

POWER AND DEMOCRACY

Rivista internazionale
di Politica, Filosofia e Diritto

9

1 (2024)



Tocqueville-Acton
Centro Studi e Ricerche

POWER AND DEMOCRACY

Rivista internazionale
di Politica, Filosofia e Diritto

9
1 (2024)

POWER AND DEMOCRACY

Rivista internazionale di Politica, Filosofia e Diritto

Periodicità: semestrale

Modalità di raccolta degli articoli: comitato scientifico e call for paper

Tipo di selezione e valutazione degli articoli: double-blind review

Edizione on line e progetto grafico a cura di

A2i Open Journals, divisione e-publishing di A2i Srl

Contatti

Direzione Generale

TOCQUEVILLE-ACTON Centro Studi e Ricerche

Via Giosuè Carducci 12 – 20123 Milano

e-mail: redazione@poweranddemocracy.it

Website

www.poweranddemocracy.it

POWER AND DEMOCRACY è una rivista online a carattere scientifico promossa dal Tocqueville-Acton Centro Studi e Ricerche. La Rivista è inclusa nell'elenco ANVUR delle Riviste scientifiche dell'Area 12 - Scienze giuridiche e dell'Area 14 - Scienze politiche e sociali.

ISSN 2724-0177

La rivista è registrata presso il Tribunale di Milano

(Aut. n. 1901 del 19 ottobre 2020. Reg. Stampa n. 136).

Lo sviluppo e la manutenzione dell'installazione di OJS sono forniti da A2i Open Journals, divisione e-publishing di A2i Srl.

La rivista è presente in:

– Catalogo italiano dei periodici ACNP (<https://acnpsearch.unibo.it/journal/3493844>)

– Google Scholar (<https://scholar.google.it/>)

– CORE (<https://core.ac.uk/>)

POWER AND DEMOCRACY

Rivista internazionale di Politica, Filosofia e Diritto
www.poweranddemocracy.it

DIRETTORE

Flavio Felice, Università degli Studi del Molise

COMITATO EDITORIALE

Fabio Giuseppe Angelini, Università Internazionale Uninettuno di Roma

Antonio Campati, Università Cattolica del Sacro Cuore

Maurizio Serio, Università degli Studi Guglielmo Marconi

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Andrew A. Abela, Catholic University of America (USA)

Angelo Abignente, Università degli Studi di Napoli Federico II

Brian Anderson, Manhattan Institute (USA)

Dario Antiseri, LUISS Guido Carli

Nicola Antonetti, Università degli Studi di Parma

Angelo Arciero, Università degli Studi Guglielmo Marconi

Mauro Barberis, Università degli Studi di Trieste

Marco Bassani, Università degli Studi di Milano

Léonce Bekemans, Università degli Studi di Padova

Giovanni Belardelli, Università degli Studi di Perugia

Massimiliano Bellavista, Università degli Studi di Siena

Arthur C. Brooks, Harvard University (USA)

Rocco Buttiglione, Instituto de Filosofia Edith Stein Granada (Spagna)

Davide Cadeddu, Università degli Studi di Milano

Alejandro Chafuen, Acton Institute (USA)

Alessandro Campi, Università degli Studi di Perugia

Josep E. Capizzi, Catholic University of America (USA)

Paolo Carozza, University of Notre Dame (USA)

Fabio Ciarrelli, Università degli Studi di Napoli Federico II

Riccardo Crespo, Universidad Austral, Buenos Aires (Argentina)

Lorenzo Cuocolo, Università degli Studi di Genova

Attilio Danese, Centro Ricerche Personaliste di Teramo

Stefano De Luca, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa

Gianni Dessì, Università degli Studi di Roma Tor Vergata

Giulia Paola Di Nicola, Centro Ricerche Personalistiche di Teramo

Enzo Di Nuoscio, Università degli Studi del Molise

Franco Maria Di Sciullo, Università di Messina

Jude P. Dougherty †, Catholic University of America (USA)

Federica Fabrizzi, La Sapienza – Università di Roma

Damiano Florenzano, Università di Trento

Francesco Forte †, Università degli Studi di Roma “La Sapienza”

Lothar Funk, University of Applied Sciences di Duesseldorf (Germania)

George Garvey, Catholic University of America (USA)

Mary Ann Glendon, Harvard University (USA)

Nils Goldschmidt, University of Siegen (Germania)

Maurizio Griffo, Università degli Studi di Napoli Federico II

André Habisch, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (Germania)
Stefan Kolev, Hamburg Institute of International Economics e Wilhelm Röpke Institute (Germania)
Antonio Masala, Università di Pisa
Guido Meloni, Università degli Studi del Molise
Roberto Miccù, La Sapienza – Università di Roma
Alberto Mingardi, Università Iulm
Roberta Modugno, Università degli Studi Roma Tre
Flavia Monceri, Università degli Studi del Molise
Michele Nicoletti, Università di Trento
Lorenzo Ornaghi, Università Cattolica del Sacro Cuore
Damiano Palano, Università Cattolica del Sacro Cuore
Claudio Palazzolo, Università di Pisa
Luca Raffaello Perfetti, Università degli Studi di Bari
Rocco Pezzimenti, LUMSA Università
Aristide Police, LUISS Guido Carli
Giovanni Puglisi, Università degli Studi di Enna 'Kore'
Marcelo F. Resico, Universidad Católica Argentina (Argentina)
James Robinson, University of Chicago (USA)
Eugenio Yanez Rojas, Universidad San Sebastian, Santiago (Cile)
Robert Royal, Faith and Reason Institute di Washington DC (USA)
Mónica Rubio García, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (Messico)
Giulio Maria Salerno, Università degli Studi di Macerata
Paolo Savarese, Università degli Studi di Teramo
Lorenzo Scillitani, Università degli Studi del Molise
Stefano Salvatore Scoca, Università per Stranieri 'Dante Alighieri' di Reggio Calabria
Mario Tesini, Università degli Studi di Parma
Tommaso Valentini, Università degli Studi Guglielmo Marconi
Dario Velo, Università di Pavia
Andreas Widmer, Catholic University of America (USA)
Alfred Wierzbicki, Catholic University of Lublin (Polonia)
Michael Wohlgemuth, Walter Eucken Institut di Freiburg (Germania)
Gabriel Zanotti, Universidad Austral di Buenos Aires (Argentina)
Todd Zywicki, George Mason University (USA)

REDAZIONE

Mauro Bontempi, Tocqueville-Acton Centro Studi e Ricerche
Gianmarco Botti, Università degli Studi di Napoli L'Orientale
Maria Giorgia Caraceni, Università degli Studi Guglielmo Marconi
Giusy Conza, Università degli Studi di Napoli Federico II (Capo Redattore)
Daniele Di Paolo (Segreteria di Redazione)

DIRETTORE RESPONSABILE

Nancy Squitieri, Ordine dei Giornalisti di Milano

INDICE

Franco M. Di Sciullo Sul tema delle identità collettive nella teoria politica tra vecchio e nuovo secolo	7
Italia Maria Cannataro L'identità castrista a Cuba come teleologia della rivoluzione	21
Andrea Cannizzo Cultura di Davos e denazionalizzazione delle élite in Samuel P. Huntington	31
Maria Teresa Pacilè Identità e iterazioni democratiche in Seyla Benhabib. Verso un <i>altro</i> cosmopolitismo?	49
Luisa Borghesi Dopo la "fine della storia". Il tema dell'identità in Francis Fukuyama	63

FRANCO M. DI SCIULLO*

SUL TEMA DELLE IDENTITÀ COLLETTIVE NELLA TEORIA POLITICA TRA VECCHIO E NUOVO SECOLO

ABSTRACT: This paper focuses on the debate on multiculturalism and collective identities and rights at the turn of the century. The author attempts to assess the role and significance of the legacy of that debate on the methodology of political theory today. He shares Bikhu Parekh's idea that Western political theorists should be careful in distinguishing self-proclaimed universalism from disguised ethnocentrism.

KEYWORDS: Multiculturalism; Democracy; Cultural identities; Universalism; Ethnocentrism.

SOMMARIO: 1. Il multiculturalismo nella teoria politica di fine secolo. 2. Le identità collettive al tempo delle migrazioni. 3. Quel che resta del multiculturalismo. 4. Per un'autocritica degli studiosi.

1. Il multiculturalismo nella teoria politica di fine secolo

Questo contributo nasce da alcune domande: l'impatto esercitato sulla teoria politica occidentale dall'imporsi del tema delle identità collettive al volgere del millennio, tra la fine della Guerra fredda e i primi anni della "guerra al terrore", merita di essere oggi riconsiderato dagli studiosi? Il dibattito, che coinvolse alcuni tra i pensatori più influenti dell'epoca su liberalismo e comunitarismo, multiculturalismo ed etnocentrismo, universalismo e particolarismo, tolleranza e uguaglianza, ragione collettiva e ragione pubblica, è ancora in grado di interrogarci nel periodo che stiamo vivendo? Oppure, pur essendo cronologicamente ancora vicini a quegli anni, dobbiamo consegnare quella fioritura teorica alla storia?

Per rispondere è necessario, in primo luogo, compiere un'operazione di contestualizzazione e riconoscere, in particolare, l'importanza del rapporto tra politica mondiale ed equilibri internazionali, da un lato, e riflessione filosofico-politica sulla società, dall'altro. È infatti difficile ritenere casuale il fatto che il confronto sulle identità collettive si imponga in una fase storica di apertura internazionale e ricerca di

* Franco M. Di Sciullo è professore ordinario di Storia delle dottrine politiche all'Università degli Studi di Messina. E-mail. fdisciullo@unime.it.

nuovi equilibri – come del resto era già avvenuto a suo tempo per gli studi post-coloniali, nei confronti dei quali ogni discorso sulle identità è in debito – e finisce poi in secondo piano (per usare un'espressione eufemistica) negli anni della guerra al terrore, della crisi finanziaria globale, del Covid-19 e del ritorno in Europa della guerra internazionale combattuta nei modi tradizionali. Una crescente attenzione critica per le questioni legate all'identità si sviluppa dunque a partire dalla stagione della cosiddetta "terza ondata" (Huntington, 1995), peraltro coincidente con gli anni che vedono il "salto qualitativo" nel processo di globalizzazione e la presa di coscienza, da parte del mondo della cultura, della celebre "condizione post-moderna" (Lyotard, 1981).

Fino a quel momento, uno dei fattori decisivi nel processo di identificazione e autoidentificazione sociale era stato il lavoro. Se si preferisce, per usare categorie marxiane, si può sostenere che la collocazione del soggetto nel processo di estrazione sociale del pluslavoro risultava costitutiva della sua identità sociale. Un altro fattore era il sentimento di appartenenza a una comunità di origine e di destino. Spesso è stato notato che il processo storico che aveva condotto alla formazione degli Stati nazionali europei aveva condizionato a lungo e in modo decisivo il pensiero sociale. Le realtà statal-nazionali europee – gli stessi popoli europei – erano pensati e si pensavano come tendenzialmente omogenei. Nella storia della cultura britannica, in effetti, sono emerse periodicamente voci dissonanti: si pensi a *The True-born Englishman* (1701), satira fulminante di Daniel Defoe (Defoe, 2003-2005) giustamente valorizzata da Benedict Anderson nel suo classico libro sulle "immaginarie" comunità nazionali (Anderson, 2018); o, ancora, si ricordi la cautela dimostrata da David Hume nel saggio *Of National Characters* del 1748 (Hume, 2016). Lo stesso non può dirsi per gli Stati continentali. In Francia, da Bodin a Montesquieu, appare ben radicata la convinzione della "naturalità" del "carattere nazionale" (Bodin, 1968: 75-135; Id, 1964-1997: III, 25-90; Montesquieu, 1996: I, 489-523; Mazza, Nacci, 2021); Fichte proclama l'unicità del popolo tedesco, unico, tra i germanici, ad avere diritto di definirsi tale (a non essere, cioè, mera popolazione) (Fichte, 2003); Manzoni auspica che gli Italiani si riconoscano in una gente: "una d'arme, di lingua, d'altare, di memorie, di sangue e di cor".

La crisi della modernità e dei sistemi socialisti getta il discredito sulle "grandi narrazioni" e finisce per mettere in crisi i fattori di identificazione e i processi di soggettivazione fondati sulla classe sociale, mentre a screditare lo spirito nazionale, almeno per quanto concerne l'Europa, avevano già provveduto le immani tragedie causate dal nazionalismo nel Ventesimo secolo.

Altri elementi costitutivi dell'identità, tuttavia, non risultano immediatamente intaccati. Si tratta di elementi pensati e, ancor più, avvertiti come originari. Uno è quello della lingua, talmente forte che neppure l'impegno decostruttivo di Jacques Derrida riesce a scalfirlo in modo significativo: non vale equiparare la lingua a una "protesi", se pure "originaria", dire che la mia lingua, quella che parlo, *non è mia*; affermare che parlo una lingua, ma, se anche essa è l'unica che parlo, *non la ho*; sostenere che la presunta conquista di autonomia che si esprime nella lingua parlata è, in effetti, l'espressione di un cedimento all'eteronomia; riconoscere che la pretesa *omogeneità*, che si manifesterebbe nell'uso della stessa lingua da parte di persone che vivono insieme, è, in fondo, l'accettazione di un dominio, o, quanto meno, di un'*egemonia* (Derrida, 1996). Queste riflessioni, considerate per lo più espressioni di intellettualismo, sono destinate a non avere efficacia.

A permanere nella coscienza collettiva e restare di importanza determinante, sul piano identitario, è anche la religione, il rispecchiamento del soggetto in ideali e valori ispirati a una prospettiva di trascendenza. Si può vedere nel passaggio di millennio, oltre che l'affermazione del postmoderno, il culmine della "età della secolarizzazione"; si può ricordare, con Charles Taylor, che le "pratiche di spiritualità", "individualizzate" e "soggettivizzate", hanno finito per avere diffusione maggiore rispetto all'osservanza dei precetti delle chiese istituzionali (Taylor, 2009). È tuttavia innegabile, come riconosce lo stesso autore, che la religione non cessa di avere a che fare con l'identità sociale.

Ora, sono proprio questi gli elementi dai quali muove la rivendicazione dell'identità, una rivendicazione che, ricorda ancora Taylor, appare in primo luogo riconducibile al valore dell'autenticità, che (per quanto la ricerca del proprio "vero sé" si possa far risalire a sant'Agostino), nel suo prepotente affermarsi, è tipica della modernità: essa deriva dalla convinzione che l'individuo morale preesiste alla società e può realizzare la propria moralità solo a condizione di poter pienamente affermare se stesso, la propria unicità. Ma, appunto, tale realizzazione richiede *condizioni*, e in particolare una condizione *non monologica*, bensì *dialogica*. È solo con riferimento a qualcun altro che noi possiamo affermare noi stessi – cosa che, evidentemente, esige un qualche *linguaggio*, se pure in senso lato, ossia un codice espressivo (Taylor, 1994). Nelle parole di Seyla Benhabib, fin dalla nascita conduciamo la nostra vita in "reti di interlocuzione" (Benhabib, 2005).

I due elementi, codice morale e codice espressivo, vengono pertanto inevitabilmente a convergere. Una convergenza che rivitalizza l'idea hegeliana di *eticità*, interpretata in primo luogo, a fine Novecento, come forma di *universalismo concreto*, ossia socialmente situato, derivante da una fondazione e radicato in una tradizione. Detto in

altro modo: un “codice sintetico”, in quanto morale ed espressivo, per esercitare un ruolo significativo deve essere effettivamente avvertito e vissuto come non opinabile e come “proprio”; in poche parole, deve essere riconosciuto portatore di un quadro valoriale fondato sulla trascendenza ed espressione di una tradizione.

Prima che in Europa, è nelle realtà sociali d’Oltreoceano che si sviluppa sul piano teoretico una discussione a tutto tondo, grazie a una più forte e più antica soggettività dei gruppi, a una maggiore maturità della critica esercitata dagli studi di genere sull’identità soggettiva e collettiva e all’attivismo delle regioni francofone e cattoliche del Canada. *Sources of the Self*, di Charles Taylor, è del 1989; *Justice and the Politics of Difference*, di Iris Young, del 1990; *Situating the Self*, di Seyla Benhabib del 1992; nello stesso anno la rivista “October” dedica un fascicolo monografico al tema “Identity in Question”; l’influente articolo *The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics*, di Amy Gutmann, è del 1993; il celeberrimo e fortunatissimo *Multiculturalism*, ancora di Taylor, del 1994; la monografia *Multicultural Citizenship* e la raccolta di saggi *The Rights of Minority Cultures*, entrambi di Will Kymlicka, sono del 1995; *Democracy and Difference*, curato da Benhabib, del 1996.

2. Le identità collettive al tempo delle migrazioni

Come si è detto, trascorso quel periodo, inizia la fase calante della parabola. Particolarmente interessante risulta, a questo riguardo, la consultazione degli indici di una rivista come “The Journal of Political Philosophy”, nata con l’obiettivo dichiarato di valorizzare approcci alternativi alla teoria politica e dunque assai attenta ad accogliere contributi relativi al confronto del pensiero della differenza e delle differenze con la consolidata tradizione dell’universalismo. È facile notare come, a partire dalla metà degli anni Novanta del Novecento, la discussione critica passi, sempre di più, dalla prospettiva della differenza di genere a quella delle differenze di gruppo fondate sulle identità culturali. Dai primi anni del nuovo secolo, invece, si moltiplicano gli interventi sul terrorismo, la pace, i diritti umani e la conduzione della guerra: tutti temi certo meno problematizzanti rispetto al discorso dell’universalismo classico e sovente in linea con esso.

Il cambiamento di prospettiva è evidente anche nella produzione accademica più autorevole. A titolo di esempio si possono ricordare, nel 2004, l’articolo di Michael Walzer *What does it mean to be an “American”?*; nel 2006, *Identity and Violence* di Amartya Sen; nel 2007, *Penser autrement* di Touraine; nel 2009, la raccolta di saggi *Multiculturalism and Moral Conflict*, curata da Dimova-Cookson e Stirk; nel 2010, l’articolo *The Return of Political Theology* di Benhabib. Già i titoli sono, in più casi, indicativi di un’enfasi ben diversa da quella del periodo pre-

cedente. In ogni caso, al termine del primo decennio del Ventunesimo secolo sembra siano state esperite, nell'approccio al tema, tante sfumature quante sono quelle alle quali lo stesso Walzer, anni prima, aveva ricondotto la questione del rapporto tra rivendicazioni identitarie e tolleranza: dall'accettazione entusiastica della varietà e della pluralità, alla passività rassegnata, fino alla richiesta di tolleranza avanzata da quei "giocatori" che ritengono che "la partita" implichi anche la distruzione del "campo da gioco" (Walzer, 2009).

Più che di un declino nell'attenzione al tema delle identità, sarebbe tuttavia più corretto parlare di uno slittamento, che porta la teoria a concentrarsi su uno specifico caso di studio: quello delle conseguenze dei fenomeni migratori. Anche in questo caso, è in questa sede sufficiente ricordare i titoli dei volumi più significativi e influenti: *The Claims of Culture*, di Benhabib (2002); *Who are We?*, di Huntington (2004); *Rethinking Multiculturalism*, di Parekh (2000 e 2006); la raccolta *Identities, Affiliations and Allegiances*, curata da Benhabib, Shapiro e Petranovic (2007).

Occorre riconoscere che non fu del tutto necessario attendere il primo decennio del nuovo secolo perché il corto circuito tra universalismo valoriale, identità culturali e immigrazione fosse colto. I più accorti si erano resi conto del problema osservando le implicazioni degli avvenimenti fin dal giorno del crollo del Muro di Berlino. Il 10 novembre 1989 sul *New York Times* Thomas Friedman titolava: "Clamor in the East; East Germany opens frontier to the West for migration or travel; thousands cross. U.S. worry rises over Europe's stability" (Friedman, 1989). Il giorno dell'apertura delle frontiere, negli Stati Uniti "cresce la preoccupazione per la stabilità in Europa". "Thousands cross", ecco il punto. Due settimane dopo, William Wallace, del Royal Institute for International Affairs, indicava già nelle migrazioni il problema principale per l'immediato futuro dell'Europa (Vignolo, Wallace, 1989) e il 5 dicembre, in un articolo pubblicato su "Il Sole 24 Ore", Alain Touraine parlava di "complesso da stranieri" per quella che allora era la CEE (Touraine, 1989). Pochi anni dopo, Francis Fukuyama, in una pagina tra le meno ricordate del suo celebre libro sulla fine della storia, scrisse che le democrazie occidentali, ricche e pacificate, si sarebbero trovate ad "arginare" una "marea" di immigrati - cosa che avrebbe posto questioni di non facile soluzione per l'universalismo democratico (Fukuyama, 1992: 292 e s.).

L'impatto delle migrazioni, che cominciò a coinvolgere in misura massiccia l'Europa occidentale, impose anche alla cultura europea di confrontarsi con i termini ed eventualmente i limiti nei quali è possibile mantenere l'universalismo al centro del complesso dei valori ritenuti fondativi e irrinunciabili per le società democratiche.

Se diamo ora uno sguardo al presente, non si può fare a meno di rimarcare che, negli anni più recenti, da Fukuyama con *Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment* (2018) a Colin Crouch con *Combattere la postdemocrazia* (2020), a tutta la letteratura critica sulla retorica e sulle politiche delle destre del sovranismo identitario, emerge una considerevole preoccupazione per un modo di intendere le identità artificiosamente statico e monolitico. A questo fa talvolta riscontro, come scrive nel contributo pubblicato in questo numero Luisa Borghesi, un superficiale e malaccorto rifiuto di qualunque prospettiva di integrazione, con la conseguente cristallizzazione di micro-gruppi a loro volta chiusi e potenzialmente isolazionisti. In entrambi i casi, il tono della discussione è assai diverso da quello dei decenni precedenti, in quanto esclude qualunque componente attiva, ossia qualunque dinamismo trasformativo o integrativo, come se un'identità culturale non fosse un risultato che si rinnova in continuazione, che è in perenne divenire e si arricchisce grazie al confronto. In breve, per usare un'espressione di Crouch, si diffonde un modo di pensare l'identità "nostalgico" e "pessimistico", che, come nota Andrea Cannizzo nel suo articolo su Huntington, si distingue a più livelli anche dagli interventi meno inclini all'apertura dei decenni precedenti.

3. Quel che resta del multiculturalismo

Fatto questo breve *excursus*, è bene venire alla questione: cosa resta, oggi, del dibattito di quella età? Il problema dell'immigrazione è il più persistente e impegnativo. Una delle sue caratteristiche principali è da rinvenirsi nel fatto che alla figura dell'*emigrato* si è sostituita quella dei *migranti*. A spostarsi verso i Paesi occidentali non sono infatti individui, bensì gruppi familiari, che poi convergono in gruppi sociali, che aspirano a conservare le proprie tradizioni e i propri complessi valori; in breve una propria eticità. Questo già disarticola il discorso tradizionale, soprattutto per il pensiero europeo, abituato a concepire l'eticità come lo spirito concreto di un'intera società e dunque seriamente a disagio di fronte a eticità plurali, ossia riferibili a gruppi particolari. Inoltre, l'eticità che ciascun gruppo avverte come propria e autentica, non sempre trova rispecchiamento in quella che si esprime nei principi fondamentali dell'ordinamento costituzionale democratico. A ciò deve aggiungersi il fatto che, al di là delle semplificazioni giornalistiche e retoriche, gli immigrati non si stabiliscono in uno Stato, ma in città, o, meglio ancora, in particolari zone periferiche o nelle immediate vicinanze di alcune città, con una considerevole diversificazione di condizioni. Si sviluppano così realtà locali con bassa, media o elevata

incidenza di popolazione immigrata e dunque con assai diverse interazioni di gruppo, non riconducibili a *una* tipologia. Pertanto, il tema dell'identità si presenta alla riflessione come estremamente sfaccettato e accessibile solo a condizione di usare un approccio multi-livello.

