sufficiente ad una rifondazione di una teoria critica della società nella quale la giustizia redistributiva gioca, di fatto, un ruolo secondario e derivato; mentre Fraser introduce l'idea di un «dualismo di prospettiva» nel quale tanto il riconoscimento, come ineludibile ampliamento alle questioni implicate dalla coppia concettuale identità/differenza, quanto la redistribuzione, come esigenza di una società che consenta accesso equanime alle risorse, vengono intese come «dimensioni equifondamentali e reciprocamente irriducibili della giustizia».¹²

Anche se osservata dal punto di vista sociologico la ricerca di riconoscimento ci appare come un vero e proprio nuovo fenomeno sociale dinanzi al quale la tradizione sociologica si interroga, ma stenta a rispondere con i mezzi analitico-epistemologici e con le metodologie di ricerca di cui dispone. Il tema all'ordine del giorno è rappresentato, dunque, dalla possibilità di coniugare le teorie e le pratiche della sociologia tradizionale con la questione contemporanea del riconoscimento, alla quale essa sembra di

¹⁰ A. Caillé, Introduzione a Id. (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, cit., trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», p. 20.

¹¹ N. Fraser – A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, trad. it. di E. Morelli e M. Bocchiola, Meltemi, Roma 2007.

¹² Ivi, p. 11.

primo acchito impreparata, soprattutto per via dello slittamento ormai fattuale dalle categorie interpretative d'ordine economico-materiale a quelle identitarie-immateriali, vale a dire, dalla comprensione dell'azione sociale in termini di logiche dell'"avere" ad una lettura che utilizza il linguaggio dell'"essere". È sulla base di questa insorgente e pressante esigenza di riformulazione di una teoria della società e dell'azione razionale che Caillé pone il medesimo interrogativo declinandolo come problematica che investe l'attuale «statuto dell'azione sociale», proprio in quanto e nella misura in cui esso si inquadra difficilmente all'interno di teorie sociologiche classiche dell'azione ispirate alternativamente all'individualismo metodologico o all'olismo metodologico, che pure da sempre (e a maggior ragione oggi) scontano limiti del tutto speculari, nel primo caso come deficit di «socialità» e nel secondo come deficit di «libertà» e «indeterminazione» nella valutazione dell'agire.¹³ In realtà, la questione del riconoscimento, come fa notare Caillé, implica già di per sé un superamento di questo contrasto, che diviene falsa alternativa in una situazione in cui da una parte la *lotta* equivale all'azione individuale, mentre dall'altra la *socialità* è automaticamente implicata dalla richiesta di venire riconosciuti da altri, dunque dagli altri in quanto persone e dall'Altro nella sua generalità (che include l'orizzonte culturale, i valori condivisi, le visioni del mondo). In tal senso, la richiesta di riconoscimento provvede alla dotazione di senso, un'attribuzione di significato e di valore che serve a se stessi, in quanto individui, e rispetto agli altri che fungono da riconoscitori, dunque su scala sociale. Questo implica che la teoria del riconoscimento rappresenta già in quanto tale una rivoluzione d'ordine sociologico, poiché comporta una interdipendenza tra il livello individuale e il livello sociale che era evidentemente estranea, e chiaramente inafferrabile concettualmente, agli approcci metodologici basati alternativamente sull'adozione di categorie interpretative che si rifacevano all'individualismo *oppure* all'olismo.

Tuttavia, Caillé nota che a ripercorrere la tradizione sociologica classica si ritrovano tracce consistenti della ricerca di riconoscimento, per esempio nell'analisi di Toqueville le lotte dei gruppi di status contro i gruppi di classe per l'emancipazione rispetto alla logica stessa dello status e per il conseguimento di pari rispetto sono di fatto lotte per il riconoscimento. In Marx, invece, sebbene venga riattivata e rinnovata la dialettica hegeliana servo-padrone, il conflitto sociale ha i tratti economicistici dell'emancipazione e della liberazione dalle logiche dello sfruttamento, e tuttavia una più potente teoria del riconoscimento è presente nella teoria economica dello sviluppo del capitale, in cui sono le merci a lottare per vedersi riconosciuto il proprio valore, aspetto così rilevante che viene da chiedersi se questa incisiva idea di valore non possa forse essere esportata e utilizzata oggi non più per gli oggetti quanto per i soggetti. Al contrario, la sociologia

¹³ A. Caillé, "Riconoscimento e sociologia", in Id., (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, cit., trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», pp. 21-39.