Un primo punto, allora, del dibattito sulle identità collettive sviluppatosi nei decenni scorsi e oggi ancora rilevante, è senza dubbio relativo alla discussione condotta a più riprese, a cominciare da Taylor, sull'eticità e sull'autenticità (Taylor, 1994). La differenza tra le condizioni locali fa sì che si sviluppino prassi interattive che possono dare vita a eticità variegata e particolari, sentite come le uniche dotate di senso, in quanto portatrici di autenticità, se non altro per una questione di prossimità fisica tra il soggetto individuo e il soggetto gruppo. Si può far parte di un gruppo senza necessariamente riunirsi con gli altri membri dello stesso, è vero, ma il differenziale di capacità di esercitare influenza appare favorevole ai gruppi nei quali l'interazione è più fitta e costante e più immediati e incisivi sono gli effetti delle pratiche di inclusione ed espulsione. Si può nutrire scetticismo o anche sospetto per l'idea rousseauviana di "io comune", o per il rapporto istituito da Hegel tra individuo e popolo; resta però il fatto che senza la sincera condivisione di un comune quadro valoriale, la democrazia affievolisce a mera prassi di accomodamenti negoziali di breve durata, con conseguente indebolimento dovuto a un assottigliamento della dimensione ideale. Da questo punto di vista, è lo stesso Taylor a rendere espliciti il lascito e i limiti di quella stagione. Pur non apprezzando, come si diceva, le implicazioni dell'aspirazione di Rousseau all'io comune, in quanto a suo avviso potenzialmente totalizzanti in società che sovente sono ormai interculturali, il filosofo canadese, in un contributo assai recente, riconosce che a una democrazia robusta sono indispensabili vincoli sociali retti su un insieme di solide condivisioni. Se la struttura della società non consente che ciò avvenga sul piano dei valori ultimi, in una democrazia che non voglia esporsi al rischio di degenerare è irrinunciabile uno spirito universale di piena cittadinanza, fatta di solidarietà civica, lotta alle disuguaglianze, pari opportunità di accesso ai servizi, rispetto della dignità umana e civile dei propri concittadini, coinvolgimento attivo nel confronto politico – in breve, di quella che può definirsi, in termini generali, un'autocomprensione generalizzata e condivisa dei membri della società "come cittadini" (Taylor, 2022: 18-47).

Nel saggio critico di Sen prima ricordato (Sen, 2006) si sottolinea "l'intrinseca pluralità di ogni identità". Questo è senza dubbio un secondo punto che merita di essere tenuto fermo. Walzer aveva già in precedenza richiamato l'attenzione dei lettori sul fenomeno delle "identità col trattino", allora specifico degli Stati Uniti (ad esempio:

italo-americano, irlandese-americano, afro-americano, etc.) e oggi sempre più frequente anche in Europa (Walzer, 2004). Sen coglie un diverso aspetto. Non si tratta per lui solo di riconoscere, come fa Walzer, che oggi ciascuno, nella sua sfera personale, è tenuto a concludere continuamente “mini-trattati di pace” di natura etnica, valoriale o religiosa anche solo per riuscire a convivere con i propri cari (Walzer, 2009). Occorre riportare la pluralità all’interno di sé, superare il timore di riconoscersi, con Julia Kristeva, “stranieri a sé stessi” (Kristeva, 1990) e avere il coraggio di vedere la propria identità come continua ridefinizione di un Sé intrinsecamente plurale, dotato di diverse componenti in perenne confronto e anche in lotta per affermarsi. La presa di coscienza della propria soggettiva pluralità è un buon inizio per superare la superficiale e ingannevole logica della classificazione univoca, in quanto è proprio da quest’ultima che si genera la pretesa che sia destino di una particolare identità (sociale, culturale, nazionale, religiosa, etc.) esercitare un’egemonia sulle altre.

Altro elemento di cui si conferma la validità e la persistenza è quello relativo al modo di pensare la società. La disomogeneità sembra un destino delle società contemporanee. Tuttavia, secondo quanto scrisse John Stuart Mill nella seconda metà dell’Ottocento, una diffusa disomogeneità culturale è destinata a indebolire il governo rappresentativo, dal momento che mette a repentaglio la formazione di un’opinione pubblica condivisa, terzo “pilastro”, con le istituzioni rappresentative e la libertà individuale, di un sistema politico sano e stabile (Mill, 1999: 217-224). Una soluzione a questo problema è stata proposta, notoriamente, da John Rawls con l’elaborazione dell’idea di ragione pubblica: per restare alla sua terminologia, solo i valori politici di base esprimono la ragione pubblica, mentre le ragioni di gruppo appaiono di natura non pubblica né privata. Pertanto, quando si tratta dei diritti e dei doveri fondamentali, un cittadino democratico dovrebbe essere in grado di emanciparsi dalle proprie appartenenze di gruppo e porsi esclusivamente dal punto di vista propriamente *pubblico*.

A questo proposito, va notato che risulta difficile dissentire da Habermas quando afferma che l’aspettativa di un’adesione profonda e incondizionata di tutti i membri di una società multiculturale ai principi essenziali della ragione pubblica democratica è irrealistica e, per ciò che concerne taluni gruppi di immigrati di prima generazione, si può al massimo aspirare a rendere effettivo un adeguamento comportamentale alle norme del codice giuridico (Rawls, 2012; Habermas, 1996; Id., 2006; Id., 2008). Certo, questo implica la necessità di riconoscere 1) che la legge ha valore comunicativo, oltre che giuridico; 2) che in una società democratica sana il cittadino rispetta la legge non per timore delle sanzioni, ma in quanto riconosce nell’obbligo (o nel divie-

to) fissato attraverso il diritto il comando che egli darebbe liberamente a se stesso in una condizione morale difficile e in assenza di leggi; e, 3) che un popolo democraticamente maturo non assume le decisioni qualificanti sui diritti e sui doveri fondamentali facendo affidamento solo sulla forza del numero e sulla prassi negoziale, ma anche valorizzando il processo deliberativo pubblico. È tuttavia evidente che tutto ciò appare fortemente problematico e assai poco popolare in anni nei quali si reagisce, con tono anche sprezzante, a quello che viene talvolta definito “diritto simbolico”, ci si concentra su atteggiamenti securitari che valorizzano la funzione dei deterrenti più che la ricerca delle convergenze valoriali e si esaltano i risultati favorevoli nei sondaggi e nelle urne come traguardi, anziché come punti di partenza.

Di non minore rilievo è ciò che resta della discussione sollevata negli anni Novanta a proposito dei rapporti tra le diverse soggettività emergenti dal pensiero delle differenze e delle identità. Come documenta il contributo di Maria Teresa Pacilè in questo numero, fin dal primo decennio di questo secolo, Benhabib ha sostenuto la necessità di “qualificare” il multiculturalismo, sottolineando che un multiculturalismo “troppo forte” corre il rischio di generare più problemi di quelli che intende risolvere. La studiosa si è, negli anni, sempre più riavvicinata all’universalismo precedentemente criticato, fino a mettere in luce i pericoli che l’accettazione incondizionata, di principio, dei molteplici quadri valoriali e culturali riscontrabili nelle società complesse può comportare per talune categorie di cittadini, a cominciare dalla più numerosa, ossia quella delle donne. Ella ha inoltre richiamato l’attenzione sulle conseguenze della sovrapposizione tra valori religiosi e valori politici, fino a denunciare una reviviscenza della “teologia politica” – una teologia politica interpretata non più come secolarizzazione dei concetti religiosi, ma come assolutizzazione della politica (Benhabib, 2010).

4. Per un’autocritica degli studiosi

Infine, dal punto di vista dello studioso di teoria politica, l’eredità che sembra maggiormente da valorizzare viene dal corposo e articolato volume di Bikhū Parekh *Ethnocentric Political Theory*, del 2019. Al multiculturalismo, l’autorevole filosofo e politologo britannico aveva dedicato il già ricordato *Re-thinking Multiculturalism*, uno studio assai rilevante, pubblicato in prima edizione nel 2000 e in seguito rivisto e ampliato nel 2006. In esso, Parekh aveva avanzato la sua critica all’assimilazionismo omogeneizzante tipico del gruppo culturalmente egemone, replicando, nella seconda edizione, ai suoi critici (Parekh, 2006: 345-371). Nel 2019 egli recupera tanto ciò che a suo avviso va salvato della discussione sul multiculturalismo dei decenni precedenti, quan-

to il portato più persistente degli studi post-coloniali, per applicare gli strumenti critici della teoria alla teoria stessa. Negli ultimi secoli, scrive, l'Occidente ha egemonizzato il mondo, non solo economicamente e politicamente, ma anche culturalmente. Sul piano del pensiero, ciò è avvenuto tanto più pervasivamente quanto più profonda e autorevole si è dimostrata la tradizione filosofica occidentale. Forte per coerenza, rigore analitico e autoconsapevolezza metodologica, giovandosi di una straordinaria continuità e di una elevatissima qualità media, con numerose punte di eccellenza, da Platone in poi, essa è stata in grado di *concettualizzare il mondo*. La cultura occidentale ha creato l'universalizzazione e la ha applicata alla comprensione del mondo. Insieme ai prodotti e ai successi della propria società, l'Occidente ha diffuso così, a livello globale, la sua filosofia, o, più esattamente, il suo modo di pensare – modo che include il criterio generale per esercitare le funzioni cognitive e critiche nell'unica maniera ritenuta corretta. Con ciò, esso ha proposto, distillandolo attraverso gli strumenti della razionalità critico-costruttiva, un complesso di valori, dei quali, senza riconoscerne la specificità, ha rivendicato la validità universale. L'Occidente assolutizza continuamente se stesso; o meglio, perpetua l'assolutizzazione della cultura del proprio gruppo egemone. Quando i concetti, i problemi, i temi, i metodi di analisi della realtà che sono tipici di un "ambiente" culturale si pongono sul piano dell'universalizzazione, ossia tendono a costruire una "griglia" unica all'interno della quale collocare ogni possibile esperienza di vita, comprese quelle proprie di ogni altro possibile "ambiente", secondo Parekh è lecito parlare di *etnocentrismo culturale*. La lezione che, ancora oggi, si può trarre dal dibattito sulle identità collettive è dunque, a suo avviso, il riconoscimento dell'inevitabile particolarità di ognuna di esse e di ogni tradizione, compresa quella occidentale. Aver messo in discussione l'universalismo, denunciandolo come forma ideologica di particolarismo dominante e aver richiesto il riconoscimento di identità collettive alternative ha offerto – e continua a offrire – agli studiosi il destro per un'operazione di auto-contestualizzazione: un'operazione mentale e metodologica dalla quale, se compiuta correttamente, con rispetto di sé e degli altri, essi possono trarre l'opportunità di migliorarsi, come teorici e come cittadini.

1. Riferimenti bibliografici

- Anderson B. (2018), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism*, Verso, London, 1983, trad. it. *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Laterza, Roma-Bari.
- Benhabib S. (1992), *Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Routledge, New York.

- Benhabib S. (ed.) (1996), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University press, Princeton.
- Benhabib S. (2005), *The Claims of Culture. Equality and Diversity in a Global Era*, Princeton University press, Princeton, 2002, trad. it. *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'età globale*, il Mulino, Bologna.
- Benhabib S. (2010), *The Return of Political Theology. The Scarf Affair in Comparative Constitutional Perspective in France, Germany and Turkey*, in "Philosophy and Social Criticism", XXXVI, 3-4: 451-471.
- Benhabib S., Shapiro I., Petranovic D. (eds.) (2007), *Identities, Affiliations and Allegiances*, Cambridge University press, Cambridge.
- Bilancia F., Di Sciullo F.M., Rimoli F. (2008) (a cura di), *Paura dell'Altro. Identità occidentale e cittadinanza*, Carocci, Roma.
- Bodin J. (1968), *Methodus ad facilem historiarum cognitionis libri VI*, 1566, trad. it. *Avviamento alla conoscenza storica*, Celebes, Trapani.
- Bodin J. (1964-1997), *Les six livres de la République*, 1576, trad. it. *I sei libri dello stato*, 3 voll., a cura di M. Isnardi Parente, D. Quagliani, UTET, Torino.
- Crespi F., Segatori R. (1996), *Multiculturalismo e democrazia*, Donzelli, Roma.
- Crouch C. (2020), *Post-Democracy after the Crises*, Polity, Cambridge, trad. it. *Combattere la postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari.
- Defoe D. (2003-2005), *The True-born Englishman*, in Id., *Satire, Fantasy and Writings on the Supernatural*, 8 voll., Vol. I, *The true-born Englishman and other poems*, ed. by R. Owens. Pickering & Chatto, London, Brookfield (Vt.).
- Derrida J. (2004), *Le monolinguisme de l'autre: Ou la prothèse d'origine*, Galilée, Paris, 1993, trad. it. *Il monolinguisimo dell'Altro o la protesi d'origine*, Raffaello Cortina, Milano.
- Dimova-Cookson M., Stirk P. (eds.) (2009), *Multiculturalism and Moral Conflict*, Routledge, New York.
- Fichte J.G. (2005), *Reden an die deutsche Nation*, 1808, trad. it. *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di G. Rametta, Laterza, Roma-Bari.
- Friedman T.L. (1989), *Clamor in the East; U.S. Worry Rises Over Europe's Stability*, in "The New York Times", 10 nov.
- Fukuyama F. (1992), *The End of history and the last Man*, The Free Press, New York, trad. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano.
- Fukuyama F. (2019), *Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, Ferrar, Straus & Giroux, New York, 2018, trad. it. *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi*, UTET, Torino.
- Galeotti A.E. (1999), *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Liguori, Napoli.

- Galli C. (a cura di) (2006), *Multiculturalismo. Ideologie e sfide*, il Mulino, Bologna.
- Gutmann A. (1993), *The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics*, in "Philosophy and Public Affairs", 22:3, 1993, pp. 171-206.
- Habermas J. (1996), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992, trad. it. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e associati, Milano, 1996.
- Habermas J. (2006), *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005, trad. it. *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari.
- Habermas J. (2008), *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996, trad. it. parz. *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano.
- Henry B., Pirni A. (2006), *La via identitaria al multiculturalismo. Charles Taylor e oltre*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Hume D. (2016), *Of National Characters*, in Id., *Essays, Moral, Political, and Literary*, part II, 1752, London, trad. it. in Id., *Libertà e moderazione. Scritti politici*, a cura di S. Pupo, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Huntington S.P. (1995), *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, Norman, 1993, trad. it. *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo*, Il Mulino, Bologna.
- Huntington S.P. (2004), *Who are We? The Challenges to America's National Identity*, Simon & Schuster, New York.
- Kristeva J. (1990), *Etrangers à nous mêmes*, Fayard, Paris, 1988, trad. it. *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano.
- Kymlicka W. (ed.) (1995), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University press, Oxford.
- Kymlicka W. (1999), *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, 1995, trad. it. *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna.
- Lanzillo M.L. (2005), *Il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Liotard J.F. (1981), *La condition postmoderne*, Editions de Minuit, Paris, 1979, trad. it. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano.
- Manzoni A. (1973), *Marzo 1821*, in Id., *Opere*, a cura di G. Bezzola, vol. I, Rizzoli, Milano.
- Mazza E., Nacci M. (2021), *Paese che vai. I caratteri nazionali fra teoria e senso comune*, Marsilio, Venezia.
- Mill J.S. (1999), *Considerations on Representative Government*, London, 1861, trad. it. *Considerazioni sul governo rappresentativo*, a cura di M. Prospero, Editori Riuniti, Roma.
- Montesquieu C. de Secondat (1996), *Esprit des Lois*, 1748, trad. it. *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, 2 voll., UTET, Torino (1ª ed., 1952).

- Parekh B. (2006), *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave Macmillan, Houndmills-New York.
- Parekh B. (2019), *Ethnocentric Political Theory. The Pursuit of Flawed Universals*, Palgrave Macmillan, Cham (Helv).
- Paternò M.P. (a cura di) (2008), *L'idea e la differenza. Noi e gli altri, ipotesi di inclusione nel dibattito contemporaneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Rawls J. (2012), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, trad. it. *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino.
- Sen A. (2006), *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Norton & Co., New York, trad. it. *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari.
- Taylor Ch. (1993, 1998), *The politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992, trad. it. in: Id., *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano, con interventi di S. Wolf, S. Rockefeller e M. Walzer e in: J. Habermas-C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.
- Taylor Ch. (1993), *Sources of the Self. The Making of the modern Identity*, Harvard University press, Cambridge (Mass.), 1989, trad. it. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano.
- Taylor Ch. (1994), *The Malaise of Modernity*, Harvard University press, Cambridge (Mass.), 1991, trad. it. *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari.
- Taylor Ch. (2009), *A secular Age*, The Belknap press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2007, trad. it. *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano.
- Taylor Ch. (2022), *Degenerations of Democracy*, in C. Calhoun, D.P. Gannonkar, Ch. Taylor, *Degenerations of Democracy*, Harvard University press, Cambridge (Mass.): 18-47.
- The Identity in Question*, in "October", n. 61, 1992.
- Todorov T. (1991), *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine* Éditions du Seuil, Paris, 1989, trad. it. *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino.
- Touraine A. (1989), *Cee: complesso da stranieri*, in "Il Sole 24 Ore", 5 dic.
- Touraine A. (2009), *Penser autrement*, Librairie Artème Fayard, Paris, 2007, trad. it. *Il pensiero altro*, Armando, Roma.
- Urbinati N. (2007), *Ai confini della democrazia. Opportunità e rischi dell'universalismo democratico*, Donzelli, Roma.
- Vignolo M., Wallace W. (1989), *La storia non finisce, corre*, in "Corriere della Sera", 24 novembre.
- Walzer M. (2009), *The Politics of Difference. Statehood and Toleration in a Multicultural World*, in R. McKim, J. McMahan (eds.), *The Morality of Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1997, trad. it. in M. Walzer, *Pensare politicamente. Saggi teorici*, Laterza, Roma-Bari.

Walzer M. (2004), *What Does It Mean to be an "American"?*, in "Social Research", LXXI, 3: 633-654.

Young I.M. (1996), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990, trad. it. *Le politiche della differenza*, Milano, Feltrinelli.

Young I.M. (2000), *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000.

Young I.M. (2001), *Equality of Whom? Social Groups and Judgements of Injustice*, in "The Journal of Political Philosophy", IX, 1: 1-18.

ITALIA MARIA CANNATARO*

L'IDENTITÀ CASTRISTA A CUBA COME TELEOLOGIA DELLA RIVOLUZIONE

ABSTRACT: In Cuba the study of national identity, from a political-social point of view, has a long history that accompanied the process of formation of the national state, in some cases very similar to the experiences of the rest of the new continent, especially the Hispanic, in other cases profoundly different due to the geographical proximity and the strong political interest of the United States. The long process of Cuban independence, started with the War of 1898 and continued through the controversial relationship with the United States, finds its singularity in the Castroist revolution and its political and cultural link.

KEYWORD: Cuba; Castroism; independence; revolución; identity

SOMMARIO: 1. Premessa. 2. Gli anni ottanta, il preludio della fine. 3. Gli anni novanta: la resistenza dell'ultimo regime socialista. 4. Gli anni novanta: la resistenza dell'ultimo regime socialista.

1. Premessa

L'identità culturale e nazionale è stata uno dei temi emergenti in ambito accademico e politico nell'ultimo quarto di secolo. La complessità delle relazioni internazionali, in un'epoca di accelerazioni costanti accompagnate da intensi processi di frammentazioni regionali e interne degli stati stessi, è causa di una serie di ambiguità nella definizione stessa dello stato/nazione.

I forti processi migratori verso il cosiddetto mondo civilizzato, l'esistenza di comunità nazionali spesso interessate a preservare la propria identità anche fuori dal territorio consolidato, il dilemma politico dell'Europa dell'est dopo la fine del mondo socialista, evidenziano un panorama che giustifica e sottolinea una particolare attenzione.

Nel 2003 il politologo Pedro Pablo Rodríguez (Rodríguez, 2019:70)¹ così commentava l'interesse delle scienze sociali per la questione dell'identità: "è logico che l'identità sia una moda perché è uno dei grandi problemi dell'umanità contemporanea. Non è un problema imposto dalle scienze sociali, la realtà si sta imponendo nelle scienze sociali".

* Italia Maria Cannataro è docente associata di Storia del pensiero politico presso l'Università di Messina. icannataro@unime.it

¹ La citazione si riferisce al seminario tenutosi a La Habana con il patrocinio

A Cuba lo studio dell'identità nazionale dal punto di vista politico-sociale ha una lunga storia che ha accompagnato il processo di formazione dello stato nazionale, in qualche caso molto simile alle esperienze del resto del nuovo continente, soprattutto quello ispanico, in altri casi profondamente differente vista la vicinanza geografica e lo spiccato interesse politico degli Stati Uniti.

Il lungo processo di indipendenza cubano, iniziato con la guerra del 1898 e proseguito proprio attraverso il controverso rapporto con gli Stati Uniti, trova la sua singolarità nella rivoluzione castrista e il suo legato politico e culturale.

Il problema dell'esercizio del potere politico a Cuba dopo il cinquantanove fu risolto dall'azione militare del Movimento del 26 di luglio (Pettinà, 2009: 339-391).

In meno di un anno la rivoluzione distrusse i procedimenti e i meccanismi normativi e istituzionali stabiliti fino al cinquantadue dalla Repubblica, in meno di cinque anni impiantò un modello politico-amministrativo che raggiunse il suo profilo definitivo con la costruzione del partito unico, la creazione delle organizzazioni politiche di massa e una conduzione accentratrice della politica dello stato nazionale. L'esercizio del potere politico determinò la metamorfosi castrista del paese.

La politica rivoluzionaria cubana dopo il cinquantanove elaborò uno specifico concetto di democrazia basato su tre principi: moltiplicazione dei soggetti della politica, giustizia sociale e indipendenza nazionale. Il ripudio della proprietà privata e la mitologia della collettività nazionale avrebbe dovuto essere il viatico per l'integrazione del popolo come attore politico garante della sovranità e dei futuri progetti politici (Limia, 2008: 147-151; Rojas, 2009: 36). Il nuovo programma di giustizia sociale svicolò, nelle intenzioni del regime, il godimento dei diritti sociali e della ricchezza dall'appartenenza ad un determinato ceto, legando l'esercizio del potere economico e della sua relativa pressione sociale e politica alla cittadinanza. La centralità del valore della giustizia sociale, ottenuta in base al principio dell'omogeneizzazione, rappresentò l'aspirazione alla costruzione di una totalità sociale uniforme²¹.

del ministero della cultura nel giugno del 2003 dal titolo "Cuba, cultura e identidad nacional", in questo lavoro sta in Hernández Ramírez E. - Salgueiro Marquez A (2019).

² Rojas (2009): "Sebbene negli ultimi anni la storiografia dell'isola e quella in esilio ha avanzato la critica alla teologia del discorso legittimante per il regime cubano, il tema della giustizia sta sperimentando nel campo intellettuale, a livello culturale e all'interno dell'apparato di governo, un fenomeno simile ad altri ugualmente variabili all'interno del processo sociale come razza o genere. Allorquando il socialismo si autolegittima come rappresentazione storica dell'ingiustizia neo-coloniale, allora la giustizia risulta un problema risolto che non deve essere dibattuto".

Durante il cosiddetto *Período Provisional* (1959-1976), il governo rivoluzionario concentrò la funzione esecutiva, legislativa e giudiziaria del paese non distinguendo le funzioni statali da quelle governative, attribuendo a tutte le leggi il carattere di costituzionalità e dirigendo tutti gli ambiti della vita sociale verso un unico organo espressione del potere pubblico. Il processo rivoluzionario si dedicò, in quegli anni, alla comprensione del rapporto tra il marxismo sovietico e lo Stato considerato come strumento del socialismo. L'idea iniziale consisteva nell'applicazione selettiva di un concetto: lo Stato come funzione che conviveva, nel marxismo, con lo Stato come dominazione. Nella prima accezione lo Stato era concepito come una macchina con finalità variabile a seconda della sua direzione: borghese o proletaria. Nella seconda accezione lo Stato fa parte delle relazioni di produzione tipicamente borghesi e, come tale, è destinato a estinguersi. Se però lo Stato apparteneva a tutto il popolo non esisteva la possibilità di dominazione: le funzioni statali poste al servizio del socialismo erano destinate al successo. Lo Stato si trasformava così in uno strumento salvifico per il cittadino, producendo così un trasferimento di sovranità in quanto la sua legittimità era precedente a quella del cittadino.

Una mappa così complessa della comprensione dei rapporti tra istituzioni e marxismo si radicava nella variante cubana del socialismo di stato.

L'illusione della pluralità socialista degli anni sessanta e la sovietizzazione dei settanta, introducono a un recupero della storia americana dell'isola all'interno di una prospettiva, quella del *Calibán* di Retamar, post-eurocentrica e terzomondista (Cannataro, 2015: 59-105).

2. Gli anni ottanta, il preludio della fine

Gli anni ottanta segnarono un deciso cambiamento nella determinazione del regima castrista. Il processo di *rectificación* diede inizio a una nuova fase della rivoluzione, quella della critica e del ritorno all'autoctonia del socialismo, tentando di recuperare la genesi stessa del processo così come descritta da Castro in *Nuestra Razón*: la costruzione di uno Stato nazionale indipendente e sovrano (Castro, 2008: V).

D'altro canto, scrive Torrado, "la direzione della rivoluzione non si affrettò a stabilire la sua forma definitiva, ritenendo che i suoi presupposti non dovessero necessariamente radicarsi nell'esistenza formale degli organi del potere, ma nel creare istituzioni ben meditate e durature che rispondevano a specifiche necessità" (Torrado, 2003: 163).

E così il paese si adattò in fretta al nuovo contesto di idee, valori, pratiche e prospettive ideologiche che supportavano le nuove scelte politiche diventando il veicolo attivo di ricostruzione e sostituzione delle vecchie strutture. A partire dalla metà degli anni ottanta l'agenda politica di Castro cambiò. Questa diversificazione appare come un

tema costante dei discorsi del leader e nella produzione delle scienze sociali nell'isola. Il principio dell'unità del potere, come punto focale del sistema istituzionale e la consacrazione del principio del centralismo democratico come metodo di elaborazione politica, intesero consacrare lo Stato come ente unico di potere pubblico e come potere originario nel testo costituzionale del settantasei. Lo Stato era il solo ad autorizzare i poteri derivati cioè la società civile, l'intero sistema politico e le organizzazioni sociali. Tuttavia l'incertezza dello sviluppo costituzionale e istituzionale, rivelò tutti i suoi limiti a metà degli anni ottanta con la crisi del sistema sovietico, ma anche, scrive Dilla, per via di pregnanti cause endogene (Dilla, 1996: 140)

Già alla fine degli anni settanta, quando l'esperienza rivoluzionaria consumava la sua fase di istituzionalizzazione e di sovietizzazione, era apparsa una nuova generazione di studiosi critici del regime cubano. Costoro guidati da alcuni accademici, si concentrarono sulla descrizione dell'edificio istituzionale creato dal socialismo cubano nel periodo di maggiore identificazione col modello sovietico, al fine di cogliere l'inizio del processo di *rectificación* che appare però, più che altro, un procedimento irrisolto, legato alla definizione della sovranità nazionale.

In base alla critica revisionista di quegli anni, infatti, il disegno istituzionale del settantasei formò parte di una situazione di pre-crisi: decremento della produzione, aumento del numero di soggetti vincolati alla proprietà statale anch'essa in diminuzione e una costante dipendenza dell'economia nazionale dall'URSS (Espina, 2009: 171).

Negli anni successivi la lettura della storia del regime diventò sempre più complessa così come il suo revisionismo fuori dall'epoca revisionista. La nuova letteratura meta-castrista, tra la fine degli anni novanta e il nuovo secolo, ricollocava la *rectificación* nel settantasei; poi ancora, a sostegno dell'autonomia critica del sistema, secondo Brigos, nel 1984 riproponendo come nei prodromi rivoluzionari la visione americana del socialismo accademico.

La prospettiva della *rectificación* partiva dal principio esposto da Harnecker che "il potere sovietico non poteva essere considerato un potere generalmente applicabile a tutte le rivoluzioni" (Harnecker, 1986: 50) perciò l'autonomia cubana si esplicitava in un duplice senso: ideologico e istituzionale.

Nel primo caso la soluzione, legata alla versione americana del socialismo, risolveva con un assioma il rifiuto di un altro assioma. Nel secondo caso la questione istituzionale e il discorso sullo Stato andavano a comporsi in maniera complessa: nella *rectificación* lo Stato appariva collocato accanto al partito e al popolo al fine di rendere essenziale la sua egemonia, il suo potere e la sua presenza a tutti i livelli della società.

La connotazione socialista veniva certamente privilegiata ma non più primaria, tanto che *l'Instituto de la Historia de Cuba*, nato nel 1987, si orientò principalmente allo studio del "divenire della società nell'isola, dice la Molina, nei suoi aspetti economico, sociali, politici, ideologici e culturali" (Molina, 2008: 31), senza alcun accenno ufficiale al problema del socialismo e al suo affrancarsi dal dogmatismo.

La definizione di nazione si sviluppa così da una proiezione socialista del sistema politico verso l'idea di resistenza e sopravvivenza del concetto di nazionale come condizione non più residuale di quello socialista nel complesso scenario che coincise col crollo del muro di Berlino. In questo contesto il termine apertura significava: distribuzione dei costi della crisi, affermazione dell'indipendenza nazionale, liberazione della pratica politica dalla dottrina ufficiale, recupero della tradizione del pensiero independentista e dell'iniziativa degli individui e dei gruppi sociali, distinzione tra Stato e partito e decentralizzazione di alcuni aspetti della gestione statale. In altri termini era ormai necessario realizzare un progetto di sopravvivenza per gli anni seguenti.

La traslazione della costruzione socialista nazionale verso la resistenza per la sopravvivenza della patria e del modello politico fu possibile all'interno dei valori organici a sostegno del funzionamento di quella dottrina i cui componenti si richiamavano al diritto all'autodeterminazione e alla difesa della sovranità. Questi valori organici, autoctoni, costruiti nella *rectificación* come mete consolidate e suscettibili di ampliamento, durante il *Período Especial* si separarono per inserirsi in uno schema di preservazione essenziale. Nella *rectificación* lo spazio pubblico rimaneva sottomesso alla statalizzazione della società. Il livello più profondo della coscienza politica trovava la sua forza e si materializzava come espressione del partito politico che rappresentava alcuni determinati interessi ma non ne escludeva altri che, con la fine del comunismo e le nuove frontiere di politica economica descritte da Mesa Lago, sono ricomparsi nell'isola: quelli borghesi (Mesa Lago, 2010). L'ottica del regime si trovava costretta a considerare nella loro completezza tutte le categorie pubbliche, inclusa la società civile, nonostante la sua esegesi borghese.

La borghesia, negli studi gramsciani di Duharte, è un soggetto escludente, egocentrico, che può esistere solo se mantiene gli altri gruppi sociali nel ruolo di mero supporto (Duharte, 2003). La società civile forma parte dell'apparato di dominazione ma è anche la sua antagonista formidabile, perché a Cuba negare l'esistenza della società civile, scrive, vuol dire negare tutto il lavoro sociale delle masse che hanno fatto la rivoluzione. La rivoluzione ripropone perciò la sua attualità attraverso la sua capacità di recuperare, costruire e trasformare, con una certa perizia, i temi più sovversivi della politica, attraverso una comunicazione ideologica e non più solo economica. La rivoluzione, dopo la parentesi

sovietica dei settanta, si riproponeva come categoria centrale, portatrice della nuova politica oltre lo Stato, oltre il partito, i dirigenti, il popolo e lo stesso Castro, e si situava con una certa autonomia in cima alla piramide storica. Essa assumeva contorni immateriali e teologici e plasmava la sua azione tramite differenti attori politici e mezzi (partito, cultura quadri) con differenti gradi di espressione all'interno dei codici utilizzati nei discorsi di Castro (Álvarez Tabío, 2008) o negli scritti del filosofo della *rectificación* Brigos e del ministro della cultura della transizione Hart Dávalos (ministro dal settantasei al novantasette). Questa azione era sostanzialmente legata a un obiettivo integrante ma anche strategico: la costruzione del socialismo attraverso *el camino correcto*, scriveva Castro nell'ottantanove, cioè un salto di qualità rivoluzionario (Castro: 1989). Il processo squisitamente politico come fonte della dinamica del processo di autoriproduzione rivoluzionario, doveva diventare sistematico per il perfezionamento della rivoluzione socialista. Concezione che risultava così aliena da qualunque elaborazione meccanicista riferita a tappe rigidamente predeterminate dall'ortodossia staliniana.

La fine della storia dell'URSS determinò una nuova necessità di cambiamento.

3. Gli anni novanta: la resistenza dell'ultimo regime socialista

Il nuovo testo costituzionale del novantadue modificava quello del settantasei più per necessità esogene che per una reale necessità di cambiamento strutturale (Pérez 2000: 268-270).

Il partito comunista era qui definito l'avanguardia organizzata della nazione cubana e non più l'avanguardia organizzata marxista-leninista della classe operaia, in questo modo l'art. 5 insinuava uno spostamento compensatorio della dottrina giuridica del marxismo-leninismo nel campo nazionalista, restituendo alla rivoluzione uno dei suoi connotati originari. Alcune delle modifiche retoriche della Costituzione: la riduzione dell'identificazione dello Stato come rappresentazione di una classe e il riscatto della sovranità popolare, risposero alla volontà del regime di nutrire la sua richiesta di legittimazione simbolica con alcuni valori del nazionalismo rivoluzionario piuttosto che con i dogmi sovietici. Così l'art. 3 stabiliva l'appartenenza del potere al popolo, da questo proveniva il potere dello Stato; per cui un principio liberale sostanzialmente il potere di Castro e restituiva credibilità a una nazione che, senza la protezione dell'URSS, doveva sopportare l'embargo degli USA, rafforzato dalla legge Torricelli del novantadue.

La Costituzione puntò a recuperare certe pratiche repubblicane e con l'art. 4 in base al quale "il potere è esercitato direttamente o per mezzo dell'*Asamblea Popular*" oltre all'ulteriore conferma del fondamento della sovranità, si favoriva la parallela attivazione del principio

rappresentativo e partecipativo. Ricomparivano ora concetti guevariani come società civile e sistema politico e ricomparivano relazionati ad altri temi come la produzione del potere o la formazione della nuova storia del mondo dentro Cuba e quindi la nuova redistribuzione del potere. Nel discorso intellettuale il concetto di sistema politico e di società civile avevano sostituito quelli di *Período Especial* e di *Transición* anche se nell'isola un vero dibattito sui temi necessariamente relazionati con i precedenti (cittadinanza, immigrazione, rapporti Stato-istituzioni/nazione-popolo) non si è mai realmente sviluppato.

Le nuove forme di associazione, per lo più volontarie e vincolate al nuovo tipo di solidarietà, si svilupparono in base a un modello extra-statale, legato alla soluzione dei problemi connessi alla crisi economica, e ciò comportò il coinvolgimento nella sfera della legittimazione politica e dell'integrazione sociale di un maggior numero di soggetti politici rispetto al passato, mantenendo il panorama istituzionale simbolico della società civile, la narrazione della costruzione nazionale e i fondamenti dei modelli di esclusione e inclusione della categoria del cittadino. Infatti, con la riforma dell'art. 6 il cubano perde i suoi diritti se acquisisce un'altra cittadinanza, ma non se cospira contro le istituzioni rivoluzionarie e socialiste, rielaborando così il concetto di rivoluzione nazionalista a detrimento della rivoluzione marxista.

L'interazione tra l'ambito istituzionale e quello sociale ha dato vita a un nuovo catalogo di virtù pubbliche, delimitando la pertinenza della società civile in virtù della debilitazione delle relazioni politiche precedenti e contribuendo a superare la visione del modello cubano come un semplice modello di omogeneizzazione sociale, adottando un metodo definito tramite la diversità e il multi-centrismo e interpretando la logica socialista come creatrice di differenze e di spazi conflittuali (Armony, 2004: 21-36). Non per questo Cuba diventava democratica, perché l'evoluzione progressiva degli equilibri civili proseguiva fuori dallo Stato, spesso nonostante lo Stato, all'interno di un socialismo superiore in linea con i discorsi di Castro.

La riformulazione generale del modello socialista nel novantadue, superava il concetto di dittatura del proletariato affine al costituzionalismo di matrice sovietica. La nuova proposta aveva come finalità primaria la democratizzazione del potere rivoluzionario. Nella storia socialista dell'isola il tema venne istituzionalmente strutturato a partire dall'idea dell'unità del potere come espediente rappresentativo della sovranità popolare.

Il tema dell'unità del potere, del potere indivisibile del popolo, è differente da quello della concentrazione dei poteri. Il primo attiene esclusivamente alla sovranità popolare, il secondo suppone la rappresentazione univoca di questa sovranità e rappresenta esclusivamente la volontà

statale che assorbe la sovranità popolare concepita così in modo unitario. Perciò il tema dell'unità del potere, a Cuba, assumeva una postura differente da quella marxista: essa si svolgeva insieme alla rappresentazione multipla di sovranità. Con questo spirito la riforma costituzionale del novantadue introdusse le trasformazioni che mirarono a delimitare le funzioni dello Stato, del governo e dell'amministrazione della giustizia.

La nuova legge elettorale implementò il processo di voto diretto per le assemblee provinciali e quella nazionale, e stabilì una procedura di nomina per i candidati a tutti i livelli attraverso le commissioni di candidatura. Con l'eliminazione dei comitati esecutivi, organi di governo, e la creazione di consigli di amministrazione si intendeva superare la commistione tra Stato e governo; la *Controloría General de la República*, di creazione governativa, si muoveva verso la separazione delle funzioni e il decremento dei poteri.

Il nuovo paradigma decentralizzatore finì per avere degli effetti decisi soprattutto in campo economico (con la liberalizzazione dei salari nelle imprese statali); meno in campo politico, non costituì dunque un principio generale di esercizio del potere politico, non consentì infatti un ricambio di paradigma attraverso il quale lo Stato stabiliva relazioni di autorità compartita tra diversi soggetti, associazioni o gruppi in una sorta di comprensione democratica dello Stato socialista.

4. Stato, popolo, rivoluzione: storia di una complessa identità

Il nuovo organigramma rivoluzionario si era così assestato, alla metà degli anni novanta, all'interno delle relazioni privilegiate Stato-popolo, bypassando il partito e la corruzione degli anni ottanta in modo da far risaltare la connessione identitaria comune che andava a legittimare il ruolo della nuova classe dirigente e a sostenere la sua credibilità come garante del patto sociale. Lo Stato costituiva lo spazio capace di sostenere l'unità e la coesione sociale oltre che preservare e rappresentare con la sua esistenza la sovranità e le conquiste rivoluzionarie. Il suo ruolo nella sostanza non si modificava e si manteneva come struttura egemonica attraverso la quale passavano la maggior parte dei meccanismi di regolazione sociale e la promozione e la formazione dei valori morali.

La necessità della resistenza faceva così emergere la capacità onnipotenziale della rivoluzione come fonte dei destini nazionali. Il ricorso alla storia nazionale lineare e coerentemente tesa alla realizzazione del socialismo, impediva qualunque polemica interna su argomenti che prevedevano una chiave di lettura legata all'alterità o alla diversità e, in nessun caso, all'opposizione.

La crisi della politica socialista aprì agli storici e ai filosofi delle buone possibilità di confronto teorico sui marxismi, con le letture di Gramsci, Mariategui e la Luxemburg (peraltro già diffuse negli anni

trenta), ma anche di autori come Habermas, Foucault, Ricouer, Babba, Anderson – il tutto per nulla circoscritto a un ambito puramente filologico-accademico, ma volto alla scelta di *un* marxismo per la rivoluzione coniugabile con le necessità americane dell'isola.

I rischi e le minacce interne, come nella *rectificación* (corruzione, sete di potere dei quadri di partito), o esterne degli anni novanta (gli USA), giravano intorno alle crepe di un sistema politico adottato: il modello sovietico, che aveva esso stesso travisato i principi generali che erano posti a fondamento della nazione (Acanda, 2002: V)³².

I concetti di nazione, Stato, rivoluzione e socialismo si fondevano in una interconnessione estrema che non ammetteva la critica su di un elemento senza infettare il tutto; ciò a sua volta, determinava i limiti di pertinenza e partecipazione socio-politica, polarizzando il dibattito sulla nazione all'interno del contrasto tra indipendenza/sovranità vs. dipendenza/colonizzazione.

Il carattere ancora prescrittivo della rivoluzione non conteneva più le procedure decisionali dello Stato nazionale, quelle restavano all'interno delle istituzioni libere, nelle intenzioni di Castro, dalla crisi etica soppiantata da quella politica e ideologica. La crisi del comunismo non ha provocato nell'isola la cessazione delle sue pratiche. Il partito non ha smesso di educare e istruire. La costruzione del diritto risulta così un esercizio scolastico, espressione della capacità elettiva o selettiva della politica. Lo sforzo di rinnovamento dello Stato ha quindi relegato in secondo piano la sua capacità descrittiva, privilegiando l'aspetto critico, finendo così per allontanarsi dalla rappresentanza del popolo.

Il processo di legittimazione dei dispositivi della sovranità nazionale, negli anni variamente combinato all'interno della triade stato-popolo-rivoluzione (con l'eventuale mediazione del partito), non ha inoltre prodotto una realtà strutturalmente contraddittoria e poco marxianamente dialettica, bensì ha generato addirittura il paradosso del liberalismo rivoluzionario, tradendo il mito o i miti della rivoluzione e la sua tradizione simbolica ma anche la promessa di modernità.

5. Riferimenti bibliografici

Acanda, J. (2002), *Sociedad civil y hegemonía*, ICIC, La Habana.

Alvarez Tabío, N. (2008), *Habla Fidel 25 discursos en la revolución*, oficina de publicaciones del Consejo de Estado, La Habana.

³ Acanda scrive di un marxismo di stampo comtiano, identificabile con l'identità tra l'esercito ribelle, concepito come braccio armato della nazione, e lo Stato, che è l'esercito in tempo di guerra; il marxismo critico, che coincideva con la teoria della prassi umana e dell'etica vitale di Guevara, e il marxismo-leninismo, cioè quello della scoperta del mondo coloniale durante la terza internazionale, o ancora quello autoctono latinoamericano.

- Armony, A. (1999), *Reflexiones sobre el estudio de la sociedad civil*, in Tulin, J., Bobsa, L., Hernández, R., *Cambios en la sociedad cubana desde los noventa*, W. Wilson Center, Washington, pp. 21-36
- Cannataro, I.M. (2015), *Il nazionalismo ai tempi di Fidel Castro*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Castro, F. (1989), *Pueblo y Democracia*, Editora Política, La Habana.
- Castro, F. (2008), *Nuestra Razón*, Editora Política, La Habana.
- Castro, F. (2008), *Por el camino correcto*, Editora Política, La Habana.
- Dilla, H. (2008), *Política, Estado y Transición socialista*, Ciencias Sociales, La Habana.
- Duarte, E. (2003), *Hablar de Gramsci*, Centro de investigación de Cuba Juan Marinello, La Habana.
- Espina, M. (2009), *La solución está en el socializar la agenda de cambio*, in Gauche, J.C., *El poder y el proyecto. Un debate sobre el presente y el futuro de la revolución en Cuba*, Oriente, Santiago de Oriente, pp. 168-181.
- Harnecker, M (1986), *La revolución social: Lenin y América Latina*, Siglo XXI, La Habana.
- Hernández, R. (2004), *Cambios en la sociedad cubana desde los noventa*, W. Wilson center, Washington.
- Limia, M. (2008), *Política, Estado y Transición socialista*, Ciencias Sociales, La Habana.
- Mesa Lago, C. (2010), *World crisis effects security in Latin America and Caribbean lessons and policies*, Institute for the study of the Americas University, London.
- Molina, M. (2008), *La política cultural de la Revolución cubana. 1971-1988*, Editorial Historia, Instituto de Historia de Cuba, La Habana.
- Pettinà, V. (2009), *El desarrollo político 1898-1962*, in Naranjo Orovio, C., *Historia de Cuba*, Doce Calles Madrid, pp. 339-391.
- Prieto, M., Pérez, L. (2000), *El sistema electoral cubano. Las reformas de 1992*, in Prieto, M. (a cura di), *Temas de derecho constitucional cubano*, Felix Varela Ediciones, La Habana, pp. 255-290.
- Rodríguez, P.P. (2019), *La discusión conceptual de lo cubano en Cuba y el exterior*, in Hernández Ramírez E. - Salguero Marquez A., "El debate público online en Cuba: sujetos interlocutores i politicización de conversaciones sobre migración en el sitio Cubadebate", in "Commons. Revista de comunicación y ciudadanía digital" vol 8 n. 2, pp. 80-121. <http://dx.doi.org/1025267/commons.1019>.
- Rojas, R. (2009), *Política, Estado y Transición socialista*, Ciencias Sociales, La Habana.
- Torrado, F. (2003), *Política, Estado y Transición socialista*, Ciencias Sociales, La Habana.

ANDREA CANNIZZO*

CULTURA DI DAVOS E DENAZIONALIZZAZIONE DELLE ÉLITE IN SAMUEL P. HUNTINGTON

ABSTRACT: As part of the ongoing debate on the rise and decline of the West, this essay analyzes the origin and development of Samuel P. Huntington's critique of the idea of "universal civilization", from *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996) to *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* (2004). The paper will focus on the concepts of "Davos Culture" and "Davos Man", framing by Huntington, as well as the terms "cosmopolitan elites" versus "nationalist publics", used by the author to describe the coming "global class warfare" of the 21st century.

KEYWORDS: Samuel P. Huntington; Universal Civilization; National Identity; Clash of Civilizations; Immigration.

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. Il *Clash* e la riflessione sulla "civiltà universale". 3. La critica di Huntington alla Cultura di Davos in *Who Are We?*. 4. Dallo Scontro delle civiltà all'epoca della *New Global Class Warfare*. 5. Conclusione.