di Durkheim brilla per l'assenza di una teoria del riconoscimento: il solo oggetto in grado di farsi riconoscere è per lui la società in quanto tale, non i soggetti che la compongono. Diversa la posizione di Weber, la cui analisi sociologica comparativa delle religioni, compiuta attraverso le categorie di razionalizzazione/secolarizzazione e disincantamento del mondo, è di fatto una teoria del riconoscimento che concepisce le fedi religiose come una risposta prevalente alla domanda di senso degli individui che in esse e nel divino trovano «il riconoscitore ultimo, il riconoscitore di tutti i riconoscitori possibili», l'Altro assolutamente generalizzato. Se si volge poi lo sguardo alla sociologia americana la questione del riconoscimento scorre come un fiume carsico, soggetto a emersioni e a dissoluzioni sottotraccia, che ne segnano il percorso sino al soggetto goffmaniano che appare praticamente sottoposto all'obbligo sociale di lottare per far riconoscere il proprio io. Da ultimo, anche in un'altra versione classica della sociologia continentale, quella di Bourdieu, ove pure vi sono molti indizi, e significativi, di una teoria generale del riconoscimento, sembra in definitiva riproporsi una sorta di primato dell'economico come possesso e accumulazione di capitale e come ricerca di benessere materiale.¹⁴

Questo excursus attraverso le più importanti versioni della sociologia classica serve a Caillé, da un lato, a tratteggiare il quadro di una impreparazione dinanzi all'emergere prepotente delle questioni del riconoscimento in ambito sociologico, soprattutto se si tenta di affrontarle con la vecchia strumentazione epistemologico-concettuale, e, dall'altro, a tornare ad insistere sulla necessità di convertire la ricerca nel contesto sociale verso forme ermeneutiche nuove in grado di interpretare fenomeni inediti e, al momento, decisivi, come per l'appunto appare il riconoscimento all'interno di società sempre più multirazziali, multireligiose, multiculturali. La strada che egli sembra indicare alla sociologia è quella di un vero e proprio ribaltamento di prospettiva, di un'autentica rivoluzione copernicana in grado di anteporre le questioni del riconoscimento, o meglio dell'accumulazione di capitale simbolico, culturale e di valore, a quelle relative all'emancipazione economica, e di leggere queste ultime soltanto come uno stadio del primo movimento, ovvero quello verso il riconoscimento. In un certo senso, una simile concezione assumerebbe come priorità e come scopo ultimo teorico-pratico quello di individuare i percorsi per *distribuire riconoscimento*, operando per questa via un vero e proprio spostamento del baricentro della vita sociale verso pratiche di giustizia incentrate sul riconoscimento piuttosto che sulla redistribuzione. Tuttavia, anche laddove fosse possibile e agevole mettere in moto una simile prospettiva ermeneuticamente rivoluzionaria per interpretare e affrontare fenomeni come il multiculturalismo¹⁵ o le pro-

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 23-27.

¹⁵ Una mappa filosofica e sociologica delle problematiche delle società multiculturali e delle posizioni teoriche emergenti su questi temi è in F. Fistetti, *Multiculturalismo*, UTET, Torino 2008; sulle variegate sfumature e sui *distinguo* della questione "multiculturale" si veda anche C. Galli (a cura di), *Multiculturalismo*, il Mulino, Bologna 2006.

blematiche interculturali del riconoscimento delle minoranze nelle società contemporanee¹⁶, lo stesso Caillé ammette che andrebbero preliminarmente poste alcune questioni ineludibili proprio a proposito delle dinamiche del riconoscimento e dei suoi meccanismi di funzionamento. Vale a dire, innanzitutto, sul «piano positivo» va sollevata la domanda se il riconoscimento debba essere considerato come un bene come tutti gli altri, nel qual caso esso andrebbe ad affiancarsi agli altri beni rispondendo però, al pari di quelli, alla logica insita in un'«assiomatica dell'interesse», e dunque giungendo di fatto ad essere ricollocato all'interno della teoria più o meno tradizionale dell'azione razionale. Invece, sul «piano normativo» occorre riflettere sul non facile passaggio dall'essere al dover-essere in merito al riconoscimento, in altre parole, di fronte alle crescenti istanze dei tanti di venire riconosciuti dobbiamo chiederci: esiste un diritto al riconoscimento? E chi ne stabilisce la legittimità? È infatti molto alto il rischio di una concorrenza tra coloro che chiedono di essere riconosciuti, soprattutto se il riconoscimento si converte in «bene» acquisibile, divenendo soltanto un bene tra i beni, come questi conseguibile nel registro dell'avere, con il rischio, segnalato da Fraser di trasformare le lotte per il riconoscimento in una modalità particolare o sottospecifica delle lotte per la redistribuzione.

Accanto a questo tipo di urgenti e improrogabili questioni relative alla relazione non lineare, né simmetrica tra riconoscimento e redistribuzione, prevalentemente intesi come modelli interpretativi della fenomenologia e delle dinamiche dei fatti sociali che chiamano in causa lo statuto disciplinare ed epistemico delle scienze sociali, sorgono altri interrogativi che Caillé fa bene a porre prima di affrontare un possibile ampliamento in senso antiutilitaristico della teoria del riconoscimento attraverso il paradigma maussiano del dono. Sono quesiti che mostrano non soltanto la complessità della teoria del riconoscimento, e tanto più delle sue possibili applicazioni, ma soprattutto quanto lavoro ci sia ancora da fare per risolvere le aporie e le difficoltà che questo modello d'interpretazione delle lotte sociali del presente implica quando si passa dal campo della lettura del reale a quello della risoluzione dei conflitti.

«Chi vuole e chi deve essere riconosciuto? Gli individui o le comunità?». ¹⁷ La stessa natura plurale e multidimensionale della soggettività contemporanea, le sue molteplici articolazioni determinate da status, appartenenza, ruolo e relazioni, fanno del soggetto non un individuo isolato, ma il membro di una comunità (politica, sociale, ecc.) e spesso di più gruppi (culturali, religiosi, di genere ecc.) che di essa fanno costitutivamente parte: sotto quale di queste diverse sembianze il soggetto – divenuto, in virtù della

¹⁶ Questo fondamentale risvolto delle guerre culturali viene affrontato con strumentazione concettuale diversa, ma con pari efficacia, da W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale* (1995), trad. it. il Mulino, Bologna 1999 e S. Benhabib in varie opere e in particolare in *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale* (2002), trad. it. il Mulino, Bologna 2005.

¹⁷ A. Caillé, «Riconoscimento e sociologia», in Id., (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, cit., trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», pp. 28-29.

coabitazione multiculturale, a tutti gli effetti e innanzitutto soggetto culturale – può o deve essere riconosciuto? E poi, riconosciuto da chi?, vale a dire, «da chi i soggetti umani desiderano e devono essere riconosciuti?». Chi legittima i riconoscitori (le istituzioni deputate a promuovere il riconoscimento)? Ciò non pone anche il problema di una deistituzionalizzazione del riconoscimento, ovvero di una irrisolvibile difficoltà ad indicare luoghi o spazi precipui del riconoscimento? E ancora: «riconoscimento di che cosa?». Come e in base a quali criteri viene riconosciuto il “valore” dei soggetti? È possibile definire tale *valore* in contrapposizione al valore economico o di mercato? Si tratta di un valore misurabile? Se sì, esiste una misura oggettiva di tale valore?

Questa sequenza di problemi allude e rimanda ad una questione centrale che Caillé fa bene a sollevare, poiché essa tocca i limiti stessi della teoria in oggetto (almeno nella prevalente formulazione honnethiana): «che cosa significa l’idea stessa di riconoscimento?». Si tratta di qualcosa che equivale alla sommatoria, al totale delle variabili indicate da Honneth nell’*amore* (sfera privata), nel *rispetto* (sfera politico-giuridica) e nella *stima di sé* (sfera sociale e del lavoro)? Caillé ritiene di no, poiché il grado della soddisfazione di questi bisogni è del tutto diverso, come completamente eterogeneo il genere di appagamento che da essi deriva: mentre il diritto è uguale per tutti, l’amore è una preferenza singolare, e la stima di sé implica gerarchie, meriti e differenze. Dunque, viene prima il riconoscimento e poi la soddisfazione di questi bisogni, o viceversa, o – si potrebbe addirittura ipotizzare – giungono contemporaneamente perché di fatto coincidono?

A questo punto giunge la svolta impressa da Caillé alla teoria del riconoscimento, che mira a renderla compatibile con una teoria della società e dell’agire sociale strutturalmente antiutilitarista adeguata alle esigenze dell’oggi, in grado di rispondere all’insorgere delle istanze di riconoscimento riformulando, da un lato, le coordinate di un paradigma sociologico innovativo e all’altezza delle sfide contemporanee e, dall’altro, proponendo una «teoria del valore sociale del soggetto» che disarticola e rende inutilizzabile l’impianto economicista e materialista delle ermeneutiche del conflitto del passato. In questa direzione, l’adozione integrata del paradigma del dono all’interno di una teoria allargata del riconoscimento appare a Caillé l’unico antidoto al dominio assoluto e incontrastato dell’«assiomatica dell’interesse» in ambito sociologico, proprio in quanto riposizionare la questione del dono all’interno dello schema dono/contro dono consente di individuare una forma e una modalità per stabilire il *valore sociale* delle persone, e di qui inaugurare un’antropologia del riconoscimento. La parola “rispetto”¹⁸, che apparentemente sussume le tre mete di valore che, secondo Honneth,