1. Introduzione

Dalla pubblicazione dell'articolo *The Clash of Civilizations?* (1993) e dell'opera *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996), studiosi di differenti discipline si sono ripetutamente confrontati con il pensiero politico di Samuel P. Huntington sul *dopo* Guerra fredda, talvolta attraverso l'approccio classico della scienza politica, altre volte utilizzando le lenti della filosofia, dell'antropologia, della sociologia e degli studi d'area. In breve, l'ampia gamma delle scienze sociali ha affrontato in maniera diversa il paradigma cristallizzato in *The Clash of Civilizations* più di trent'anni fa, ponendo però a volte l'accento su aspetti secondari che non sono utili per inquadrare gli obiettivi polemici dell'opera (Kaplan, 2001; Pasquino, 2013; Tuccari, 2015; Borgognone, 2018; Castelli, 2024).

Tra le questioni analizzate forse con estrema superficialità, va menzionata paradossalmente la critica del politologo di Harvard alla "ci-

* Andrea Cannizzo è dottore di ricerca e cultore della materia in Storia delle dottrine politiche presso l'Università degli Studi di Messina. E-mail. andrea.cannizzo@unime.it.

viltà universale”, che è stata letta il più delle volte solo come una mera confutazione alle tesi esposte in *The End of History and the Last Man* (1992) da Francis Fukuyama. Eppure, si tratta di un tema di ampio respiro e profondità intellettuale, che questo lavoro si propone di recuperare e problematizzare in quanto utile anche a un dibattito politico più contemporaneo, che affronta, in modo diretto e indiretto, ancora una volta, il tema dell’ascesa e del declino dell’Occidente, nonché della sua concezione come “civiltà universale”¹.

Tra i vari titoli di questo odierno confronto, che tra l’altro chiama in causa spesso Huntington, va segnalato senz’altro il primo numero del 2023 della rivista *ParadoXa*, curato da Gianfranco Pasquino, dal titolo *Orgogliosamente Occidente, l’opera Storia del mondo post-occidentale* (2023) di Eugenio Capozzi, *La deriva dell’Occidente* (2023) di Franco Cardini e, più di recente, *Grazie, Occidente!* (2024) di Federico Rampini². A livello internazionale, le produzioni editoriali non sono di certo mancate. Di interesse, seppur non centrati esclusivamente sul tema qui discusso, *Appiattimento del mondo* (2022) di Olivier Roy, il volume *Olocausti. Israele, Gaza e lo sconvolgimento del mondo dopo il 7 ottobre* (2024) di Gilles Kepel, e il *best-seller*, sempre di penna francese, *La sconfitta dell’Occidente* (2024) di Emmanuel Todd.

A tale dibattito pubblico e accademico, il presente lavoro contribuirà, da un lato, fornendo una ricostruzione storiografica dell’affermazione, nelle sue varie declinazioni, della questione della “civiltà universale” nel pensiero di uno dei suoi più citati detrattori, vale a dire Huntington; dopodiché, il lavoro si soffermerà su come la “Davos culture” si sia configurata come una delle principali sfide politiche all’identità americana contemporanea, oggetto, poi, dell’opera *Who Are We?* (2004). In conclusione, il lavoro evidenzierà come la critica al transnazionalismo elitista di Huntington sia ancora solida e funzionale per comprendere almeno

¹ Huntington si confrontò nel *Clash* non solo con il modello “One World: Euphoria and Harmony” dell’opera *The End of History* (1992) di Francis Fukuyama, ma anche con il paradigma “Two Worlds: Us and Them” connesso al testo *Jihad vs. McWorld* (1994) di Benjamin Barber. L’autore discusse anche la visione “184 States, More or Less” tipica dei realisti, nonché quella del “Sheer Chaos” argomentata in testi come *Out of Control* di Zbigniew Brezezinski (1993).

² Tra gli articoli presenti nel numero monografico di *ParadoXa* vengono discussi o citati dagli autori, soprattutto da Francesco Tuccari, anche altri testi di interesse per questo studio, come *L’Occidente e la nascita di una civiltà planetaria* (2022) di Aldo Schiavone oppure *Occidenti e modernità. Vedere un mondo nuovo* (2023) di Andrea Graziosi.

l'origine di determinate dinamiche politiche contemporanee, nonostante qualche commentatore abbia di nuovo sancito la confutazione definitiva dell'ipotesi del *Clash of Civilizations* dopo le "trasversali" mobilitazioni contro la guerra a Gaza (Baroud, 2024).

2. Il *Clash* e la riflessione sulla "civiltà universale"

Le riflessioni di Huntington sugli anni successivi alla caduta del Muro di Berlino, in particolare quelle contenute in *The Clash of Civilizations*, sono state spesso considerate solo come una reazione alla visione di Francis Fukuyama. Sebbene sia innegabile che tra i due studiosi vi fosse stato un dibattito avviato ben prima della pubblicazione dei rispettivi volumi negli anni Novanta, è opportuno però qui precisare che la visione del politologo di Harvard si inseriva in un contesto ben più ampio rispetto a quello della mera valutazione di *The End of History* (1992), ovvero quello della critica al più generale concetto di "civiltà universale" (Huntington, 1989; 1993a; 1997a). Un argomento di grande rilevanza, che da *The Clash* si estende fino a *Who Are We?*, evidenziando una continuità tra queste due opere, apparentemente focalizzate su temi e periodi storici differenti. Come accennato, i contributi scientifici che mettono in luce tale aspetto risultano, però, marginali nella letteratura accademica. Sarà necessario, dunque, ricostruire e argomentare qui su alcune definizioni, al fine di restituire la dovuta centralità alla critica alla "civiltà universale" nel pensiero di Huntington³.

Riprendendo la terminologia dall'autore Vidiadhar S. Naipaul (si veda, in particolare, il suo saggio *Our Universal Civilization*, del 1990), Huntington, nell'articolo per *Foreign Affairs* e nella monografia del *Clash*, definisce la "civiltà universale" come un'entità su larga scala alla cui base vi è quell'idea, tendenzialmente globalizzata dopo la fine della Guerra fredda, di "un processo di aggregazione culturale dell'umanità e la sempre più diffusa accettazione di valori, credenze, orientamenti, usi e istituzioni comuni da parte dei popoli di tutto il mondo" (Huntington, 1997a: 69). Si tratta di un'idea diffusa soprattutto dopo la

³ Pur se marginali, vanno segnalati i seguenti lavori che problematizzano l'argomento della "civiltà universale" nel pensiero politico di Huntington: *If Not Huntington's "Civilizations," Then Whose?* (1994) di Hayward R. Alker; *Global Utopias and Clashing Civilizations: Misunderstanding the Present* di John Gray (1998); *Contending Images of World Politics* (2000) e *Conceptualizing the West in International Relations Thought* (2002) di Jacinta O'Hogan. Tra i contributi più recenti, invece, va ricordato *Right Book, Wrong Title* (2018) di Daniel E. Burns e *L'Occidente come "civiltà planetaria": tre profezie alla prova dei fatti* (2023) di Francesco Tuccari.

caduta del Muro di Berlino, che si sviluppa a partire da tre argomentazioni di base che ritroviamo accennate dallo stesso Huntington già nella controcritica, apparsa su *Foreign Affairs*, intitolata *If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World* (1993):

1. La *fine della storia* (delle idee) e la vittoria universale della democrazia liberale come forma di governo predominante dopo il collasso dell'Unione Sovietica.
2. La crescente interazione tra popoli di diverse parti del mondo, grazie ai commerci internazionali, agli investimenti, al turismo, ai mass-media e alle comunicazioni, con conseguente effetto pacificatore.
3. L'effetto occidentalizzante di diffusi processi di modernizzazione sociale ed economica, in corso a livello planetario (Huntington, 1993b).

Nel suo confronto con la "civiltà universale", Huntington in *The Clash of Civilizations* delinea una propria classificazione delle tesi che sostengono l'idea dell'affermazione di una certa "cultura globale", definendole come "profonde ma non pertinenti", "pertinenti ma non profonde" e "non pertinenti e superficiali". Le prime, asserisce l'autore, sono quelle che ritengono la presenza di un comune "senso morale" di fondo, una moralità minima relativa ai concetti di bene e male, come un elemento sufficiente per affermare che esista una "civiltà universale" (Huntington, 1997a: 69). Il secondo blocco di tesi, tra queste la *fine della storia* e *l'ultimo uomo* di Fukuyama, è costituito da quelle ipotesi che vedono nella diffusione di determinati valori occidentali moderni, dalla democrazia liberale all'economia di mercato, la conferma dell'omogeneizzazione del mondo. Le tesi della terza serie, invece, sono quelle che guardano al modello consumistico e alla cultura popolare occidentale e sostengono che una "cultura globale" si stia affermando.

Quali sono, dunque, le ragioni che spingono Huntington a rifiutare queste tesi? In merito alla *fine della storia* di Fukuyama, l'autore riteneva che la democrazia liberale avesse ancora dei realistici rivali dopo l'ottantanove. Le varie forme di autoritarismo, nazionalismo, comunismo di mercato e fondamentalismo religioso, "ridimensionate" in *The End of History and the Last Man* (1992), continuavano a rappresentare per Huntington delle vere e proprie alternative praticabili per i "non occidentali" (Huntington, 1997a: 85). Egli sosteneva che la vittoria degli Stati Uniti nel conflitto bipolare non avesse, di fatto, spianato la strada a una reale unificazione del mondo secondo il modello occidentale; pertanto, la democrazia liberale non sarebbe divenuta il minimo comune denominatore del *dopo* Guerra Fredda⁴.

⁴ L'entusiasmo per l'espansione della democrazia, espresso da Huntington in *The Third Wave* (1991), appare ridimensionato in *The Clash of Civilizations* e nelle riflessioni di quel periodo, soprattutto quando l'autore osserva i tenta-

La medesima argomentazione è stata avanzata da Huntington pure in relazione all'espansione dell'economia di mercato e alla globalizzazione. La storia, secondo l'autore, non supportava l'idea che un incremento delle interazioni commerciali si sarebbe tradotto automaticamente in una maggiore pace internazionale o in una più ampia comunanza culturale. Con l'aumentare delle relazioni economiche, positive sia per l'Occidente sia per il resto del mondo, si sarebbero invece consolidate, nell'epoca contemporanea, le identità culturali, considerate in molti casi la ragione stessa di determinati successi politico-economici del passato (Huntington, 1997a: 87)⁵.

Benché le questioni fin qui sottolineate siano rilevanti, un'attenta rilettura del *Clash* rivela chiaramente come la tesi della modernizzazione quale motore dell'avvento di una "civiltà universale" su modello occidentale rappresenti, però, il principale bersaglio polemico del volume di Huntington. Sebbene l'autore non escluda del tutto la possibilità che, in futuro, la modernizzazione possa favorire la nascita di una "cultura globale", il politologo resta fermamente convinto che, almeno alla fine del XX secolo, tale processo rafforzi le altre culture, anziché omogeneizzare e occidentalizzare il mondo. La modernizzazione, insieme ad altri fattori che non tratteremo in questa sede, ha favorito più il revival religioso, iniziato negli anni Settanta, piuttosto che la secolarizzazione del panorama internazionale⁶. Come evidenziato pure nel saggio *The West Unique, not Universal* (1996), la modernizzazione e la "coca-colonizzazione" non sono state e non saranno in grado né di occidentalizzare né di creare, contrariamente a quanto sostenuto da alcuni commentatori, le basi per una reale pacificazione mondiale dopo l'ottantanove, così come l'avvento di una vera "civiltà universale" di stampo prettamente euro-americana. D'altra parte, sostiene Huntington, l'Occidente diviene tale ben prima di modernizzarsi, e l'idea che il resto del mondo diventi occidentale solo adottando dei beni e delle mode è sminuire l'apporto politico e intellettuale che la "nostra" parte di mondo ha prodotto nei secoli passati (Huntington, 1996; 1997a; 1997b; Zakaria, 1998; Tuccari, 2022; 2023)⁷.

tivi di consolidamento delle "nuove democrazie".

⁵ Nella raccolta *Culture Matters* (2000), curata da Lawrence E. Harrison e Samuel P. Huntington, gli autori discutono l'idea che la cultura debba essere considerata come una delle principali fonti del successo di una società (Harrison e Huntington, 2000).

⁶ Nell'argomentazione huntingtoniana, esistono altri due fenomeni che l'autore ritiene abbiano sostenuto il Revival religioso nel mondo islamico contemporaneo: il boom petrolifero degli anni Settanta e la democratizzazione (in parte fallita) di determinati paesi appartenenti alla civiltà islamica.

⁷ Il politologo John G. Ikenberry vide nella proposta di Huntington della

Nonostante le loro sostanziali differenze, le varie tesi esposte concordano comunque sul fatto che un numero crescente di persone nel mondo condividesse idee, dottrine e beni spesso già diffusi in Occidente, e che questo, nel lungo periodo, avrebbe portato necessariamente a una convergenza. L'elemento numerico, in effetti, potrebbe esser utile per affermare l'avvento di una "civiltà universale", se non fosse che il numero degli aderenti a tale "cultura globale" fosse limitato a circa l'1 per cento della popolazione mondiale. Si tratta, all'epoca del dibattito, di un'élite con caratteristiche simili a quella che si riunisce annualmente in Svizzera per il World Economic Forum - aspetto che induce Huntington a coniare già in *The Clash* la fortunata espressione "Davos culture" (Huntington, 1997a: 71).

Dall'individuazione di questa cultura d'élite e dalla conseguente nascita di una "superclass" cosmopolita, il "patriota" Huntington sviluppa una serie di riflessioni politiche sulla cosiddetta "cultura di Davos" e sul "Davos man" che, considerato il loro carattere pionieristico, verranno citate da autori di rilievo, come Peter Berger, già alla fine degli anni Novanta⁸. Ciò nonostante, le argomentazioni huntingtoniane su tali temi troveranno una loro più ampia notorietà solamente con *Dead Souls* (2004) e *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* (2004).

3. La critica di Huntington alla Cultura di Davos in *Who Are We?*

Come evidenziato da Peter L. Berger e Huntington in *Many Globalizations* (2002), forse il principale testo di riferimento per la discussione sulla "Davos culture", la "cultura globale", oltre a presentare diverse declinazioni, si sviluppa nel mondo in modo tutt'altro che omogeneo (Berger e Huntington 2002). Ci sono paesi in cui l'idea di una "civiltà universale" è effettivamente più diffusa, mentre in altri suddetta visione è più circoscritta. E su questo aspetto Huntington si sofferma tra la fine degli anni Novanta e gli inizi degli anni Duemila in *America No*

frammentazione in civiltà un pericolo ancora più elevato di quello che sarebbe potuto emergere dall'affermazione di una "civiltà universale" (Ikenberry, 1997). Giorgio Borsa, invece, condivide la posizione huntingtoniana sulla cocacolonizzazione, meno le osservazioni riguardanti la modernizzazione (Borsa, 1997). È poco noto, seppur di rilievo, il "confronto" su questi temi tra Huntington e Thomas Friedman, autore di *Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization* (1999) (Merry, 2003).

⁸ Il principale riferimento in questo caso è al saggio *Four Faces of Global Culture* (1997) di Peter L. Berger. Più nel dettaglio, le quattro declinazioni della cultura globale sono: quella della "Davos Culture"; quella della "McWorld Culture"; quella "evangelico-protestante"; quella, infine, della "Faculty Club Culture", secondo l'espressione coniata dallo stesso Berger alla fine degli anni Novanta (Berger 1997).

More?, working-title dell'opera *Who Are We?*, ma anche in un testo intermedio, *The Big Picture: Collected Thoughts on the Events of 9/11 and the Changing World Order* (2002)⁹. Nel dettaglio, l'autore si concentra sugli Stati Uniti d'America in quanto, a suo avviso, si tratta del paese (il proprio) nel quale le élite politiche si stavano maggiormente denazionalizzando, fino a voltare le spalle alla loro patria. Nel dettaglio, le élite politiche ed economiche statunitensi stavano sempre più abbracciando una certa idea di "civiltà universale", dimenticando la "base nazionale" (Huntington Archive, 1998; 2002b; Huntington, 2004a; Sullivan 2024).

A causa di questa situazione, verso la fine degli anni Novanta si assiste all'emergere di due dimensioni, due classi politiche: quella dell'élite cosmopolita e quella della "general nationalist public" (maggioranza patriottica). La differenza sostanziale tra queste due classi, spiega Huntington, non riguarda tanto il sostegno all'internazionalismo o all'isolazionismo, quanto il supporto a forme di cosmopolitismo o nazionalismo. Con questa differenziazione, l'autore vuole precisare che i duri detrattori dell'élite cosmopolite non volevano necessariamente che l'America si ritirasse dal mondo. Gli Stati Uniti d'America avrebbero dovuto continuare a giocare un ruolo nel panorama internazionale, a patto che gli interessi nazionali americani venissero preservati e supportati. Per queste e altre ragioni, la posizione dell'autore, notoriamente un elitista (per alcuni un neo-elitista), si risolve in questo caso con un supporto più alle rivendicazioni dei *molti* che dei *pochi* (Ajami, 2008; Rothkopf, 2008; Wolin, 2011)¹⁰.

Nel volume *Who Are We?* vengono distinti da Huntington tre tipi di "transnazionalismi", ossia tre tipi di élite cosmopolite: quella universalista, quella economica e quella moralista. La prima categoria è legata, si legge nell'opera, all'estremizzazione del nazionalismo e, soprattutto, all'idea di eccezionalismo americano, che è tale non tanto perché Washington è unica, ma per il fatto che l'America è diventata la "nazione universale".

⁹ In questo lavoro realizzato con Kermit J. Carvell e Miguel Rivas-Micoud, Huntington torna sull'argomento della "Davos culture", soffermandosi anche sul Giappone.

¹⁰ Foud Ajami in *Samuel Huntington's Warning* (2008) scrive: "His stark sense of realism had no patience for the globalism of the Clinton era. The culture of "Davos Man" – named for the watering hole of the global elite – was disconnected from the call of home and hearth and national soil". David Rothkopf, in *Superclass* (2008), ricorda che "quando Samuel Huntington coniò il termine "Uomo di Davos" in realtà stava deplorando la comparsa di un'élite senza patria" (Rothkopf, 2008: 376-378). Sheldon S. Wolin in *Democracy Incorporated* (2010) sottolinea però che "se da una parte Huntington deplora le tendenze attualmente in voga tra le élite, tuttavia non sconfessa mai il principio dell'elitarismo né incoraggia mai il governo delle masse" (Wolin, 2011: 260).

Molti pensano, in effetti, che l'America si sia fusa con il mondo per l'arrivo di persone provenienti da altre società e per l'adozione, in altre, di elementi caratteristici della cultura americana. L'idea è che si stia dissolvendo la distinzione tra l'America e il *resto* (Huntington, 2020: 315-325).

La seconda categoria di *transnazionali*, ossia quella delle élite economiche, pone l'accento sulla globalizzazione come "forza trascendente", che riesce a rimuovere le barriere tra le nazioni e unisce le diverse economie in un sistema globale unitario, riducendo il potere e le competenze dei singoli governi nazionali (Huntington, 2020: 317; Rothkopf, 1997; Hunter e Yates, 2000). Come evidenziato in *Dead Souls* (2004) e successivamente in *Who Are We?* (2004), i *transnazionali* economici rappresentano il nucleo fondante di una nascente "global super-class", i cui membri sono definiti pure come "Golf-Collar Workers" oppure "Cosmocrats". Nei primi anni Duemila, si stima un numero indicativo di circa venti milioni di "uomini di Davos", di cui il quaranta per cento sarebbe costituito da americani.

La terza categoria, cioè i *transnazionali* moralisti, è quella infine più legata al mondo intellettuale. In base alla ricostruzione di Huntington, questi contestano l'idea di sovranità nazionale così come l'abbiamo conosciuta, puntando tutto su una certa "sovranità individuale": i moralisti sostengono la "supremazia" del diritto internazionale su quello nazionale, la preminenza delle decisioni prese tramite processi internazionali su quelle statali, nonché l'ampliamento delle competenze di determinate istituzioni internazionali, sempre a discapito delle istituzioni di carattere nazionale¹¹. Sono proprio i *transnazionali* a sostenere il multiculturalismo in patria, che per Huntington rappresenta, assieme all'immigrazione ispanica, una delle *sfide* principali all'identità americana contemporanea (Huntington, 2020; Borgognone 2022). Un'identità nazionale, specifica più volte il politologo all'interno dei suoi scritti, che non è più centrata sull'etnia e la razza, ma solo sull'equilibrio e il legame di due dimensioni di estremo interesse: la cultura anglo-protestante e il credo americano, che è fondato su una certa idea politica di libertà, individualismo, uguaglianza, democrazia, costituzionalismo, liberalismo e governo limitato. Tutti elementi che Huntington considera, a differenza di altri pensatori, come l'eredità di quegli inglesi che li avevano trapiantati nel nuovo mondo nel XVI secolo¹². Questa è una delle ragioni che induce l'autore ad affermare che l'America non è una "nazione d'immigrati", ma di coloni (Huntington 1966; 1968; 1981; 1997a; 1997b; 2020).

¹¹ Un interessante testo che indaga il progresso storico, politico e filosofico di un questo approccio è il testo *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale* (1995) di Danilo Zolo.

¹² Il riferimento principale è rivolto a Micheal Walzer (Walzer, 2001; Baldassini 2019: 5-9).

4. Dallo Scontro delle civiltà all'epoca della *New Global Class Warfare*

Quando si pensa a Huntington e alla sua elaborazione successiva al collasso dell'Unione Sovietica, l'idea generale va subito a quelle prime frasi del *Clash* sulle nuove forme di conflitto. Si pensa, in particolar modo, a quell'ipotesi riguardante l'affermazione di guerre sempre più segnate da elementi culturali piuttosto che da fattori economici oppure ideologici. Eppure, come più volte ribadito dallo stesso autore, queste "nuove" guerre - "di faglia", "striscianti" e tra "Stati-guida" - non sarebbero durate all'infinito. È lo stesso Huntington a sottolineare, d'altra parte, due aspetti fondamentali: il primo è che il suo paradigma non spiega tutto ciò che accade dopo la caduta del Muro di Berlino, come il dialogo turco-israeliano; il secondo aspetto è che il mondo con ogni probabilità in futuro conoscerà altre forme di conflitto (Huntington, 1997a: 8). Dunque, Huntington non esclude la possibilità che il "fattore ideologico", secondario dopo l'ottantanove, torni predominante in futuro nel caratterizzare i conflitti a livello interno e internazionale.

In questa prospettiva, si inserisce il tema della "civiltà universale" e della "cultura di Davos" in America. Pur se in prospettive pacifiche e positive, l'idea di un'omogeneizzazione del mondo su modello occidentale, così come quella di un maggiore multiculturalismo in patria, avrebbe potuto far emergere per Huntington uno Scontro non solo tra civiltà, ma anche l'interno delle stesse. Nel primo caso, le altre culture avrebbero letto nella diffusione di determinati elementi culturali occidentali una sorta di neo-imperialismo, spingendoli a intraprendere azioni ostili contro il mondo euro-americano. Per quanto riguarda lo Scontro all'interno delle civiltà, l'accettazione di una determinata "cultura globale" a trazione occidentale avrebbe potuto creare una frattura tale da contrapporre le élite di alcuni paesi con le proprie opinioni pubbliche. Una frattura che, in alcuni paesi, è stata evitata.