¹⁸ R. Sennett, nel suo *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali* (2003) trad. it. il Mulino, Bologna 2004, traccia con efficacia una linea che connette la domanda di “rispetto” alla dimensione pragmatico-politica della gestione dei conflitti, soprattutto redistributivi ma non soltanto, nelle società attuali in cui vige il *welfare state*. Questo livello resta invece al di fuori della discussione qui affrontata da Caillé, che si limita a valutarne il profilo sociologico, piuttosto che le ricadute politiche.

il riconoscimento mira a conseguire, ovvero sintetizza e compendia in sé la stima e l'amore, ha il vantaggio di abbracciare anche la gratitudine o la riconoscenza da parte degli altri per quel che quell'essere umano è e rappresenta per loro. «Dare riconoscimento non significa soltanto identificare o valorizzare, ma significa anche, e forse innanzitutto, provare e testimoniare gratitudine, essere riconoscenti».¹⁹ Questo punto rappresenta un varco attraverso il quale si accede immediatamente, dal cuore stesso del paradigma del riconoscimento, al contesto interpretativo della teoria maussiana del dono e del contro-dono²⁰, poiché, in primo luogo, «riconoscere dei soggetti sociali, individuali o collettivi, significa attribuire loro un valore», e, in secondo luogo, perché il valore dei soggetti sociali sembra trovare finalmente un'unità di misura nella loro «capacità di donare».²¹ Ma Caillé si spinge ancora più in là nell'elaborare la propria «sociologia del dono», descrivendo la scala sulla quale si stabilisce il valore dei soggetti, ovvero il dispositivo per la misurazione del loro valore sociale, attraverso l'intersezione tra due tipi di dono: a) il *dono dell'alleanza* o *dono delle buone azioni*: il cui senso risiede nell'intenzione che lo anima e che può essere pacifica o amicale o in assoluto benevola; e b) il *dono-donazione*: che coincide con i doni effettivi che si possiedono e che caratterizzano ciascuno per quel che è. Il «valore oggettivo sostanziale dei soggetti [risulta] definito dalla somma dei doni delle buone azioni fatte e dei doni-donazioni ricevuti» e, di conseguenza, la lotta per il riconoscimento si trasforma, così, in lotta per divenire donatori e per essere riconosciuti come donatori.

Tuttavia, questa versione riveduta e corretta del riconoscimento *sub specie doni* non è così lineare e Caillé non dissimula né tace i molteplici problemi che essa pone prima ancora di proporsi come possibile teoria sociologicamente funzionale alla comprensione di emergenti conflitti sociali e ragionevolmente utile a tentarne delle soluzioni. Nondimeno, alcune questioni che rappresentano limiti reali di questa teoria allargata del riconoscimento, che viene da Caillé emendata attraverso il paradigma maussiano del dono, restano, a nostro parere, sullo sfondo, ma non per questo possono essere trascurate. Innanzitutto, i limiti per così dire universalistici della concezione maussiana del dono, vale a dire, la tentazione di tralasciare o non dare sufficiente importanza alla dimensione relativistica che è intrinseca alla innegabile variabilità antropologico-culturale del dono stesso, dipendente dalle situazioni, dai contesti, dalle condizioni specifiche della donazione e dei suoi protagonisti, e il conseguente cedimento alla tentazione di considerarlo piuttosto alla stregua di un universale antropologico e culturale. Indizio di questo pericolo, ovvero di promuovere una forma infondata di

¹⁹ A. Caillé, "Riconoscimento e sociologia", in Id., (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, cit., trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», p. 32.

²⁰ M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Introduzione di M. Aime, trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 2002.

²¹ A. Caillé, "Riconoscimento e sociologia", in Id., (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, cit., trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», p. 32.