Sullo sfondo degli eventi di Seattle del 30 novembre 1999 contro il Millennium Round, non sorprende del tutto che l'autore di *The Clash* speculi sull'avvento di una "Age of Global Class Warfare", che vede contrapporsi élite globali cosmopolite (sostenitrici per l'appunto di una "civiltà universale") e il resto, cioè gruppi appartenenti alle classi medio-basse con interessi perlopiù nazionali (Huntington Archive, 2002a). Tutto ciò avviene non tanto come superamento del sistema delle civiltà, ma come conseguenza di una sua gestione più universalista che orientata all'accettazione delle diversità. E questo avviene pur consapevoli del fatto che una certa "civiltà universale" non può aver luogo senza una specifica "potenza universale"; un soggetto che, per Huntington, non esiste. Pur essendo l'America una "superpotenza solitaria" dopo l'ottantanove, visto il collasso dell'Unione Sovietica, Washington non

può essere considerata a tutti gli effetti come un egemone¹³. Contrapponendosi a diversi autori del suo tempo, Huntington pensa, inoltre, che l'idea stessa di "impero americano" fosse un *mito* molto pericoloso: la conseguenza di una certa idea di universalismo (Huntington, 2005b; 2007). Nell'opera *The Global Class War* (2006), Jeff Faux evidenzia come in effetti sia stata proprio l'idea di "impero americano", consolidata in quegli anni sulla scia dell'idea di "civiltà universale", ad aver "intossicato" le élite politiche, convincendole di avere il diritto e l'obbligo morale di indicare agli altri la via da seguire per le loro società. Era emersa, insomma, una sorta di nuova *ondata* di "destino manifesto" (Faux, 2006: 17; Layne e Thayer, 2007)¹⁴.

In un questo determinato quadro politico segnato parallelamente da de-secolarizzazione e anti-cosmopolitismo, non deve sorprendere che l'auspicio di Huntington, negli anni Novanta e nei primi anni Duemila, sia quello di spingere l'America verso un approccio più nazionalista che cosmopolita o imperiale (Biano 2020). Huntington, in effetti, spera che almeno i conservatori adottino un "nazionalismo robusto", che sostenga in modo chiaro l'idea che l'America è un paese religioso, che il patriottismo è una virtù, che l'universalismo non corrisponde all'americanismo e che il nazionalismo non equivale all'isolazionismo (Huntington, 1999b). Tutti aspetti di rilievo che hanno indotto molti a pensare a Donald Trump come una "rivincita postuma di Huntington". Ma non c'è in realtà una derivazione diretta. Pur convenendo su punti come il multipolarismo, il rischio di un *Clash*, le minacce derivanti dalla civiltà islamica, i rischi dell'universalismo sfrenato, ma anche sul cosmopolitismo, il declino dell'Occidente e la necessità di una difesa dell'identità nazionale americana (Haynes 2017; Coralluzzo 2017), Huntington appare, a una rilettura più attenta del *Clash* e di *Who Are We?*, così come di altri saggi correlati, lontano dall'approccio

¹³ Buona parte delle riflessioni huntingtoniane sul conflitto di classe, sono state poi rielaborate e ampliate direttamente e indirettamente nei seguenti testi: *The New Class Conflict* (2014) di Joel Kotkin; *The New Class War: Saving Democracy from the Metropolitan Elite* di Michael Lind (2020); *Davos Man: How the Billionaires Devoured the World* (2020) di Peter S. Goodman. Per una comparazione e contestualizzazione intellettuale delle visioni di Huntington, di Wolin e di Christopher Lasch allo storico problema delle *élite manageriali*, si rinvia al testo *Technocracy in America: State, Governance and Expertise in American Political Thought* (Borgognone, 2020a).

¹⁴ In assenza di una "civiltà universale", Huntington invita i *decision-maker* a seguire le tre regole che egli delinea all'interno del *Clash*: quella dell'astensione dall'interferire negli affari delle altre civiltà, l'implementazione di occasioni di mediazione congiunta tra i vari Stati-guida delle diverse civiltà e la ricerca di elementi di comunanza che possano aiutare a instaurare un dialogo tra civiltà.

populista adottato da Trump: il “nazionalismo” del magnate della 5th Ave non coincide affatto con quello descritto da Huntington in *Robust Nationalism* (1999). Trump, piuttosto, prosegue a grandi linee un percorso che da George Wallace arriva a Pat Buchanan, passando per Richard Nixon, Ronald Reagan e Ross Perot (Borgognone, 2020b: 108-110, Campati 2020).

In continuità con queste figure e sotto l’influenza dell’esponente della *Alt-Right*, Steve Bannon, il 45° presidente degli Stati Uniti d’America ha adottato in effetti un approccio anti-élite principalmente centrato su politiche ostili all’immigrazione messicana, che in alcuni casi sono state erroneamente associate a Huntington¹⁵. La critica trumpiana sui messicani, infatti, muove dall’idea che questi soggetti siano la causa di un aumento della criminalità e della perdita di posti di lavoro da parte di milioni di americani (Teodori 2017). La preoccupazione del politologo di Harvard, invece, sembra riguardare perlopiù il problema dei gruppi. Il combinato disposto di multiculturalismo e di una significativa immigrazione messicana in America avrebbe potuto creare le condizioni favorevoli per il consolidamento di sottogruppi culturali con la conseguente erosione di quel principio sul quale si fondano gli Stati Uniti, vale a dire *E Pluribus Unum*. L’autore non vuole che si passi da un *Out of many, one* a un *Out of one, many* (Huntington, 2004b; 2004c).

In breve, Huntington e Trump concordano sul fatto che l’immigrazione messicana vada limitata: per l’autore al fine di riequilibrare il rapporto tra immigrazione e assimilazione utile poi a preservare il rapporto credo-cultura dell’identità americana e l’unità dell’America; per l’allora Presidente, invece, il blocco dell’immigrazione si lega perlopiù a vicende apparentemente più pratiche (come già scritto, il lavoro e la sicurezza degli americani). Per le sfide che essa comporta, l’immigrazione negli Stati Uniti d’America va pertanto ripensata in maniera profonda; va riesaminata pure l’idea stessa che gli Stati Uniti d’America possano diventare senza particolari problemi un paese pienamente multiculturale. E queste considerazioni non riguardano solo gli ispanici presenti nel paese, ma anche i musulmani dopo gli attentati dell’11 settembre 2001 di New York e Washington D.C. (Huntington, 2000a; 2001; 2004b; 2004c; 2004d; 2004e; 2007a; Huntington Archive, 2002b).

Benché diventi nota nel XXI secolo con la pubblicazione di *Who Are We?*, l’impalcatura teorica che sta dietro alle idee di Huntington sull’identità americana, così come al conflitto tra élite e il *resto*, può esser fatta risalire direttamente al volume *Clash of Civilizations*, ma anche al testo *The Crisis of Democracy* (Crozier, Huntington, Watanuki,

¹⁵ Steve Bannon è considerato l’intellettuale d’ispirazione huntingtoniana che ha influenzato la politica interna e internazionale del primo mandato di Donald Trump (Millman 2017).

1977) e all'opera *American Politics: the Promise of Disharmony* (1981). È in quest'ultima monografia, e in altri saggi correlati, che il politologo di Harvard inizia a focalizzarsi in effetti con estrema attenzione sull'*American Creed* e sulle sue contraddizioni, responsabili poi di un *IvI Gap* (tra ideali e istituzioni americane) che ha caratterizzato non solo alcuni momenti di "creedal passion" tra il XVIII e il XX secolo (gli anni Sessanta del Novecento sono un esempio), ma anche altri periodi a noi più prossimi (Huntington, 1982; 2004f; Drutman, 2016)¹⁶.

Come dimostra il presente contributo, il processo di formazione di determinate elaborazioni teoriche non va ricercato, dunque, esclusivamente in *Who Are We?* e in altri testi del periodo, ma in un percorso di riflessione di più ampio respiro e di lungo corso. Nell'opera di Huntington del 2004, va rintracciata, semmai, la maturazione di proposte per l'America, che hanno radici ben salde negli anni Ottanta e Novanta. Senza incorrere in fuorvianti accuse di "nativismo", le ultime argomentazioni huntingtoniane sull'identità nazionale americana e sulle sfide dell'immigrazione andrebbero inquadrare, inoltre, nella profonda critica dell'autore all'universalismo, alla cultura di Davos, al cosmopolitismo e al multiculturalismo, che emerge già in occasione della pubblicazione di *The Clash of Civilizations?* (1993) e in alcuni incontri tenuti dall'autore fra gli anni Novanta e Duemila (Meade, 1997; Wolfe, 2004; Ajami, 2004; Etzioni, 2005; Buchanan, 2005: 235; Skerry, 2005).

5. Conclusione

Rileggere gli ultimi scritti di Huntington alla luce della questione della "civiltà universale", riemersa sia alla fine del secolo scorso sia di recente, permette innanzitutto di apportare un contributo a quella letteratura che interpreta il politologo di Harvard non come un pensatore episodico, ma come un autore caratterizzato da una certa sistematicità nello sviluppo delle proprie idee. Inoltre, il tema della "civiltà universale" permette di chiarire il posizionamento politico dell'autore nella politica interna e internazionale del suo tempo. Il *Clash of Civilizations* e *Who Are We?*, come evidenziato da una rilettura dei testi e dalla ricerca archivistica condotta, nascono anche con un intento politico e dottrinario: opporsi a una certa idea di universalismo e multiculturalismo incarnata dalla presidenza di Bill Clinton.

¹⁶ I periodi di "creedal passion", secondo Huntington, sono caratterizzati da malcontento generale del popolo americano, indignazione morale, ostilità verso il potere, dall'emergere di specifiche nuove cause politiche e in periodi di profondo mutamento del ruolo dei media in politica. Il risultato di tutto ciò è solitamente un aumento della partecipazione politica con forme nuove, lotte di classe, mutamenti istituzionali e riforme in nome di ideali tradizionali.

Si potrebbe affermare che *The Clash of Civilizations* rappresenti, dunque, la risposta personale di Huntington alla politica internazionale ispirata a un certo globalismo clintoniano, mentre *Who Are We?* costituisce la sua risposta nell'ambito della politica interna. Sebbene la monografia sia stata pubblicata nel 2004, in concomitanza con le elezioni che contrapponevano George W. Bush e John Kerry, *Who Are We?* era stato concepito come un libro destinato a influenzare direttamente, proprio sui temi trattati, la campagna elettorale tra il candidato "clintoniano" Al Gore e Bush Jr. Questo è il contesto storico e politico nazionale che aiuta a comprendere appieno il "multiculturalismo internazionale" e l'"universalismo domestico" (inteso come una sorta di omogeneizzazione) di Huntington tra la fine del XX secolo e gli inizi del XXI. Una premessa indispensabile per chiunque si approcci alla sua critica.

Nel ciclico dibattito sull'ascesa e il declino dell'Occidente e sulla sua affermazione o meno come "civiltà universale", si concorda pertanto con chi considera Huntington ancora un pensatore utile per comprendere almeno l'emergere di alcune importanti dinamiche politiche che caratterizzano la contemporaneità (Tuccari 2023). Con le sue riflessioni sulla "Davos culture" e sul cosmopolitismo, in effetti, egli è riuscito a intravedere, sulla scia di Arthur M. Schlesinger Jr. e di *The Disuniting of America* (1992), non solo i pericoli derivanti da alcune scelte di politica estera della Casa Bianca dopo la fine della Guerra fredda, ma anche le reazioni interne al multiculturalismo e all'ispanizzazione degli Stati Uniti d'America (Aysha, 2003; Willick, 2016; Lozada, 2017; Leonard, 2022; Kotkin, 2024; Cofrancesco 2024).

In conclusione, Huntington è riuscito a delineare quello che il suo allievo James Kurth ha etichettato come *Real Clash*, che altro non è che uno scontro tra "cosmopolitan elites" e "nationalist publics" (Kurth, 1994). Si tratta di un "scontro di classe globale", che prende forma, paradossalmente, in un periodo di profonda riscoperta religiosa, analizzata dall'autore non solo nel *Clash*, ma anche nel suo ultimo saggio mai pubblicato, *Chosen Peoples? Gods, Nations, and Rulers* (2005) (Huntington Archive, 2005a). Una contrapposizione che, secondo alcuni osservatori, sembrava evolversi in uno scontro tra élite, salvo poi assistere a una riaffermazione elettorale di Donald Trump il 5 novembre 2024.

6. Riferimenti bibliografici

- Ajami F. (2008), *Samuel Huntington's Warning*, in "Wall Street Journal", 30 dicembre.
- Ajami F., Betts R., Borjas G., Bosworth S., Brzezinski Z., Cohen E., Fukuyama F., et al. (2004), *In Defense of Huntington*, in "Foreign Policy", 145, 4.

- Alker H.R. (1995), *If Not Huntington's "Civilizations," Then Whose?*, in "Review (Fernand Braudel Center)", 4, 533-562
- Aysha E.E., (2003), *Samuel Huntington and the Geopolitics of American Identity: The Function of Foreign Policy in America's Domestic Clash of Civilizations*, in "International Studies Perspectives", 2, 113-132.
- Baldassini C. (2019), *Identità e conflitti in Samuel Huntington*, in "Rivista di politica", 4, 5-9.
- Baroud R. (2024), *Civilisational unity, not clash: How Gaza challenged Samuel Huntington's fantasies*, in "Middle East Monitor", 6 maggio.
- Berger P.L. (1997), *Four Faces of Global Culture*, in "The National Interest", 49, 23-29.
- Berger P.L., Huntington S.P. (a cura di). (2002), *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford University Press, Oxford.
- Biano I. (2020), *Scontro di civiltà e multiple modernities: le eredità di Huntington e Eisenstadt tra religioni, modernità e secolarizzazione*, in "Cambio. Rivista sulle Trasformazioni Sociali", 10, 145-57.
- Borgognone G. (2018), *Istituzioni, élites e civiltà. La scienza politica di Samuel P. Huntington*, in "Passato e Presente", 104, 69-86.
- Id. (2020a), *Technocracy in America: State, Governance and Expertise in American Political Thought*, L'Harmattan, Torino.
- Id. (2020b), *House of Trump. Ritratto di una presidenza privata*. Università Bocconi Editore, Milano.
- Id. (2022), *Governable Masses and Manageable Democracy. Samuel Huntington and the Origins of the Clash of Civilizations Theory*, in Chiantera-Stutte, Patricia e Borgognone, Giovanni (a cura di), *Civilization: Global Histories of a Political Idea*. New York-London: Lexington Books.
- Borsa G. (1997), *Huntington, la modernizzazione e lo scontro delle civiltà*, in «Il politico», n. 1, pp. 162-166.
- Buchanan P., (2005), *Where the Right Went Wrong: How Neoconservatives Subverted the Reagan Revolution and Hijacked the Bush Presidency*, St. Martin's Griffin New York.
- Burns D. (2018), *Right Book, Wrong Title*, in "The American Interest", 30 agosto.
- Campati A. (2020), «You are the élite». *Donald Trump e la democrazia americana*, in De Leonardis M. (a cura di), *La presidenza Trump: bilancio ed eredità*, EDUCatt, Milano 2020, pp. 283-300.
- Cardini F. (2023), *La deriva dell'Occidente*, Laterza, Roma-Bari.
- Castelli E. (2024), *Samuel P. Huntington (1927-2008)*, in Allodi L. (a cura di), *Sociologia comparata delle civiltà*, Rubbettino, Soveria Mannelli: 381-393.
- Coralluzzo V. (2017), *La vittoria di Trump e la rivincita postuma di Huntington*, in "Rivista di politica", 1, 9-14.

- Crozier M., Huntington S.P., Watanuki J. (1977), *The Crisis of Democracy: On the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York University Press, New York, 1975; trad. it. *La crisi della democrazia. Rapporto sulla governabilità delle democrazie alla Commissione trilaterale*, Franco Angeli Editore, Milano.
- Capozzi E. (2023), *Storia del mondo post-occidentale*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Cofrancesco D. (2024), *Pluralismo liberale e multiculturalismo antioccidentale*, in "ParadoXa", n.3, XVII, 11-28.
- Drutman L. (2016), *This 1981 book eerily predicted today's distrustful and angry political mood*, in "Vox", 6 gennaio.
- Etzioni A. (2005), *The Real Threat: An Essay on Samuel Huntington*, in "Contemporary Sociology: A Journal of Reviews", 5, 477-485.
- Faux J. (2006), *The Global Class War: How America's Bipartisan Elite Lost Our Future - and What It Will Take to Win It Back*, Trade Paper Press, Hoboken.
- Friedman T.L. (1996), *Foreign Affairs Big Mac*, in "The New York Times", 8 dicembre.
- Fry G., O'Hagan J. (2000), *Contending Images of World Politics*, Red Globe Pr, Basingstoke, Hampshire.
- Goodman P.S. (2022), *Davos Man: How the Billionaires Devoured the World*, Custom House, New York.
- Graziosi A. (2023), *Occidenti e modernità. Vedere un mondo nuovo*, il Mulino, Bologna.
- Holloway C. (2011), *Who Are We?: Samuel Huntington and the Problem of American Identity*, in "Perspectives on Political Science", 2, 106-114.
- Hunter J.D., Yates J. (2000), *In the Vanguard of Globalization: The World of American Globalizers*, in P.L. Berger e S.P. Huntington (a cura di), *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford University Press, Oxford: 323-357.
- Huntington S.P. (1966), *Political Modernization: America vs. Europe*, in "World Politics", 18, 378-414.
- Id. (1968), *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Haven.
- Id. (1981), *American Politics: The Promise of Disharmony*, The Belknap Press, Cambridge:
- Id. (1982), *American Ideals versus American Institutions*, in "Political Science Quarterly", 1, 1-37.
- Id. (1989), *No Exit: The Errors of Endism*, in "The National Interest", 17, 3-11.
- Id. (1993a), *The Clash of Civilizations?*, in "Foreign Affairs", 3, 22-49.
- Id. (1993b). *If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World*, in "Foreign Affairs", 5, 186-94.

- Id. (1996), *The West: Unique, Not Universal*, in "Foreign Affairs", 6, 28-46.
- Id. (1997a), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996; trad. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano.
- Id. (1997b), *The Erosion of American National Interests*, in "Foreign Affairs", 5, 28-49
- Id. (1999a), *The Lonely Superpower*, in "Foreign Affairs", 2, 35-49.
- Id. (1999b), *Robust Nationalism*, in "The National Interest", 58, 31-40.
- Id. (2000a), *Reconsidering Immigration. Is Mexico a Special Case?*, in "Center for Immigration Studies".
- Id. (2000b), *The Special Case of Mexican Immigration*, in "The American Enterprise", 20-22.
- Id. (2001), *Migration Is the Central Issue of the 21st Century*, in "New Perspectives Quarterly", 2, 22-24.
- Id. (2004a), *Dead Souls: The Denationalization of the American Elite*, in "The National Interest", 75, 5-18.
- Id. (2004b), *Are We a Nation "Under God"?*, in "American Enterprise Institute", 1 gennaio.
- Id. (2004c), *One Nation, Out of Many*, in "American Enterprise Institute", 1 gennaio.
- Id. (2004d), *American Creed*, in "The American Conservative", 12 aprile.
- Id. (2004e), *The Hispanic Challenge*, in "Foreign Policy".
- Id. (2004f), *Getting Me Wrong [with Reply]*, in "Foreign Affairs", 83, 155-159.
- Id. (2005), *The Great American Myth*, in "Maclean's", 14 febbraio.
- Id. (2007a), *Melting pot in crisi?*, in "Aspenia", 35, 87-89.
- Id. (2007b), *U.S. Empire, or Unimultipolar World?*, in Luciani P., Griffiths P. (a cura di), *American Power: Potential and Limits in the 21st Century*, Key Porter Books, Toronto.
- Id. (2007c), *Order and Conflict in Global Perspective*, in G.L. Munck, R. Snyder (a cura di), *Passion, Craft, and Method in Comparative Politics*, Johns Hopkins University Press, Baltimore: 210-233
- Id. (2020). *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*. Simon & Schuster, New York, 2004; trad. it. *L'incontro delle civiltà. La nuova identità americana*, Garzanti, Milano.
- Huntington Archive. (1998), *Prospectus*, HUM 178, Box: 130, Folder: 4. Harvard University Archives.
- Id. (2001), *Merging America with the World*, HUM 178, Box: 67, Folder: 35. Harvard University Archives.
- Id. (2002a), *Ai-Ap, General Correspondence,, [1992-2002]*, HUM 178, Box: 28, Folder: 3. Harvard University Archives.
- Id. (2002b), *Japanese Interview [The Big Picture: Collected thoughts on the Events of 9/11 and the Changing World Order,, 2002]* November 12, HUM 178, Box: 23, Folder: 18. Harvard University Archives.

- Id. (2005a), *Government 3006, Chosen Peoples*, [2004-2005], HUM 178, Box: 23, Folder: 55. Harvard University Archives.
- Id. (2005b), *Toronto, 2005 January, February*, HUM 178, Box: 31, Folder: 13. Harvard University Archives.
- Harrison L.E., Huntington S.P. (2000), *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, Basic books, New York.
- Ikenberry J.G. (1997), *The West: Precious, not Unique: Civilizations Make for a Poor Paradigm Just Like the Rest*, in "Foreign Affairs".
- Layne C., Thayer B.A. (2007), *American Empire: A Debate*, Routledge, New York.
- Leonard M. (2022), *The Decline and Fall of Davos Man*, in "Project Syndicate", 30 maggio 2022.
- Lind M. (2021), *The New Class War: Saving Democracy from the Metropolitan Elite*, Atlantic Books, Londra; trad. it. *La nuova lotta di classe. Élite dominanti, popolo dominato e il futuro della democrazia*, Luis University Press, Roma.
- Lozada C. (2017), *Samuel Huntington, a Prophet for the Trump Era*, in "Washington Post", 18 luglio.
- Kaplan R.D. (2001), *Looking the World in the Eye*, in "The Atlantic", 1 dicembre.
- Kepel G. (2024), *Holocaustes. Israel, Gaza et le Bouleversement du Monde Après le 7 Octobre*, Plon, Parigi, 2024; trad. it. *Olocausti. Israele, Gaza e lo sconvolgimento del mondo dopo il 7 ottobre*, Feltrinelli, Milano.
- Kotkin J. (2014), *The New Class Conflict*, Telos Press Publishing, Candor.
- Id. (2024), *Goodbye to Davos – and Good Riddance*, in "UnHerd", 19 gennaio.
- Kurth J. (1994), *The Real Clash*, in "The National Interest", 37, 3-15.
- Id. (2010), *The Soldier, The State, and The Clash of Civilizations: The Legacy of Samuel Huntington*, in "Orbis", 54, 320-34.
- Meade S. (1997), *Huntington speaks on American national identity*, in "Columbia Daily Spectator", XXI, 54, 18 aprile.
- Merry R.W. (2003), *The Great Friedman-Huntington Debate*, in "International Economy", 12-15.
- Millman N. (2017), *Walt, Bannon and the Clash of Civilizations*, in "The American Conservative", 30 gennaio.
- Naipaul V.S. (1990), *Our Universal Civilization*, in "New York Times", 5 novembre.
- O'Hagan J. (2002), *Conceptualizing the West in International Relations Thought*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Pasquino G. (2013), *Huntington alla ricerca dell'ordine in politica*, in Pasquino G., *Ordine politico e scontro di civiltà*, Il Mulino, Bologna: 7-36.
- Id. (2023), *Orgogliosamente Occidente*, in "ParadoXA", XVII, 1.
- Putnam R.D. (1986), *Samuel P. Huntington: An Appreciation*, in "Political Science & Politics", 19, 837-45.

- Rampini F. (2024), *Grazie, Occidente! Tutto il bene che abbiamo fatto*, Mondadori, Milano.
- Roy, O. (2024), *L'Aplatissement du monde: La crise de la culture et l'empire des normes*, Seuil, Parigi, 2022; trad. it. *Appiattimento del mondo. La crisi della cultura e il dominio della norma*, Feltrinelli, Milano.
- Rothkopf D. (1997), *In Praise of Cultural Imperialism?*, in "Foreign Policy", n. 107, 38-53.
- Id. (2008), *Superclass: The Global Power Elite and the World They Are Making*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2008; trad. it. *Superclass. La nuova élite globale e il mondo che sta realizzando*, Mondadori, Milano.
- Schiavone A. (2022), *L'Occidente e la nascita di una civiltà planetaria*, Il Mulino, Bologna.
- Schlesinger Jr. A. (1998), *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*, Revisited Edition, W W Norton & Co Inc, New York.
- Skerry P (2005), *What are we to make of Samuel Huntington?*, in "Society", 1, 82-91.
- Sullivan D. (2024), *The Clash of Civilizations and the End of History*, in H. Williams et al (a cura di), *The Palgrave Handbook of International Political Theory: Volume II*, Springer Nature Switzerland.
- Teodori M. (2017), *Ossessioni americane. Storia del lato oscuro degli Stati Uniti*, Marsilio, Venezia.
- Todd E. (2024), *La défaite de l'Occident*, Gallimard, Parigi, 2024; trad. it. *La sconfitta dell'Occidente*, Fazi Editore, Roma.
- Tuccari F. (2015), *Replique: Francesco Tuccari ad Angelo Panebianco e Manlio Graziano*, il Mulino, 3, 579-94
- Id. (2022), *La guerra russo-ucraina e la fine delle illusioni del 1989*, in "Rivista Europea", 2, 15-42.
- Id. (2023), *L'Occidente come "civiltà planetaria": tre profezie alla prova dei fatti*, in "Paradoxa", XVII, 67-82.
- Walzer M. (2001), *Che cosa significa essere americani*, N. Urbinati (a cura di), Marsilio editori, Venezia.
- Willick J. (2016), *How Samuel Huntington Predicted Our Political Moment*, in "The American Interest", 14 luglio.
- Wolfe A. (2004), *Native Son: Samuel Huntington Defends the Homeland*, in "Foreign Affairs", 83, 120-25.
- Wolin S.S. (2011), *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton University Press, Princeton, 2010; trad. it., *Democrazia S.p.A. Stati Uniti: una vocazione totalitaria?*, Fazi Editore, Roma.
- Zakaria F. (1998), *The Challenges of American Hegemony: Then and Now*, in "International Journal", 1, 9-27.
- Zolo D. (1995) *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Feltrinelli, Milano.

MARIA TERESA PACILÈ*

IDENTITÀ E ITERAZIONI DEMOCRATICHE IN SEYLA BENHABIB. VERSO UN ALTRO COSMOPOLITISMO?

ABSTRACT: Since the end of the Twentieth century, the socio-cultural boundaries of political communities have been challenged, state sovereignty has been frayed and an intensification of antagonisms related to religious, ethnic and cultural issues has emerged. Within this framework, this paper intends to investigate whether the “democratic iterations” envisioned by Seyla Benhabib (2004) allow the “abstract” normativism of Rawls and Habermas to be overcome, without renouncing the foundations of their discourse ethics. Therefore, the contribution’s aim is to analyse how Benhabib’s proposal of a deliberative democracy opens to cultural integration and gender emancipation lets new processes of multicultural identity’s construction to begin, in view of a new model of cosmopolitan citizenship.

KEYWORDS: Seyla Benhabib; democratic iterations; deliberative democracy; multiculturalism; cosmopolitan citizenship

SOMMARIO: 1. Sul duplice paradosso. 2. Le iterazioni democratiche. Una breve ricostruzione teorico-politica. 3. *Blurred boundaries* e nuove forme politiche di appartenenza.

1. Sul duplice paradosso

Siamo 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 (Benhabib, 2006: 5).

Con queste parole Seyla Benhabib introduce al “territorio sconosciuto” costituito dall’attuale politica internazionale, in cui i confini socio-culturali tradizionali sono entrati in crisi, la sovranità statale si è sfilacciata e le migrazioni transnazionali hanno ridisegnato lo sce-

* Maria Teresa Pacilè è dottoressa di ricerca in Scienze Politiche e assegnista in Filosofia Morale presso il Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne dell’Università degli Studi di Messina. mpacile@unime.it.

nario globale. Ciò fa emergere un duplice paradosso: da un lato, lo spazio dello Stato-nazione è troppo limitato per affrontare i problemi economici, ecologici, tecnologici creati dal nuovo mondo globalizzato; dall'altro, è troppo ampio per accogliere le aspirazioni dei movimenti sociali identitari e regionalisti. La territorialità, come principio identificativo del politico, viene "contestata" ed è necessario elaborare una *nuova* teoria politica, come emerge chiaramente sin dai primi scritti giovanili della filosofa americana (Benhabib, 1996). Quel che sembra determinare un'eclisse della sovranità statale, o il definitivo tramonto del sistema degli Stati, si apre a un *primo* paradosso:

Il paradosso degli attuali sviluppi politici consiste nel fatto che la sovranità statale nel campo economico, militare e tecnologico, per quanto sia stata fortemente erosa, continua a essere vigorosamente riaffermata e i confini nazionali, per quanto siano sempre più porosi, rimangono saldamente in piedi allo scopo di tenere fuori stranieri e immigrati. Le *vecchie* strutture politiche possono essersi indebolite, ma le *nuove* forme politiche della globalizzazione non sono ancora all'orizzonte (Benhabib, 2006: 5).

Tale situazione di incertezza conduce al *secondo* paradosso: l'emergere conflittuale del dilemma costitutivo al cuore delle democrazie liberali, ossia la contraddizione tra le *universali* dichiarazioni dei diritti umani e le rivendicazioni – sempre *particolari* e contestuali – del diritto sovrano all'autodeterminazione delle prerogative giuridiche e dei confini politici di ciascun popolo. In un crescendo di violenza, nell'ultimo ventennio si è assistito, infatti, a un'intensificazione degli antagonismi legati a questioni religiose, etniche e culturali, nonché all'emergere di forze intolleranti e fondamentaliste, che hanno contribuito a generare e rafforzare un profondo senso di *sfiducia* nei confronti del sistema democratico, delle istituzioni e dei valori che ne costituiscono il fondamento (Di Sciullo, 2022). Ne sono emersi una crescente indisponibilità a porsi dal punto di vista degli altri, il sospetto generalizzato nei confronti dell'alterità valoriale e culturale e, con essi, lo spettro di un'arcaica paura del *diverso*. Ciò ha determinato una "chiusura" progressiva degli orizzonti socio-culturali (in funzione immunitaria e difensiva) contro ogni elemento *esterno* – per lingua, cultura, tradizioni, religione – potenzialmente deleterio per un'identità dai contorni nettamente delineati.

In tale orizzonte, oggi reso particolarmente drammatico dai conflitti russo-ucraino e israelo-palestinese, le questioni della sovranità e dei confini politici diventano urgenti e può essere interessante tornare alla riflessione di Seyla Benhabib per valutare l'attualità e i limiti della proposta teorico-politica delle *iterazioni democratiche*, da lei intese tanto come luogo di mediazione generativa del duplice paradosso del-

la sovranità e della democrazia (Dahl, 2000; Rancière, 1995; Mouffe, 2000), quanto come strumento di costruzione identitaria del popolo democratico. Quest'ultimo, lungi da ogni definizione definitiva, è in costante narrazione e ridefinizione di sé all'interno di confini "sfumati" (Bauboeck, Rundell, 1998), in contesti sempre più eterogenei e multiculturali. In tal senso, le questioni della giusta appartenenza e del diritto degli Altri diventano fattori fondamentali in vista di una teoria normativa della giustizia globale (Benhabib, 2006: 1-2).

2. Le iterazioni democratiche: una breve ricostruzione teorico-politica

Il concetto di *iterazioni democratiche* è uno dei lasciti più fecondi della teoria politica di Benhabib, frutto di un lungo percorso di riflessione in cui il femminismo critico dei primi studi viene rielaborato all'interno di una più complessa teoria critico-discorsiva della democrazia (Di Sciullo, 2019: 237-252), di cui in questa sede si vogliono ripercorrere alcune tappe.

Il "destino degli individui tardo moderni", scrive Benhabib nel 2004 in *The Rights of the Others*, "è quello di vivere intrappolati nel continuo tiro alla fune tra visione dell'universale e adesioni al particolare", in cui valori contrastanti si pongono in modo inconciliabile. All'interno di un panorama così eterogeneo, è vano il tentativo di semplificare il campo di tensione morale e politica attraverso l'eliminazione degli elementi socio-culturali essenziali alla definizione delle "molteplici e contraddittorie fedeltà" degli esseri umani (Benhabib, 2006: 13).

Tale consapevolezza è ben presente sin dai primi scritti, basti pensare al saggio del 1982, dal significativo titolo *The methodological illusions of modern political theory: the case of Rawls and Habermas* (Benhabib, 1982). In quella sede, la studiosa denunciava l'universalismo astratto su cui si era retta la tradizione filosofico-politica occidentale, gravitante attorno l'idea di individui monadicamente separati gli uni dagli altri, privi di qualsiasi appartenenza o legame reciproco. Sin dalle prime riflessioni, Benhabib si poneva così in un acceso confronto polemico con i maggiori esponenti del normativismo contemporaneo, Rawls e Habermas, mostrando insofferenza nei confronti di quell'"Universale indistinto" che aveva costituito la fonte di legittimazione del potere politico nella modernità. La neutralità del preteso "Uomo", infatti, aveva finito per eludere e offuscare le differenze tra i diversi soggetti, che invece partecipano in modi e forme differenti ai processi di costruzione e stratificazione culturale della società (Di Sciullo, 2019: 237-242).

Nata in una famiglia di ebrei sefarditi a Istanbul, trasferitasi negli Stati Uniti nel 1970 e naturalizzata cittadina americana, a partire dalla propria storia personale Benhabib inizia a nutrire forti sospetti nei confronti di ogni Assoluto costruito sulla "purificazione" - concet-

tuale e politica – delle contaminazioni e delle differenze. Contro ogni *astratta* procedura di semplificazione della realtà – dunque di eliminazione dal discorso politico della *concretezza* esistenziale dell'essere umano, dalla sua collocazione sociale alla sua appartenenza culturale o religiosa – Benhabib intende elaborare un nuovo “universalismo concreto” (Benhabib 1982; 1994; 2002). Prende atto della necessità di ripensare la teoria politica oltre l'illusoria finzione controfattuale ipotizzata dal contrattualismo contemporaneo, oltre ogni idea omogenea di “soggetto” e di “popolo” fondata sull'ideologica evanescenza delle differenze. Così scrive:

In *Situating the Self: Gender, Community and Post-Modernism in Contemporary Ethics* ho sostenuto che la posizione originaria di Rawls non è in grado di accogliere un'adeguata individuazione morale. L'altro come distinto dal sé, infatti, sparirebbe dietro il rawlsiano velo di ignoranza, poiché 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 (Benhabib, 2006: 86).

Prendendo le mosse da una rilettura critica del lavoro di John Rawls, Benhabib intende dimostrare che non solo in *A Theory of a Justice*, ma anche in *The Law of Peoples*, il filosofo americano assume dei presupposti teorici troppo astratti; essi non possono indagare realisticamente il problema della giustizia in quanto insufficienti sia da un punto di vista sociologico sia da un punto di vista normativo (Rawls, 1971; 1999). Già in *Political liberalism*, infatti, Rawls definisce le società democratiche come “sistema sociale completo e chiuso” (Rawls, 2012: 50-51), ipotizzando comunità politiche *nettamente* delimitate quali unità di analisi della giustizia sia interna che internazionale. Così come il *soggetto* attorno a cui ruota *A Theory of Justice* è “spogliato” di ogni appartenenza sociale o culturale, allo stesso modo il *popolo* cui si fa riferimento in *The Law of Peoples* è inteso, dunque, come un'entità discreta e chiusa, caratterizzata da una “natura morale” chiaramente identificabile e da un originario “sentire comune” (Rawls, 2001)¹.

¹ In *The Law of People* (1999), John Rawls presenta una nuova teoria delle relazioni internazionali, estendendo allo scenario globale il modello politico di giustizia adoperato in *Political liberalism* (1993) e rielaborato a partire dall'idea di giustizia come equità presentata per la prima volta in *A Theory of Justice* (1971). La proposta di un *diritto dei popoli* è intesa come un'«utopia realistica» che può costituire la base per una «società mondiale di popoli liberali e decenti» (Rawls, 2001). Scrive Rawls: “I popoli liberali hanno tre caratteristiche di base: un governo democratico costituzionale ragionevolmente giusto al servizio dei loro interessi fondamentali; cittadini uniti da quello che Mill chiamava ‘comune sentire’; e

Diversamente, evidenzia Benhabib, ciò che definiamo “popolo” è un’entità interattiva, complessa e fluida, dotata di confini permeabili, in continuo mutamento. È attraversato da importanti divisioni interne, che producono differenziazioni di classe, genere, etnia e religione. Non è mai “dato”, ma si sviluppa nella storia. Così la concezione rawlsiana non è soltanto sociologicamente inesatta, scrive la studiosa, ma “è in contrasto con gli interessi di quanti sono stati esclusi dal popolo per aver rifiutato di accettare o di rispettare il suo codice morale egemonico” (Benhabib, 2006: 65). Pur nel tentativo di costituire una nuova base cosmopolitica ed equa con cui ripensare le relazioni internazionali, la teoria rawlsiana sconfinava nel nazionalismo. In una società di “popoli liberali e decenti” non esisterebbero infatti persecuzione delle minoranze etniche e religiose, oppressione politica, ineguaglianza tra uomini e donne e le disuguaglianze economiche sarebbero destinate a diminuire. Nell’orizzonte rawlsiano, i popoli diventano “monadi ermetiche che non hanno alcun interesse a mescolarsi, confondersi e interagire gli uni con gli altri”, costituendo un “mondo ordinato”, ma statico, abitato da gruppi chiusi, immobili e autosufficienti (Benhabib, 2006: 73), inadatti a cogliere il fatto che

le identità collettive sono formate da strati diversi di narrative dissonanti in cui aspirazioni universalistiche e memorie particolaristiche concorrono alla formazione di sintesi narrative temporanee, che verranno poi sfidate e attraversate da ulteriori tensioni e dibattiti. Le narrative della formazione del popolo, e in particolare del popolo liberaldemocratico, evolvono storicamente attraverso queste fratture e queste contese (Benhabib, 2006: 66).

“Noi, il popolo” è, dunque, una formula contraddittoria, in quanto i popoli, pur nella capacità di definire un’identità condivisa, hanno “confini estremamente aperti” (Benhabib, 2006: 75). È evidente nell’argomentazione di Benhabib una rilettura critica della riflessio-

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» (Rawls, 2001: 30). Adoperando come soggetto politico di un modello *ragionevole* di pace liberal-democratica i *popoli* – e non gli Stati – Rawls enfatizza il primato etico-politico dell’identità collettiva, sottolineando l’influenza che le istituzioni politiche e la cultura possono avere nell’apprendimento di quel senso di giustizia che diventa l’ideale da perseguire, oltre che nelle democrazie liberali, anche nelle relazioni internazionali. Oltre ogni sovranità dello Stato che si pretenda incondizionata, solo i “popoli” secondo Rawls possono realisticamente costituire un ordine internazionale pacifico e condiviso, un sistema di *equa* collaborazione tra i membri a cui si riconoscono *eguali opportunità* di appartenenza, deliberazione e partecipazione pubblica. Per un approfondimento sul tema si veda anche Pacilè, 2023.

ne arendtiana, in particolar modo l'idea di uno spazio politico inteso come luogo di pluralità, in cui i soggetti, in costante relazione reciproca, costruiscono la propria identità attraverso la "seconda" nascita della parola e dell'azione politica (Arendt, 2006; 2019)². Fondamentali diventano, in tale prospettiva, quelle che in *The Claims of Culture* Benhabib definisce "reti di interlocuzione", relazioni politiche, sociali e culturali in cui l'individuo trova gli elementi fondamentali per narrare la propria storia, in una costante formazione e rimodulazione della propria identità³.

Allo stesso tempo, emerge negli scritti più maturi della politologa un significativo riavvicinamento alla teoria politica di Habermas, ai fondamenti dell'etica del discorso (Benhabib, 2005), all'idea di un "uso pubblico della ragione" che, lasciando emergere elementi di rispetto e reciprocità tra i partecipanti alla discussione pubblica, costituisce una forma di legittimazione dialogico-discorsiva delle scelte democratiche (Di Sciullo, 2022: 29-68).

Proprio in vista dell'elaborazione di un modello di democrazia deliberativa non *astratto*, ma *concretamente* aperto alla sfida del multiculturalismo, il concetto di *iterazioni democratiche* diventa uno snodo significativo della teoria politica di Seyla Benhabib.

Il termine *iterazione* risale alla filosofia di Jacques Derrida (Derrida, 1972) e indica la peculiare condizione polisemica e disseminante della scrittura - e con essa del discorso pubblico - in cui la ripetizione (o "iterazione") di un termine in contesti discorsivi, sociali e culturali diversi non è mai identica a se stessa, ma muta, si integra, si rielabora. In particolar modo nell'arena politica:

Le iterazioni democratiche sono complessi processi pubblici di discussione, deliberazione e apprendimento attraverso i quali le rivendicazioni di diritti universalistici vengono contestate e contestualizzate, invocate e revocate, all'interno delle istituzioni politiche e giuridiche così come nella sfera pubblica delle democrazie liberali. [...]. Attraverso questi processi il popolo democratico mostra di essere non solo il *destinatario*, ma anche *l'artefice delle proprie leggi* (Benhabib, 2006: 15).

Le *iterazioni*, dunque, sono quegli scambi discorsivi nella sfera pubblica che arricchiscono, trasformano e revocano i punti di vista consolidati. All'interno del dialogo politico, esse permettono di riaffermare i principi universalistici, ma revisionandoli, riposizionandoli, integrandoli, proponendone un'interpretazione *contestuale* e *situazionale* fon-

² Sul confronto critico di Benhabib con queste tesi cfr. Benhabib, 1996; 2006.

³ In piena "sensibilità" arendtiana, Benhabib scrive: "il nostro agire consiste nella capacità di tessere, a partire dalle narrazioni date, le nostre biografie individuali, le quali hanno senso per noi in quanto Sé unici" (Benhabib, 2005: 8).

damentale nel processo di deliberazione democratica. Esse danno luogo a una politica *giusgenerativa* attraverso la quale il *demos* – non solo oggetto, ma *autore* delle leggi – ridefinisce la propria identità e le proprie scelte politiche, affrontando lo scarto tra il contenuto universale delle proprie premesse costituzionali e la particolarità delle situazioni mutevoli a cui esse devono essere applicate. Esse perciò indicano, secondo Benhabib, la possibilità di una “giustizia democratica” in grado di costituire il fondamento di un nuovo “cosmopolitismo federale” (Benhabib, 2006: 90). Proprio in tal senso, è necessario trovare un *medium* discorsivo, politico e istituzionale – le iterazioni – per stare *tra* l’universale e il particolare, l’*uguaglianza* dei diritti fondamentali e la *differenza* di ogni singolo o gruppo culturale e sociale. Le tradizioni culturali, infatti, si compongono di plurali narrazioni che non possono essere escluse dal dibattito politico in nome di un normativismo troppo astratto: “la cultura conta – scrive la studiosa –; le valutazioni culturali sono strettamente connesse con la nostra interpretazione dei bisogni, la nostra concezione della vita buona e i nostri sogni per il futuro” (Benhabib, 2006: 156). La cultura non costituisce un deposito omogeneo, sedimentato in modo definitivo, ma è un’eredità in costante riformulazione, i cui valori, convinzioni e visioni del mondo sono chiamati a entrare nella discussione pubblica per esser sottoposti al vaglio della validazione intersoggettiva, in vista di una loro applicazione *situazionale* (Benhabib, 2006: 31-40).

Esemplificativa a tal proposito è la questione del velo per le donne islamiche, che ha costituito uno dei temi fondamentali della teoria politica di Benhabib sin da *The Claims of Culture*, successivamente ripresa e aggiornata, con importanti revisioni, in *The Rights of The Others* e in *The Return of Political Theology* (Benhabib, 2010).

L’*affaire du foulard* fa riferimento a una lunga serie di confronti pubblici che ha avuto inizio in Francia nel 1989 con l’espulsione dalla scuola di Creil di tre ragazze musulmane che si rifiutavano di togliere il velo per seguire le lezioni ed è proseguita con una successiva espulsione di ventitré ragazze islamiche dalle rispettive scuole nel 1996, in seguito a una decisione del consiglio di Stato. A questo quadro bisogna aggiungere la risoluzione dell’Assemblea Nazionale francese nel 2004 con il divieto di indossare all’interno delle scuole pubbliche qualsiasi capo o complemento religioso, comprese le croci cristiane e la *kippah* ebraica. Benhabib associa l’indagine di tali vicende con il resoconto di un caso analogo a quello francese, verificatosi in Germania, dove un’insegnante tedesca di origine afghana aveva rivendicato il diritto di fare lezione mantenendo il capo velato, gesto per cui era stata consi-

derata non idonea all'insegnamento in una scuola pubblica. In quanto "pubblico ufficiale", era stata definitivamente esautorata dal proprio impiego, nonostante nel 2003 la Corte Costituzionale tedesca avesse stabilito l'illegittimità di tale decisione (Benhabib 2006: 146-169).

L'*affaire du foulard*, nelle sue differenti declinazioni, simboleggia secondo Benhabib i dilemmi dell'identità europea - e più in generale occidentale - nell'era della globalizzazione e del multiculturalismo, in quanto esprime una contrapposizione tra posizioni apparentemente inconciliabili: da un lato, lo Stato liberaldemocratico che, attraverso le sue istituzioni, intende presentarsi come il difensore della laicità, dell'uguaglianza repubblicana, dell'emancipazione delle donne contro usi e tradizioni discriminatori; dall'altro, un gruppo di donne che rigettano tali posizioni rivendicando un'autonomia di giudizio e denunciando la posizione *paternalista* e *repressiva* delle istituzioni democratiche. Scrive Benhabib:

Se le loro voci fossero state ascoltate, sarebbe stato chiaro che l'atto in sé di indossare il velo stava assumendo il significato di una sfida culturale e di una crescente politicizzazione. Ironicamente, fu proprio l'egualitarismo del sistema educativo francese a consentire a queste ragazze di fuoriuscire dalle strutture domestiche patriarcali e di proiettarsi nella sfera pubblica, dando loro l'assertività e le capacità necessarie a *risignificare l'atto di indossare il velo* (Benhabib, 2006: 152-153).