universalismo o di fare del paradigma del dono una *mathesis universalis*, è nelle stesse parole di Caillé quando afferma che «esiste una universalità transculturale dei valori del dono e della donazione»²². Indubbiamente non è affatto trascurabile il contributo dello schema maussiano del dono/contro dono ad un'idea potente di "relazione", proprio nella misura in cui l'atto della donazione innesca un circolo virtuoso che traduce lo scambio di oggetti in relazioni tra soggetti, in rapporti umani concreti e vitali. In tal senso, per quanto la donazione sia, secondo Mauss, un «fatto sociale totale»²³, in quanto mobilita un numero ampio di fattori culturali e di tratti specifici propri di una comunità, è nella sua dimensione di relazionalità che può contribuire in forma assai rilevante ad amplificare ulteriormente gli effetti di una teoria allargata del riconoscimento. Sempre, però, che il circuito continuo del dare/ricevere/restituire, pur se considerato come principio formale universalistico dello scambio, non venga tuttavia assunto come norma sostanziale meta- e trans-culturale delle relazioni tra esseri umani. In altre parole, affinché l'innesto della teoria del dono su quella del riconoscimento porti i frutti desiderati, insieme agli effetti cognitivi e normativi attesi, occorre conservare e valorizzare la caratteristica propria del dono, cioè di valere come vettore di scambio, di relazioni, di legami, in quanto dimensione condizionata dai fattori culturali che volta a volta la determinano. Il fatto in sé della donazione è evento universalizzabile, ma il suo accadere sempre in un preciso e delimitato contesto ha una irriducibile valenza culturale che ne influenza in modo imprescindibile l'effettività, l'efficacia, il significato e il valore.

Gli odierni cultori della teoria maussiana del dono non possono trascurare questa dimensione, che vorremmo definire relativistico-culturale, soprattutto in vista della sua possibile esportazione e utilizzazione in altri ambiti, come è quello della legittima ricerca di riconoscimento che connota in misura dilagante le soggettività contemporanee. Se per Mauss il dono è un universale antropologico che comprende un'obbligazione incondizionata, una sorta di dovere di contraccambio connotato però dalla libertà del soggetto di agire nei tempi e nei modi che desidera, la lotta per donare (per divenire donatori, dice Caillé) esprime la "volontà di potenza" che il soggetto esplicita nell'atto di donare e che lo situa momentaneamente in una situazione di vantaggio rispetto a colui che riceve. Qui l'obbligazione assume un significato estremamente importante, e concretamente transculturale, poiché crea come dato di realtà il vincolo relazionale con l'altro, e questa relazionalità come reciprocità dello scambio introduce nel cuore della teoria del riconoscimento la questione dell'"obbligo", del "dovere". Questa nozione trova una definizione particolarmente profonda e suggestiva nelle parole di una grande filosofa francese coeva di Mauss, vale a dire

²² Ivi, p. 39.

²³ M. Mauss, *Saggio sul dono*, trad. it. cit., *passim*.

Simone Weil, che nel suo *Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana* così ne raffigura i tratti essenziali:

La nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata. Un diritto non è efficace di per sé, ma solo attraverso l'obbligo cui esso corrisponde; l'adempimento effettivo di un diritto non proviene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che si riconoscono, nei suoi confronti obbligati a qualcosa. L'obbligo è efficace allorché viene riconosciuto.²⁴

La cognizione del debito contratto, dell'obbligo che si ha nei confronti di colui che dona crea con quello un vincolo indissolubile, instaura una relazione impegnativa con l'altro da sé che si concretizza come autentico rapporto tra esseri umani che si riconoscono uguali non dinanzi a diritti astratti, ma di fronte ai propri precipui doveri. Infatti, per Weil «l'uguaglianza è un bisogno vitale dell'anima umana», proprio in quanto «consiste nel *riconoscimento* pubblico, generale, effettivo, espresso realmente dalle istituzioni e dai costumi che ad ogni essere umano è dovuta la stessa quantità di rispetto e di riguardo perché il *rispetto è dovuto all'essere umano come tale* e non conosce gradi»²⁵, né, dovremmo aggiungere, differenze di razza, cultura, religione. Pertanto, coerentemente con la sua visione del tutto naturale e profondamente umana del soprannaturale, anche il riconoscimento procede da relazioni vive, vere ed effettive tra esseri umani in carne ed ossa:

Il *riconoscimento* riguarda innanzitutto colui che soccorre, se il soccorso è puro. L'uomo soccorso lo deve solo a titolo di reciprocità. Colui che viene soccorso deve esattamente l'equivalente di ciò che ha ricevuto, e cioè riconoscere che l'altro ha il diritto di dire *io*.²⁶

L'identità, l'io, si definisce dentro relazioni di riconoscimento e reciprocità che nascono dall'obbligazione incondizionata verso l'altro, da un dovere che ha spessore soprannaturale e trascendentale malgrado la sua natura profondamente terrena, ma che ha anche il vantaggio rispetto al diritto, alla pletora dei diritti, di non sottostare a regole e schemi d'ordine giuridico o politico, né di necessitare di legittimazione o giustificazione normativa, poiché del tutto autolegittimato al più elevato livello etico-morale. Lo spirito del dono, allora, può essere compreso ed afferrato proprio in virtù del nucleo di obbligazione e di dovere che esso porta racchiuso dentro di sé, nella sua capacità di creare, attraverso la dinamica dello scambio, legami, vincoli, relazioni tra individui e costruire così il tessuto di una comunità. Sotto questa luce, il dono, con la sua carica rivoluzionaria di reciprocità, col suo

²⁴ S. Weil, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, trad. it. di F. Fortini, con un saggio di G. Gaeta, SE, Milano 1990, p. 9.

²⁵ Ivi, p. 24. Corsivi miei.

²⁶ S. Weil, *Quaderni*, trad. it. e Introduzioni ai 4 voll. di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982-1993, vol. II, p. 246.

intimo valore di contraccambio, non è soltanto condizionato e determinato culturalmente, ma è a sua volta produttore e costruttore di cultura, proprio in quanto risiede sia fuori che dentro, e dunque si situa sia a monte che a valle, rispetto al tessuto connettivo che costituisce e struttura la coesione sociale, divenendo a sua volta fibra costitutiva di quel tessuto.

Ma se il dono è così importante nella composizione di una società, nella sua configurazione profonda, occorre chiedersi di che pasta siano fatti i soggetti che donano e quale tempra li caratterizzi, dovendo in realtà rivestire il ruolo di produrre e riprodurre rapporti sociali e, in definitiva, la società stessa. Bisognerà, pertanto, rispondere all'interrogativo: chi si trova nelle condizioni di assumere consapevolmente il ruolo di chi lotta per divenire donatore? La prima risposta che riusciamo a immaginare è: le donne, con ciò proiettando sul paradigma del riconoscimento, ormai intrecciato a doppio filo con quello del dono, una problematica di genere ancora attualissima malgrado il clima ideologico-culturale corrente, solo apparentemente post-femminista. Infatti, l'idea stessa di "donare", nel senso più ampio e generale, implica e rimanda a tutt'oggi, nella nostra specifica costellazione culturale, ma anche in altri contesti più tradizionali, alle donne, alle quali viene assegnato dalla biologia il compito di riproduzione naturale-sociale che coincide col donare la vita. Simmetricamente, agli uomini viene attribuita dalla storia la funzione sociale di difendere la comunità col gesto attivo-passivo di donare la morte (la guerra, la violenza ecc.), sia come propria morte che come morte inferta al nemico. Queste concezioni chiamano in causa, in un senso rilevante, lo statuto ontologico della differenza sessuale: gli uomini sembrano possedere gli strumenti di una dominazione cosmica, le donne invece dominano e governano il "vivente". Ora, nella misura in cui il dono è insopportabile perché richiede, pretende, finanche obbliga incondizionatamente al riconoscimento, ciò che le donne donano alla natura, alla società, alla storia stessa, per la sua stessa enormità – trattandosi della vita in quanto tale – non prevede la possibilità che venga riconosciuto loro lo statuto di donatrici, proprio perché il loro dono è un eccesso, un assoluto irriducibile, ovvero, è la vita stessa. E non si limitano a questo, infatti l'altra dimensione del dono incomprimibile che le donne apportano tradizionalmente alla vita sociale ad ogni latitudine è quella che si esprime nella "cura". Già nel 1982 Carol Gilligan, nel suo importante *In a different voice*²⁷, rilevava la diversa natura delle ragioni etiche che sostengono le scelte esistenziali fatte dagli uomini e quelle operate dalle donne (in quel caso il banco di prova era la scelta di abortire), sottolineando una profonda differenza tra un approccio maschile, individualista e astrattamente connesso all'idea di libertà, di morale, di diritto e una modalità tutta femminile di strutturazione del giudizio e degli orientamenti morali all'interno delle esperienze reali di vita e delle relazioni concrete con gli altri (quasi sempre

²⁷ C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, trad. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1991².

di “cura”) che dà luogo ad «un’etica delle responsabilità collettive». Il tema della *cura*, patrimonio di un pensiero declinato al femminile, diviene, così, un tema in primo piano rispetto alle problematiche estremamente attuali di riformulazione e di ristrutturazione a-sistematica e post-universalistica di un’etica adeguata all’età della globalizzazione e alla sua complessità.²⁸ Joan C. Tronto, nella sua opera del 1993, *Moral Boundaries*²⁹, riprende l’originaria differenza radicale del “punto di vista morale” che sussiste tra donne e uomini e si spinge sino a proporre l’«etica della cura», così profondamente incardinata dentro le prassi esistenziali femminili, non solo come ideale morale e pratico-politico, ma addirittura come obiettivo teorico e pragmatico allo stesso tempo per una compiuta realizzazione della democrazia. Proprio a questo livello si situa un punto di contatto tra l’etica della *cura* e il paradigma del *dono*, poiché potremmo dire che l’idea stessa di società democratica, nel pieno di un vorticoso movimento evolutivo di globalizzazione multiculturale, si innerva dentro un ideale politico-morale che fa passare le pratiche del riconoscimento, da una parte, attraverso le “relazioni di cura” e, dall’altra, attraverso le forme della donazione e lo spirito stesso del dono/contro dono.