Centrale nello sviluppo del pensiero politico della studiosa, l'*affaire du foulard* diventa un luogo di sperimentazione della *generatività* delle *iterazioni democratiche*, proprio perché la difesa femminile della propria appartenenza culturale era avvenuta attraverso *prassi discorsive* proprie di una cittadinanza matura e partecipativa. Quelle donne, infatti, avevano fornito una giustificazione delle proprie azioni con "buone ragioni nella sfera pubblica" (Benhabib, 2006: 153), mettendo in luce alcune potenzialità creative di una democrazia pluralista fondata su processi di deliberazione e autoriflessione (Di Sciullo, 2019: 242-247).

Le *iterazioni democratiche*, dunque, rappresentano per Benhabib un importante strumento per affrontare le trasformazioni e le sfide della società democratica attuale. Esse agiscono al livello istituzionale, evitando un eccessivo scollamento tra lo spazio di decisione politica e il sostrato socio-culturale di riferimento. Al contempo, permettono di rendere più fluide, dinamiche e produttive le relazioni nella sfera pubblica allargata. Le rivendicazioni delle donne musulmane assumono così rilevanza politica per l'analisi poiché diventano modi concreti per "immaginare forme di *agency* e soggettività politica capaci di anticipare nuove forme di cittadinanza politica" (Benhabib, 2006: 143), sulle quali è necessario ora interrogarsi.

3. *Blurred boundaries e nuove forme politiche di appartenenza*

Il modello “idealtipico” della cittadinanza nel moderno stato-nazione occidentale è stato caratterizzato dall’unità di quattro fattori fondamentali: *residenza, soggezione amministrativa, partecipazione democratica e appartenenza culturale* (Benhabib, 2006: 143). Tuttavia, l’istituto della cittadinanza nazionale risulta attualmente scomposto e frammentato e le migrazioni transnazionali hanno portato alla formazione di un “proletariato mondiale che partecipa al mercato globale, ma è privo di *demos*” (Benhabib, 2006: 18). A partire da questa frammentazione, è necessario pensare con Benhabib dei processi di costruzione identitaria in grado di delineare *nuove* forme di cittadinanza politica. Le plurali appartenenze, i legami di fedeltà multipli e trasversali rispetto ai confini nazionali possono costituire in questo senso un laboratorio di sperimentazione di una nuova *cittadinanza democratica e cosmopolitica*. Proprio in tale direzione le *iterazioni democratiche* mostrano la loro fecondità.

L’atto di auto-costituzione di un *demos* pone sempre dei confini, sia territoriali che civici; pone un *discrimen* tra cittadini a pieno titolo e stranieri residenti, tra rifugiati e richiedenti asilo. Attraverso le *iterazioni democratiche* è possibile rendere tali distinzioni più fluide e negoziabili, orientando la discussione pubblica verso “una concezione post-metafisica e post-nazionale della solidarietà cosmopolitica che porti progressivamente tutti gli esseri umani, in virtù della loro sola umanità, sotto la tutela dei diritti universali” (Benhabib, 2006: 16). La sovranità popolare non coincide necessariamente con quella territoriale, per quanto strettamente interconnesse. La *cittadinanza cosmopolitica* potrà dunque realizzarsi proprio attraverso il riposizionamento – o *iterazione* – dell’universale uguaglianza di *tutti* i cittadini su *diversi* livelli di appartenenza: nazionale, subnazionale, regionale e municipale.

Il trattamento riservato agli stranieri, agli estranei e agli altri tra noi costituisce un formidabile terreno di verifica della coscienza morale e della riflessività politica delle democrazie liberali. [...]. I diritti di stranieri ed estranei [...] definiscono quella soglia, quel confine lungo il quale l’identità di “Noi, il popolo” viene definita e rinegoziata, avvolta e dispiegata, circoscritta e fluidificata (Benhabib, 2006: 142).

L’identità del popolo democratico deve essere intesa come l’espressione di un continuo “processo di autocreazione costituzionale” (Benhabib, 2006: 14) chiamato a tenere conto di individui le cui identità differiscono da quelle maggioritarie. Lo Straniero che ogni giorno valica le nostre frontiere ricorda, semplicemente con la sua presenza, che i confini che così strenuamente difendiamo non sono naturali, ma frutto di una storia di prevaricazioni e mancati riconoscimenti. Sono “meccanismi di potere”, che narrano di rapporti di dominio e di forza. È perciò possibile – anzi, doverosa – secondo Benhabib, una dialettica

tra diritti e identità, da rielaborare all'interno di una narrazione dinamica in cui gli Altri diventano "partner ermeneutici" (Benhabib, 2006: 134-135) di una comune riappropriazione del senso delle istituzioni e delle tradizioni culturali, generando un processo di trasformazione e di autocritica del sistema politico.

Questa è la sfida del *federalismo cosmopolitico*: imparare a leggere il nostro mondo attraverso lo sguardo dell'Altro, "smilitarizzare le culture", "smilitarizzare le identità", mostrare che il nostro "Noi" non si dà nell'integrità di un'impossibile purezza da difendere con violenza, ma è "pieno di altri" (Petito-Trupiano, 2022: 105).

Eppure, ritornando sull'argomento dopo alcuni anni, all'interno di un mutato scenario politico, ferito dal radicalizzarsi di atteggiamenti intolleranti sia da parte dell'opinione pubblica europea che da parte delle comunità islamiche nei paesi dell'Europa occidentale, la studiosa è costretta ad ammettere di aver riposto forse eccessiva fiducia nei processi di *iterazione democratica*. Pur convinta che la sfida dello Straniero metta in luce "la profondità e l'ampiezza della cultura della democrazia" (Benhabib, 2008: 107), Benhabib non può sottovalutare "il malcontento e il forte rancore xenofobo nei confronti della popolazione islamica" e non può non riconoscere che "le iterazioni democratiche possono portare tanto a processi di autoriflessione pubblica, quanto a forme di pubblica chiusura" (Benhabib, 2008: 92).

Soprattutto a partire dal 2010 ritorna sull'*affaire du foulard* con importanti revisioni e integrazioni rispetto alle trattazioni precedenti: ai già analizzati casi francese e tedesco aggiunge un approfondimento sulle vicende politiche in Turchia, adesso reinterpretate alla luce del pericolo di un "ritorno della teologia politica" (Benhabib, 2010). Proprio durante il primo decennio del XXI secolo si assiste infatti a una canalizzazione della discussione politica sul confronto, sempre più acceso e sempre meno incline a mediazioni, tra le democrazie liberali e quello che, con una "mistificazione essenzialista", è stato definito l'"Islam politico" (Di Sciullo, 2019). Di contro a ogni semplificazione sia teorica che pratica, Benhabib ritiene innegabile che proprio da Oriente emergano le forze più intolleranti con cui le democrazie occidentali devono confrontarsi e che, ancora oggi, circa quindici anni dopo le riflessioni della studiosa, pongono alcune tra le questioni più urgenti su cui la teoria politica deve discutere.

Pertanto, bisognerà domandarsi, quanto della *fiducia* di Benhabib sulle possibilità *generative* delle iterazioni democratiche può esser ritenuto valido ancora oggi, quando il ritorno del sacro nel politico diventa più invasivo? Il clima di chiusura, sospetto e sfiducia che ha caratterizzato la politica dell'ultimo ventennio appare attualmente rafforzato dall'emergere di conflitti sempre più violenti, rispetto ai

quali ogni tentativo di mediazione – o di *iterazione* – su più livelli si è rivelato fallimentare. Quelli che John Rawls definiva i *popoli* sono sempre più spaccati al proprio interno da differenze culturali e sociali *non-mediabili*, uniti come unico “sentire comune” dalla disillusione di fronte al futuro, che appare sempre più cupo e minaccioso. La speranza di Seyla Benhabib su un *altro cosmopolitismo* sembra fugace, se non radicalmente illusoria. Eppure proprio questo senso condiviso di impotenza, questa incapacità di progettare il futuro, deve costituire il fondamento antropologico delle nostre riflessioni, lo slancio per una teoria politica che, in un rinnovato realismo, sia in grado di proporre degli strumenti – teorici ed ermeneutici – con cui chiarificare le asperità del nostro tempo. Nella convinzione, per tornare all’immagine proposta da Benhabib, che le nostre *vecchie* mappe sono ormai inutilizzabili, ma che è compito della riflessione teorico-politica disegnarne *nuove*, per imparare a orientarsi e non smarrirsi all’interno della realtà politica attuale.

4. Riferimenti bibliografici

- Arendt, H. (1996), *On Violence*, Harcourt Brace & Company, New York, 1970 (trad. it. *Sulla violenza*, Guanda, Parma).
- Arendt, H. (2006), *On Revolution*, Penguin, New York 1963 (trad. it. *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino).
- Arendt, H. (2019), *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago, 1958 (trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Giunti Editore, Firenze).
- Arendt, H. (2019), *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, Harcourt Brace & Company, New York, 1968 (trad. it. *L’umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Raffaello Cortina, Milano).
- Bader, V. (ed.) (1997), *Citizenship and Exclusion*, Macmillan, London.
- Bauboek, R. (1994), *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration*, Edward Elgar, Aldershot.
- Bauboek, R., Rundell, J. (eds.) (1998), *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*, Ashgate Publications, Vienna.
- Beiner, R. (ed.) (1995), *Theorizing Citizenship*, Suny Press, Albany.
- Benhabib, S. (1982), *The methodological illusions of modern political theory: the case of Rawls and Habermas*, in Bubner, R., Cramer, K., Wiehl, R. (hrsgs), *Neue Hefte für Philosophie*, Vandenhoeck e Ruprecht Verlage, Göttingen: 47-74.
- Benhabib, S. (1982), *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge.
- Benhabib, S. (1994), *In Defense of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self*, in “New German Critique”, LXII: 173-189.

- Benhabib, S. (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, Thousand Oaks.
- Benhabib, S. (1999), 'Nous' et 'les autres': the politics of complex cultural dialog in a global civilization, in Joppke, C., Lukes, S. (eds.), *Multicultural Questions*, Oxford University Press, Oxford: 44-62.
- Benhabib, S. (2001), *Dismantling the Leviathan: citizen and state in a global world*, in "Responsive Community", 11, 3: 14-27.
- Benhabib, S. (2005), *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).
- Benhabib, S. (2006), *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).
- Benhabib, S. (2008), *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford, 2006 (trad. it. *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, il Mulino, Bologna).
- Benhabib, S. (2010), *The Return of Political Theology. The Scarf Affair in Comparative Constitutional Perspective in France, Germany and Turkey*, in "Philosophy and Social Criticism", XXXVI: 451-471.
- Benhabib, S., Cornell, S. (eds.) (1987), *Feminism as Critique*, Blackwell, Oxford.
- Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D., Fraser, N. (1995), *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, Routledge, New York.
- Benhabib, S. (ed.) (1996), *Democracy and difference: contesting the boundaries of the political*, Princeton University Press, Princeton.
- Banhabib, S., Shapiro, I. (eds.) (2007), *Identities, Allegiances and Affiliations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bilancia, F., Di Sciullo, F.M., Rimoli, F. (2008) (a cura di), *Paura dell'altro. Identità occidentale e cittadinanza*, Carocci, Roma.
- Cesarani, D., Fulbrook, M. (1996), *Citizenship, Nationality and Migration in Europe*, Routledge, London-New York.
- Cole, P. (2000), *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Dahl, R.A. (2000), *A democratic paradox?*, in "Political Science Quarterly", XV: 35-40.
- Derrida, J. (1997), *Marges-de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972 (trad. it. *Margini- della filosofia*, Einaudi, Torino).
- Di Sciullo, F.M. (2012), *Dopo la storia. La democrazia tra ostilità e ragione pubblica (1989-2001)*, Editoriale Scientifica, Napoli.

- Di Sciullo, F.M. (2019), *Dal femminismo critico alle iterazioni democratiche. Seyla Benhabib e la questione del velo*, in Calabrò V., Romano A. (a cura di), *Donne, politica, istituzioni, diritto e società. Studi dedicati a M. Antonella Cocchiara*, Aracne, Roma: 237-252.
- Di Sciullo, F.M. (2022), *La democrazia della sfiducia. La rappresentanza nell'età del paradosso (2001-2020)*, Editoriale Scientifica, Napoli.
- Ferrara, A. (2014), *The democratic horizon. Hyperpluralism and the Renewal political Liberalism*, Cambridge University Press, New York.
- Habermas, J. (1986), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981 (trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna).
- Habermas, J. (1996), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992 (trad. it. *Fatti e norme: contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano).
- Habermas, H. (2001), *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, 1961 (trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari).
- Habermas, J. (2008), *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996 (trad. it. *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano).
- Habermas, J. (2009), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1883 (trad. it. *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari).
- Habermas, J., Taylor, C. (1998), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.
- Honing, B. (2001), *Democracy and the Foreigner*, Princeton University Press, Princeton.
- Jacobson, D. (1997), *Rights Across Borders: Immigration and the Decline of Citizenship*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London.
- Lehning, P.B., Weale, A. (1997) (eds.), *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe*, Routledge, London.
- Mouffe, C. (2000), *The Democratic Paradox*, Verso, London.
- Neuman, G.L. (1996), *Strangers to the Constitution: Immigrants, Borders and Fundamental Law*, Princeton University Press, Princeton.
- O'Neil, O. (2000), *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ong, A. (1999), *Flexible Citizenship: The Cultural Logic of Transnationality*, Duke University Press, Durham.
- Pacilè, M.T. (2023), *Pensare la pace: utopia o realismo? In dialogo con John Rawls*, in "Il Pensiero Storico. Rivista internazionale di storia delle idee", 14, VIII: 161-175.

- Parekh, B. (2000), *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press, Cambridge.
- Petito, V., Trupiano, A. (2022) (a cura di), *Il seme dell'utopia*, Orthotes, Salerno.
- Preterossi, G. (2011), *La politica negata*, Laterza, Roma-Bari.
- Preterossi, G. (2015), *Ciò che resta della democrazia*, Laterza, Roma-Bari.
- Rawls, J. (2001), *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1999 (trad. it. *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Milano).
- Rawls, J. (2002), *A Theory of Justice*, Belknap Press, Cambridge (Mass.), 1972 (trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano).
- Rawls, J. (2012), *Political liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993 (trad. it. *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino).
- Schuck, P. (1998), *Citizens, Strangers and In-Betweens: Essays on Immigration and Citizenship*, Westview Press, Boulder.
- Soysal, Y. (1994), *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, University of Chicago Press, Chicago.
- Zolberg, A.R., Benda P.M. (2001), *Global Migrants, Global Refugees. Problems and Solutions*, Beghann Books, New York.

LUISA BORGHESI*

DOPO LA “FINE DELLA STORIA”. IL TEMA DELL’IDENTITÀ IN FRANCIS FUKUYAMA

ABSTRACT: The central themes of Francis Fukuyama’s latest books are the challenges that the liberal-democratic model he celebrated in *The End of History and the Last Man* (1992) has to face. The question of identity politics appears to be one of the most urgent issues and is one of the themes to which Fukuyama devotes the most attention, particularly in the works *Identity* (2018) and *Liberalism and Its Discontents* (2022). This focus shows a shift in a more realistic sense compared to the celebratory style used in *The End of History*. This realist note and the attention to the challenges posed to liberal democracies brings him closer, in terms of sensitivity, to his intellectual adversary and mentor Samuel P. Huntington. The Fukuyama of recent years therefore shows that he is coming to terms with his own work of the early years and with the legacy of his adversary-mentor Samuel Huntington.

KEYWORDS: Francis Fukuyama; End of History; After the End of History; Identity Politics; Samuel P. Huntington.

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. Fukuyama dopo la “fine della storia”. 3. Le opere più recenti: *Identità e Il liberalismo e i suoi oppositori*

1. Introduzione

Francis Fukuyama è noto al grande pubblico principalmente per la sua nota opera *The End of History and the Last Man* (Fukuyama, 1992). Meno noti sono gli scritti successivi. In che direzione sia andata la riflessione del Fukuyama “dopo la fine della storia” è argomento meno indagato. Anche gli articoli più recenti a lui dedicati non sempre riescono a dare giustizia dello sviluppo del suo pensiero e tendono a far riferimento alla tesi del volume del 1992 per domandarsi periodicamente e domandare allo stesso Fukuyama se siamo davvero giunti alla “fine della storia”, ma senza tenere conto degli scritti pubblicati negli ultimi anni.

La tesi esposta in *La fine della storia e l’ultimo uomo* era stata presentata inizialmente in un convegno del 1988-1989 all’Olin Center della Chicago University e, successivamente, in un articolo pubblicato sul-

* Luisa Borghesi è cultrice della materia presso la cattedra di Storia del pensiero politico contemporaneo dell’Università degli Studi di Roma Tor Vergata. E-mail. l.borghesi@yahoo.com.

la rivista "The National Interest" (Fukuyama, 1989:15). Nell'articolo, scritto poco tempo prima della caduta del muro di Berlino, Fukuyama, all'epoca un giovane ricercatore per la Rand Corporation, sosteneva che la storia aveva raggiunto il suo compimento: il comunismo era sul viale del tramonto e la liberal-democrazia aveva vinto, imponendosi come l'unico modello economico e politico valido. Fukuyama non negava che gli eventi avrebbero continuato a succedersi ma la storia, in senso hegeliano, si era compiuta ed era giunta al termine.

La celebre tesi di Fukuyama diede vita a un dibattito sulle riviste specializzate, in particolare su "The National Interest", cui parteciparono diversi intellettuali del panorama filosofico-politico nordamericano come Allan Bloom, i neoconservatori Irving Kristol e Daniel Patrick Moynihan e altri (Bloom, 1989: 3; Kristol, 1989: 3; Moynihan, 1989: 5; Hassner, 1989: 3; Himmelfarb, 1989: 3; Sestanovich, 1989: 4; Fuller, 1989: 3; Satter: 3; Stove, 1989: 2; Will, 1989: 2; Huntington 1989: 8).

Colui che rispose in maniera più articolata e profonda alla tesi di Francis Fukuyama fu il politologo di Harvard Samuel P. Huntington. La nota opera di Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, venne scritta anche in risposta a Fukuyama (Huntington, 1996). Anche qui, la tesi di Huntington venne dapprima esposta in forma di articolo sulla rivista "Foreign Affairs" (Huntington, 1993:28). Huntington opponeva una poderosa visione realista all'ottimismo che caratterizzava *La fine della storia* di Fukuyama. Il mondo post-Guerra fredda, secondo il più anziano intellettuale, non si sarebbe mosso verso la liberal-democrazia, trainato dal carro della globalizzazione e assumendo le forme di quello che il filosofo russo-francese Alexandre Kojève chiamava lo "stato universale e omogeneo". Il momento di egemonia statunitense non sarebbe durato a lungo. Al contrario, il crollo del comunismo e la fine della Guerra fredda avrebbero portato al risorgere delle identità culturali e religiose. Esse non si sarebbero espresse in maniera immediata e semplice unicamente nei vari nazionalismi ma avrebbero assunto i contorni delle civiltà, grandi aggregati che percepivano una comune appartenenza religiosa e identitaria. L'universalismo occidentalista non sarebbe riuscito a fare proseliti e a plasmare il mondo a sua immagine e somiglianza ma al contrario avrebbe agevolato, per contrasto, i processi di riscoperta delle radici culturali di ciascun Paese e civiltà.

I cupi presagi della tesi di Huntington non potevano tuttavia attecchire negli anni Novanta, periodo di sostanziale ottimismo per gli Stati Uniti. Quell'epoca aveva bisogno di una narrazione che celebrasse la fine del sistema sovietico e che guardasse al futuro in maniera fiduciosa e trovò in Fukuyama il suo cantore. Il momento di Huntington arrivò più tardi e *The Clash of Civilizations* conobbe una rinnovata fama dopo l'11 settembre 2001 quando sembrava che si fosse inaugurata un'epoca

di scontro di civiltà. L'opera di Huntington fu spesso travisata e letta come un'apologia dello scontro tra Occidente e Islam. Venne tralasciato del tutto l'intento con cui il volume venne scritto, quello di servire da monito contro l'eventualità che un tale stato di cose si verificasse. La critica all'universalismo americano venne lasciata in ombra e del libro vennero ripresi solo gli accenti più pessimisti e conservatori.

Il dibattito tra Fukuyama e Huntington è stato ed è, tuttora, rilevante per leggere la conformazione del mondo dopo la Guerra fredda. Huntington scrisse *The Clash of Civilizations* con un forte intento critico. La sua opera intendeva essere la risposta realista alla fine della storia e a tutte quelle teorie che celebravano la caduta del sistema sovietico e l'avvento del momento unipolare. Se non vi fosse stato tale clima ottimistico a cui opporsi forse la tesi delle civiltà sarebbe rimasta relegata ad articoli accademici e Huntington non avrebbe sentito il bisogno di farne l'argomento di un lavoro monografico. In maniera simile, Francis Fukuyama si trovò a dialogare con Huntington a più riprese. Il confronto tra i due non ha perciò cessato di essere rilevante negli anni Novanta e continua a esserlo anche dopo la morte di Huntington.

2. Fukuyama dopo la "fine della storia"

Il Fukuyama *after the end of history*, dopo la "fine della storia", è poco noto e non sono in molti a conoscere approfonditamente le opere della maturità e quelle più recenti. Il filo rosso che collega quasi tutte le sue opere, al di là della diversità degli argomenti trattati, è il timore per la tenuta e la salute della democrazia. Tale preoccupazione ha assunto, nel corso degli anni, una sfumatura realista che è dovuta principalmente ai cambiamenti storico-politici degli ultimi anni. È questo un dato che non è stato spesso registrato in studi e articoli dedicati al suo pensiero. Tale tendenza verso un maggior realismo, e la costante preoccupazione verso il destino della liberal-democrazia, rappresenta un parziale cambiamento rispetto all'ottimismo della sua tesi iniziale. Nelle interviste degli ultimi anni Fukuyama ci tiene a ribadire la validità della tesi da lui sostenuta in *The End of History* e mai rinnegata: la storia ha davvero raggiunto, almeno sul piano ideal-filosofico, il suo fine e punto massimo con la liberal-democrazia, il miglior sistema economico-politico possibile (Fukuyama, 2022a). Rispetto al 1989, tuttavia, Fukuyama dimostra oggi un atteggiamento più prudente. Quasi tutta la produzione di Fukuyama *after the end of history* è caratterizzata da uno sguardo costantemente preoccupato che non rinnega, è vero, il punto di partenza della sua riflessione, ma rappresenta un'importante correzione realista, a tratti venata di pessimismo, ai toni celebratori iniziali. Le opere da lui scritte dalla fine degli anni Novanta appaiono muoversi in questa direzione.