A buon diritto il pensiero femminile degli ultimi anni³⁰ ha evidenziato con forza come per il fatto stesso che la regolazione della riproduzione e della sessualità sia fattore importantissimo nella demarcazione tra “natura” e “cultura” (famiglia, istituzioni sociali e politiche, ecc.), il ruolo delle donne appare decisivo in tutte le questioni che investono i temi relativi alla “nascita” (e, parallelamente, alla “morte”), ovvero, in tutti i luoghi ove vengono sollevate domande «bioeticamente sensibili». Il legame del tutto speciale, e sovraccarico sul piano simbolico-emozionale, che le donne intrattengono con la natura è in tal senso un elemento essenziale per procedere lungo il percorso costruttivo di uno spazio etico comune a tutti gli esseri umani, indipendentemente dal loro genere sessuale³¹, alla ricerca di principi universalizzanti che, tuttavia, non avanzino mai la pretesa di divenire, in modo definitivo, universali. Medesimo obiettivo di quella variante della giustizia sociale definita «umanista», per intendere non sessuata, che Susan M. Okin propone al fine di difendere e proteggere concretamente

²⁸ Di questo tema mi sono occupata nel saggio recente: *Immaginare un’etica interculturale per l’età della globalizzazione*, in corso di stampa.

²⁹ J. C. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l’etica della cura*, a cura di A. Facchi, Presentazione e trad. it. di N. Riva, Diabasis, Reggio Emilia 2006.

³⁰ Un’utile panoramica si trova in P. Garavaso e N. Vassallo, *Filosofia delle donne*, Laterza, Bari-Roma 2007.

³¹ Su questo tema Judith Butler ha delle posizioni più estreme: ella auspica un vero e proprio superamento del “genere”, una sorta di sfaldamento dei confini o delle gabbie identitarie che segni la nascita di una «post-identity politics». La sua «queer theory», incentrata sulla sostituzione della distinzione maschile/femminile col concetto di «strano, obliquo, eccentrico, deviante, incomprensibile, imprevedibile», mette radicalmente in discussione l’identità sessuale e costringe ad un ripensamento complessivo delle modalità di significazione degli statuti ontologici identitari. Si veda J. Butler, *La disfatta del genere*, a cura di O. Guaraldo, trad. it. di P. Maffezzoli, Meltemi, Roma 2006.

sia le donne e che gli uomini attraverso una critica radicale che smantelli l'attribuzione tradizionale dei ruoli sociali a partire da quelli familiari.³² Le questioni essenziali della vita umana, sintetizzate da Vico nella triade «religioni, matrimoni e sepolture», pur declinate secondo le varianti culturali, possono venire elaborate in chiave universalistica proprio ricorrendo a una forma di sapienza prudentiale, a una sorta di paradigma plasmato sul modello aristotelico della *phronesis*, in grado di tenere saldamente unito l'aspetto teorico e le pratiche effettive del riconoscimento, alimentandole con l'«etica della cura» da una parte e lo «spirito del dono» dall'altra.

Un ruolo altrettanto centrale in questo orizzonte teorico è quello giocato dalla nozione di “dignità umana”, ribadita da Martha Nussbaum e da lei messa in connessione proprio con la tematica della “cura”, appannaggio quasi del tutto esclusivo dell'universo femminile, che ad essa si collega proprio perché le tradizionali relazioni di cura contribuiscono in misura considerevole allo sviluppo dignitoso degli esseri umani.³³ Ciò crea un ulteriore, importante ponte teorico con l'«approccio delle capacità», evocato in ultima battuta anche da Caillé nel suo intervento³⁴, paradigma teorico-interpretativo e possibile modello di pratica politica che Nussbaum condivide con Amartya Sen³⁵, e che introduce un altro dispositivo teoretico di estrema rilevanza nell'attuale panorama caratterizzato, come si è detto, sia dalla smania di riconoscimento a livello soggettivo e di gruppo, sia dall'incontro/scontro tra culture all'interno delle società multiculturali e globalizzate. Infatti, se l'obiettivo è quello, da una parte, di elaborare una forma etico-morale autenticamente trasversale e interculturale³⁶, per di più protesa all'universalizzazione dei diritti/doveri e, dall'altra, di mettere a punto pratiche politiche in grado di soddisfare le istanze sociali emergenti, il modello “fronetico” che si sta proponendo deve accordare la giusta rilevanza anche al rispetto e allo sviluppo delle *capabilities*, quelle «capacità umane» che, nel modello Sen/Nussbaum, qualificano «ciò che le persone sono effettivamente in grado di fare e di essere» delineando l'idea stessa di “dignità uma-

³² S. M. Okin, *Le donne e la giustizia*, trad. it. Dedalo, Bari 1999.

³³ M. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, trad. it. di W. Mafezzoni, il Mulino, Bologna 2001 e Ead., *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, trad. it. di E. Greblo, il Mulino, Bologna 2002. In questi testi ella riprende e approfondisce l'«approccio delle capacità», che condivide con un'etica autenticamente interculturale e protesa all'universalizzazione dei diritti deve dare rilevanza al rispetto e allo sviluppo delle *capabilities*, quelle «capacità umane» che definiscono «ciò che le persone sono effettivamente in grado di fare e di essere» delineando l'idea stessa di “dignità umana”.

³⁴ A. Caillé, “Riconoscimento e sociologia”, in Id., (sous la dir. de), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, cit., trad. it. in questo numero di «Post-filosofie», pp. 21-39.

³⁵ A. Sen affronta questo tema in particolare nel suo *Lo sviluppo è libertà*, trad. it. Mondadori, Milano 2000.

³⁶ La necessità e l'urgenza di una «filosofia dell'interculturalità» è al centro di molti saggi recenti di G. Cacciatore, per una breve storia di questa categoria e per una prima bibliografia, si veda il suo *Identità e filosofia dell'interculturalità*, in «Iride», n. 45, XVIII, agosto 2005, pp. 235-44. La proposta di una vera e propria «etica dell'interculturalità» si trova invece in G. Cacciatore, *Etica interculturale e universalismo “critico”*, in corso di stampa.

na». Anche aiutare gli esseri umani a scoprire quel che desiderano essere e quel che sono in grado di realizzare può entrare nella lista dei “doni” che possiamo fare ai nostri simili, soprattutto quando questa crescita di consapevolezza si accompagna alla possibilità concreta di riconoscere loro quel surplus di dignità umana che coincide spesso proprio con l’atteso e auspicato riconoscimento che si pretende dagli altri.

Perseguendo questo genere di *phronesis* contemporanea che abbiamo tratteggiato, volta alla individuazione di percorsi etico-morali e pragmatico-politici mirati ad un riconoscimento allargato, incrociamo anche la proposta avanzata da Seyla Benhabib di diffondere, all’interno di quei sistemi politici improntati alla liberal-democrazia che oggi sono investiti dall’ondata della globalizzazione multiculturale, ciò che ella definisce «iterazioni democratiche».³⁷ Vale a dire, procedure che favoriscono una rinegoziazione continuativa e regolata dei confini che delimitano la sfera pubblica in modo da attivare, attraverso politiche democratiche, un’interrotta fluidità nelle opposizioni dialettiche identità/differenze, diritti/tradizioni, pubblico/privato, al fine di scongiurare, per tale via, ipostatizzazioni identitarie e ossessioni di riconoscimento.

Forse soltanto un sistema integrato di nuove categorie ermeneutiche, di elaborate procedure epistemiche e conoscitive, di sofisticati strumenti pratico-politici, di raffinati dispositivi democratici e, soprattutto, di nuove costellazioni etico-morali incardinate sul *mutuo riconoscimento responsabile*³⁸, disponibili all’interculturalità e aperte a processi di universalizzazione continuativa e mai definitiva – come ci appaiono per vari aspetti la «teoria del riconoscimento», il «paradigma del dono», l’«etica della cura», l’«approccio delle capacità» –, può oggi sperare di rispondere adeguatamente a quel bisogno dilagante di veder riconosciuta e rispettata la propria *dignità umana* in ogni luogo e circostanza, che appare sempre più come il tratto distintivo delle soggettività contemporanee.

³⁷ S. Benhabib, *The Struggle over Culture: Equality and Diversity in the European Public Sphere*, in «Post-filosofie», n.3, II, gen./dic. 2006, pp. 77-96.

³⁸ L’idea di un’ «etica del mutuo riconoscimento responsabile», fondata sul pluriversalismo della precarietà della vita e della vulnerabilità dei corpi umani, è al centro del mio saggio, cui rinvio, *Post-filosofia dei diritti umani: il corpo e le dinamiche del riconoscimento*, in «Post-filosofie», n. 1, I, pp. 141-63.