Il primo dato da tenere in considerazione è che tale sfumatura non costituisce un dato inedito nella riflessione precedente del politologo. Già al termine della sua opera più famosa Fukuyama introduceva una nota allarmista. La seconda parte di *La fine della storia*, quella sull'“ultimo uomo”, riprende infatti Nietzsche e Tocqueville. Quest'ultima sezione del volume è stata poco valorizzata dalla pubblicistica del tempo e da quella odierna che, solitamente, pone l'accento unicamente sulla prima parte dell'opera, quella che celebra la vittoria della liberal-democrazia sulle altre forme concorrenziali economico-politiche. I capitoli finali della *Fine della storia e l'ultimo uomo* erano già colmi di accenti pessimisti e di timori circa il destino della liberal-democrazia. Tali accenti sono stati rilevati da osservatori attenti come Mario Tesini, Gianfranco Pasquino nella prefazione all'edizione italiana di *The End of History* e, più recentemente, da Carlo Invernizzi Accetti (Tesini, 2001: 36; Pasquino, 2020: 16; 2021; Accetti, 2024)¹

Fukuyama, che nella sua trattazione segue la concezione hegeliana della storia, filtrata dal filosofo russo-francese Alexandre Kojève, si chiede infatti nella parte finale dell'opera quale possa essere il destino della democrazia qualora assuma le sembianze dello “stato universale ed omogeneo”. Kojève decretava infatti la vittoria della liberal-democrazia occidentale, ma lo faceva con una nota disincantata, descrivendo lo stadio finale della storia come un'epoca in cui gli uomini finivano per assomigliare a bestie guidate unicamente dal soddisfacimento dei desideri materiali. La storia era giunta al termine e la post-storia era un'epoca che non lasciava più spazio a grandi imprese. La grande arte, i picchi del pensiero e della speculazione filosofica, le battaglie sociali e politiche erano finite. La liberal-democrazia era un mondo fatto da “ultimi uomini” guidati unicamente dal desiderio. Come rileva Fukuyama, anche Tocqueville aveva rintracciato, prima di Nietzsche e Kojève, simili aspetti negativi nella democrazia americana. Tocqueville osservava

una moltitudine innumerevole di uomini, tutti uguali e somiglianti, che cercano senza posa di procurarsi i piccoli e meschini piaceri di cui saziano le loro vite. Ognuno di essi vive per conto suo e non si interessa affatto della sorte degli altri; i suoi figli e i suoi amici personali costituiscono per lui tutta l'umanità [...] Al di sopra di questa razza di

¹ Pasquino rileva la complessità del pensiero di Fukuyama, non apprezzata dai lettori meno attenti, e critica la posizione di chi, come Giulio Sapelli, definisce Fukuyama come l'“aedo della scomparsa delle contraddizioni del mondo civilizzato”. Al contrario, secondo Pasquino, lungi dall'eliminare le contraddizioni, l'analisi condotta da Fukuyama in *The End of History* dedica ampio spazio ai nemici delle liberal-democrazie quali sovranismi e fondamentalismi (Cfr. Sapelli 2021; Pasquino 2021).

uomini sta un potere immenso e tutelare, che si incarica di assicurare loro le gratificazioni che desiderano e di vegliare sulla loro sorte. Questo potere è assoluto, pignolo, metodico, previdente e mite. Esso potrebbe assomigliare all'autorità di un genitore se, come questa autorità, avesse come scopo quello di tirar su degli individui maturi, ma, al contrario, esso cerca di tenerli in una perpetua infanzia, ed è ben lieto che la gente faccia di tutto per essere allegra, purché però non pensi ad altro che a questo (Tocqueville, 1835-1840; cit. in Fukuyama, 1992)

Pur rilevando tali aspetti negativi e derive del mondo borghese-democratico Tocqueville manteneva una visione sostanzialmente positiva della democrazia americana, giudizio condiviso da Kojève. La questione che i due filosofi ponevano, ossia quello di un eccesso di isotimia, di appiattimento che rendeva potenzialmente la democrazia popolata solo da ultimi uomini animati dal desiderio, dalla parte concupiscibile dell'anima, è un problema che Fukuyama accoglie e lo fa con una maggiore drammaticità di quanto facevano Tocqueville e Kojève.

L'altro pericolo per la democrazia sorgerà inoltre dall'estremo opposto, ovvero da un eccesso nel senso della megalotimia. In *The End of History* infatti Fukuyama rintraccia in due principi fondamentali il motore della storia: uno è il desiderio razionale, portato avanti dall'economia e dalla tecnologia; l'altro è il desiderio di riconoscimento o, per dirlo alla maniera platonica, il *thymós*. Fukuyama riprende da Hegel, letto attraverso le lenti di Kojève, l'idea che la lotta degli individui per il riconoscimento sia al centro della storia. Tale risalto dato alla categoria di riconoscimento, sin dai primi anni Novanta, in un'epoca in cui non sembrava occupare un posto così centrale nella politica, è uno dei meriti che Pasquino ascrive all'analisi di Fukuyama (Pasquino, 2020).

È solo nella liberal-democrazia che tale lotta può avere risoluzione. Come accennato, tuttavia, Fukuyama non crede sia possibile un riconoscimento perfetto e definitivo tra gli individui e, anche se fosse uno scopo raggiungibile, non appare come auspicabile. Se l'uguaglianza completa e perfetta tra gli individui di una società porta a un mondo di uomini-animali dediti al soddisfacimento materiale dei bisogni e alla fine delle grandi imprese e della grande arte allora, sostiene Fukuyama, una dose di megalotimia deve essere conservata. Essa tuttavia non può giungere a coincidere con l'etica aristocratica di cui parlava Nietzsche, inconciliabile con i valori liberal-democratici. Deve essere, sostiene Fukuyama, un desiderio di riconoscimento che trova sfogo in alcune aree dell'agire umano che non costituiscano minacce per la salute della democrazia. Il problema principale della liberal-democrazia diviene perciò quello di domare il *thymós*. I dispositivi con cui la libera-democrazia può disinnescare la spinta distruttrice della megalotimia sono l'e-

conomia, lo sport e la politica estera. L'economia in particolare, sostiene Fukuyama, non è solo il campo del desiderio razionale e del freddo calcolo economico, ma è un terreno in cui il lato timotico dell'uomo può trovare espressione senza divenire una forza distruttrice.

Sin da *La fine della storia e l'ultimo uomo* Fukuyama comprende perciò come la democrazia non basta a se stessa. Il rischio che l'uomo democratico finisca per assomigliare all'"ultimo uomo" di cui parlava Nietzsche o al borghese privo di spinta ideale di cui parlava Tocqueville è un dato che desta preoccupazione e un'eventualità da evitare. Per far sì che tale eventualità non si realizzi bisogna mantenere una certe dose di megalotimia, resa però innocua, addomesticata dalle briglie della razionalità.

L'ultima parte della trattazione di *The End of History* non smentiva il generale ottimismo della premessa iniziale, ovvero che la storia si fosse conclusa con la vittoria della liberal-democrazia e che il resto del mondo si sarebbe probabilmente allineato a tale tendenza. L'aspetto realista della riflessione di Fukuyama tuttavia acquisirà maggiore spazio nella trattazione successiva.

Questi due problemi, ovvero quello di un eccesso di appiattimento, di isotimia, e quello opposto, ovvero quello di un eccesso di *thymós*, ritornano come preoccupazione ricorrente nei volumi successivi a *The End of History* insieme ad altre perplessità circa il destino della politica e dell'economia liberal-democratica. In *Trust*, opera del 1995, Fukuyama si era interrogato sui rapporti tra politica ed economia e sui fondamenti di quest'ultima (Fukuyama, 1995). Il primo capitolo del volume si apre con il titolo *Il concetto di fiducia. L'imponderabile potere della cultura nella costruzione della società economica*. In *Trust* e nelle opere successive egli indaga come la cultura abbia un peso importante e spesso sottovalutato nel plasmare non solo i legami privati ma anche nella formazione dei rapporti economici e politici.

Una salda società civile si basa sulle abitudini, i costumi e le disposizioni morali delle persone – caratteristiche che possono essere formate solo indirettamente da una azione politica diretta e devono invece essere alimentate attraverso una progressiva consapevolezza e il rispetto della cultura. Al di là delle frontiere delle singole nazioni, l'accresciuta importanza della cultura si estende fino ai regni dell'economia mondiale e degli assetti internazionali. In realtà, uno dei paradossi della convergenza delle maggiori istituzioni a partire dalla guerra fredda è data dal fatto che nel mondo le persone sono ora più consce delle differenze culturali che le separano (Fukuyama, 1995).

Egli è mosso in questa direzione anche grazie al confronto con Samuel Huntington. È Fukuyama stesso a valorizzare la sottolineatura del dato culturale presente nel pensiero di Huntington:

la crescente importanza della cultura nel sistema globale, sostiene Samuel Huntington, fa sì che il mondo stia andando verso un periodo di “scontro tra civiltà”, nel quale l’identificazione primaria delle persone non sarà ideologica, come durante la guerra fredda, ma culturale (Fukuyama, 1995)

Huntington, osserva Fukuyama, ha avuto il merito di comprendere come “le differenze culturali”, nell’epoca dopo la fine della Guerra fredda “si faranno più incombenti e minacciose e che tutte le società dovranno prestare maggiore attenzione alla cultura quando si misureranno non solo con i problemi interni ma con il mondo circostante” (Fukuyama, 1995).

Fukuyama non concorda tuttavia con le conclusioni pessimiste di Huntington, ovvero con la convinzione che “le differenze culturali saranno necessariamente causa di conflitti” (Fukuyama, 1995)². La rinnovata importanza del dato culturale nel mondo dopo la fine della Guerra fredda non porta necessariamente a uno “scontro di civiltà”.

In *Trust*, Fukuyama critica fortemente l’ideologia individualista alla base dell’economia moderna. La sfera economica non è dominata unicamente dall’interesse egoistico ma è spesso mossa da motivazioni legate alla fedeltà personale, da interessi che hanno a cuore la comunità e il bene collettivo. In altre parole, l’economia è guidata anche dalla fiducia. Il pensatore americano sostiene che bisogna rifiutare la logica utilitaristica di Bentham per tornare a un’impostazione più classica, quella teorizzata da Adam Smith, che legava l’economia ai costumi sociali, alle disposizioni morali e alle consuetudini di una società. Sullo sfondo vi è anche Tocqueville e l’idea che la democrazia sopravviva meglio in presenza di forme associative e comunitarie. Valorizzando tale prospettiva, Fukuyama, al contempo, critica l’impostazione dell’economia neoclassica o liberista di Milton Friedman, Gary Becker e George Stigler che ha negato il collegamento tra economia e cultura. Per il pensatore americano, al contrario, l’economia non è mai solo economia, non si limita a essere freddo calcolo di interesse.

Egli ribadisce, come aveva già fatto in *La fine della storia*, che “quella che di solito è ritenuta una motivazione economica non è in effetti una questione di desiderio razionale ma una manifestazione del desiderio di riconoscimento” (Fukuyama, 1995). Rispetto a *The End of History*, il

² In realtà Huntington non sostiene che le differenze culturali, da sole, portino inevitabilmente alla guerra. In *The Clash of Civilizations* egli sostiene che le diversità culturali possano portare a un conflitto se caricate a livello politico-ideologico. Nel suo monito egli non include solo il radicalismo islamico ma anche l’universalismo americanista. Qualsiasi cultura che abbia pretese di universalità e che venga promossa a livello politico può divenire fonte di instabilità internazionale e causa di conflitto.

rapporto tra cultura ed economia è ancora una volta indagato dalla prospettiva della lotta per il riconoscimento ma, questa volta, il momento economico non è descritto unicamente come l'agone dove trovano sfogo la competizione e la lotta per la supremazia, ma è una sfera che si nutre anche di rapporti di fedeltà, dove i valori comunitari e l'interesse per il bene collettivo giocano un ruolo di importanza cruciale. L'ottimismo di *La fine della storia* è ancora, nel 1995, perlopiù intatto ma si può registrare un accresciuto timore verso quei tentativi di slegare totalmente il discorso economico dalla cultura e dall'antropologia.

Tale riflessione va avanti con un tono più incisivo nel volume *The Great Disruption* del 1999, dove il capitalismo e l'innovazione tecnologica sono indagati nei loro effetti positivi ma anche in quelli negativi e nelle spinte disgregative del tessuto sociale che possono creare (Fukuyama, 1999). La conclusione di quest'opera è più pessimista delle precedenti e pone delle riserve rispetto all'analisi di *The End of History*. Il processo storico non ha più, qui, quel carattere di compattezza che possedeva nella teleologia di derivazione hegeliana che muoveva la sua opera più nota. Fukuyama sostiene infatti che sembrano esserci

due processi parallelamente in atto. Nella sfera politica ed economica, la storia sembra essere progressiva e direzionale, e alla fine del XX secolo ha trovato il suo culmine nella democrazia liberale, come unica alternativa praticabile dalle società tecnologicamente avanzate. Nella sfera sociale e morale, invece, la storia sembra essere ciclica, con un ordine sociale che nel corso di più generazioni fluisce e rifluisce. Non c'è nulla che garantisca una svolta nel ciclo. La nostra sola ragione di speranza risiede nelle innate e incommensurabili capacità dell'uomo di ricostituire l'ordine sociale (Fukuyama, 1999).

La fine degli anni Novanta appare come un tempo diverso rispetto alla fine degli Ottanta e l'ottimismo che caratterizzava questi ultimi inizia a vacillare. In tal senso sono da leggere anche gli interessi antropologici e scientifici apparentemente lontani dalla precedente speculazione storico-politica che Fukuyama affronta nei primi anni Duemila. Nell'opera *Our Post Human Future*, del 2002, Fukuyama si interroga sulle possibili conseguenze delle biotecnologie sulla natura umana (Fukuyama, 2002). Ciò che sta a cuore al pensatore nordamericano sono gli esiti che tali modifiche possono avere sulla politica. Il problema antropologico che informava l'ultima parte di *La fine della storia* e, in parte, *The Great Disruption*, torna perciò ad assumere un ruolo di primo piano. Le possibili modificazioni della natura umana possono produrre sviluppi inaspettati. La politica così come la conosciamo e soprattutto la forma politica liberal-democratica è infatti l'esito della

nostra struttura antropologica. Egli polemizza contro coloro che negano l'esistenza di una natura umana e concepisce il discorso politico come la traduzione di questa. Andando a modificare la natura umana vi potrebbero perciò essere degli esiti negativi sulla struttura politica.

Anche se nel dibattito odierno, a livello accademico e nel campo scientifico, l'idea di diritto naturale sembra scomparsa, "gran parte della nostra attività politica si fonda sull'esistenza di un'essenza umana immutabile di origine naturale, o meglio, si basa sulla nostra convinzione che tale essenza esista" (Fukuyama, 2002). Forse, osserva Fukuyama, stiamo davvero per entrare in un'epoca post-umana nella quale la tecnologia "ci darà la capacità di alterare la nostra essenza" (Fukuyama, 2002). I sostenitori di questa tendenza lo fanno in nome della libertà, "libertà dei genitori di scegliere il tipo di figli che desiderano avere, la libertà degli scienziati di proseguire le proprie ricerche, e la libertà degli imprenditori di utilizzare la tecnologia per creare ricchezza" (Fukuyama, 2002) Ma questo tipo di libertà, osserva preoccupato Fukuyama, sarà diverso dal tipo di libertà di cui abbiamo sinora goduto nel corso della storia. La libertà politica ha infatti, fino a ora, "significato il diritto di perseguire le finalità stabilite per noi dalla natura" (Fukuyama, 2002).

Il mondo post-umano potrebbe portare ad esiti positivi, ma potrebbe anche aprire a uno scenario inquietante, potrebbe infatti essere

un mondo più gerarchico e competitivo di quello di oggi, caratterizzato da un livello di conflitto sociale molto più alto; il concetto di "umanità condivisa", che oggi accomuna tutti, potrebbe diventare un ricordo: l'introduzione nel corredo genetico umano di geni di molte specie potrebbe portarci addirittura a non sapere con certezza cos'è un essere umano. [...] Oppure ci potrebbe capitare di trovarci di fronte ad uno scenario simile al *Mondo nuovo* di Huxley, una tirannia gentile in cui tutti sono sani e felici ma nessuno ricorda il significato di parole come speranza, paura o lotta (Fukuyama, 2002).

Tale scenario non è un esito inevitabile e Fukuyama ci tiene a ricordare che non siamo costretti ad accettare queste prospettive in nome di un falso concetto di libertà, che può esplicitarsi nella facoltà di scegliere, senza alcun limite, il metodo riproduttivo o nella pretesa di spingere la ricerca scientifica in tutte le direzioni, senza alcun controllo. E nessuno ci obbliga a considerare inevitabile il progresso tecnologico quando questo non è utile al perseguimento delle finalità dell'uomo (Fukuyama, 2002).

La vera libertà, sostiene nella conclusione Fukuyama, "è quella che consente alle varie comunità politiche di proteggere i valori che considerano importanti, ed è questa la libertà che dobbiamo esercitare nei confronti della rivoluzione biotecnologica" (Fukuyama, 2002).

La tecnologia, che in *La fine della storia* sembrava la perfetta alleata dello sviluppo e del progresso economico e storico, qui viene indagata nei suoi risvolti minacciosi. Le possibili derive della genetica odierna non sono incubi di una tradizione estranea, pre-moderna, ma sono al cuore della modernità e condotte in nome della libertà, uno dei valori fondanti dell'epoca moderna. In quest'opera emerge un concetto più articolato di cosa sia la scienza e di quali siano le sfide del moderno. La scienza e la tecnica non sono solo le ancelle al servizio dell'economia e della politica ma possono essere fonte di dilemmi, dubbi ed erosione della cultura e dell'antropologia alla base della liberal-democrazia.

3. Le opere più recenti: *Identità e Il liberalismo e i suoi oppositori*

Nelle opere più recenti di Fukuyama le minacce alla liberal-democrazia costituiscono l'argomento principale della trattazione e ciò risulta evidente già dal titolo. In *Identity*, opera del 2018, il politologo statunitense si sofferma sui populismi e le politiche identitarie (Fukuyama, 2018a). La questione dell'identità è ancora una volta indagata dal punto di vista della lotta per il riconoscimento. Quando il riconoscimento di determinati gruppi non arriva, ciò dà vita a politiche del risentimento. La questione problematica e inedita che il nostro tempo ci pone è che l'odierna politica identitaria si basa su gruppi sempre più ristretti e autoreferenziali. Si è perduta la capacità di ragionare in maniera collettiva e di percepire un'appartenenza comunitaria più ampia. Tale processo ha subito un'accelerazione a causa dei fenomeni legati alla modernizzazione e alla globalizzazione. Ciò ha portato gruppi precedentemente invisibili a richieste di riconoscimento. Tale tendenza non può essere fermata ma ciò che si può tentare, secondo il pensatore americano, è invertire la direzione del processo, non più nella direzione di identità sempre più ristrette ma verso appartenenze più ampie. Le difficoltà che la liberal-democrazia deve affrontare in tal senso provengono sia da sinistra che da destra. In *Identity* il politologo denuncia il multiculturalismo della sinistra che ha sottovalutato l'importanza di integrare gli immigrati nella cultura politica americana. "Negli Stati Uniti", osserva Fukuyama, "la politica dell'identità ha sbriciolato la sinistra in tutta una serie di gruppi identitari che costituiscono la sede dei suoi attivisti politici più energici" (Fukuyama, 2018a). Procedendo in tal modo, la sinistra "ha perso il contatto con l'unico gruppo di identità che un tempo rappresentava il suo più ampio bacino elettorale, la classe operaia bianca" e ciò "ha agevolato la crescita di una destra populista" (Fukuyama, 2018a).

In tale critica al multiculturalismo Fukuyama incontra la sensibilità di Samuel Huntington il quale è stato "uno dei pochi pensatori politici contemporanei a proporre l'idea che il successo degli Stati Uniti come

nazione sia dipeso non soltanto da una minimale interpretazione di tipo dottrinale dell'identità, ma anche da una serie di norme e valori" (Fukuyama, 2018a). Nella sua ultima opera, *Who Are We?*, Huntington si interrogava sull'identità nordamericana rintracciandola nella cultura anglo-protestante che si era costruita sull'etica del lavoro (Huntington, 2004). Tale analisi attirò su di lui accuse di razzismo che Fukuyama confuta. Un'attenta lettura della tesi di Huntington rivela infatti che l'autore di *The Clash of Civilizations* non intendeva la cultura anglo-protestante in termini etnici. Quello che ha sostenuto era piuttosto che "i colonizzatori anglo-protestanti negli Stati Uniti avevano portato con sé una cultura che ha avuto un ruolo fondamentale per il successivo sviluppo del Paese come riuscita democrazia" (Fukuyama, 2018a). Il punto che voleva sottolineare Huntington era "la cultura" e "non le identità etniche o religiose di chi ne fa parte" e ciò, secondo Fukuyama, "è incontestabilmente fondato" (Fukuyama, 2018a).

Il collegamento tra appartenenza etnica e identità è più legato, nota Fukuyama in *Identity*, alla politica della destra populista. Quest'ultima "guarda con nostalgia a una cultura nazionale in declino che era basata sull'etnia o la religione, e che era al suo interno sostanzialmente priva di immigrati o di significative diversità" (Fukuyama, 2018a).

Nel volume *Liberalism and Its Opponents* il discorso di Fukuyama riprende i temi tracciati in *Identity* (Fukuyama 2022b). Le minacce che il liberalismo deve oggi affrontare provengono sia da destra che da sinistra, dai populismi così come da un certo progressismo culturale. Fukuyama tenta perciò una difesa del liberalismo classico opponendolo a queste correnti e distinguendolo dal liberismo economico e dal libertarismo.

Il percorso intellettuale di Fukuyama qui brevemente delineato riflette, come già accennato, un cambiamento nella direzione di un maggiore realismo. Le opere successive a *The End of History* rappresentano un costante correttivo a un ottimismo che rispecchiava quello del momento storico. La parziale presa di distanza del pensatore americano da alcuni assunti del passato riprende tematiche presenti sin dall'inizio della sua riflessione ma a cui il politologo statunitense conferisce, soprattutto dalla fine degli anni Novanta una rilevanza maggiore. Il tema del *thymós*, delineato negli ultimi paragrafi di *The End of History* acquista un ruolo di primo piano e diviene uno dei leitmotiv del pensiero di Fukuyama. È lo stesso pensatore americano ad ammettere che, almeno in parte, la sua riflessione ha subito dei mutamenti.

Rispondendo ad alcuni critici sorpresi che il teorico della "fine della storia" avesse pubblicato un libro sulla politica identitaria, Fukuyama sosteneva sulle pagine della rivista "The American Interest" che solo a un osservatore disattento poteva essere sfuggito che tali temi erano già presenti nella parte conclusiva di *The End of History*.

Già in quell'opera, si difende Fukuyama, egli sosteneva che "il difetto del nostro moderno, prospero mondo democratico [...] era il suo fallimento nel risolvere il problema del *thymós*" e non mancava di rilevare come né il nazionalismo né la religione stavano per scomparire dal mondo moderno. Egli riconosce tuttavia che i cambiamenti storici lo hanno portato a modificare alcuni assunti iniziali. *La fine della storia*, ricorda infatti Fukuyama in un articolo del 2018 su "The American Interest",

venne scritta nel mezzo di quella che Samuel Huntington ha categorizzato come la Terza ondata della democratizzazione, e nel decennio passato abbiamo chiaramente assistito a quella che il mio collega Larry Diamond definisce una "recessione democratica". Sono ancora convinto che la storia abbia una direzione e sia progressiva e che la modernizzazione punti verso la liberal-democrazia come sua piena realizzazione. Ma raggiungere [questa meta] è più arduo di quanto credessi nel 1992 e l'eventualità di una decadenza delle istituzioni è più che mai presente (Fukuyama, 2018b).

I mutamenti e aggiustamenti di tiro sono perciò dovuti primariamente ai cambiamenti storici e sociali, oltre che a una maturazione intellettuale. La tesi sulla "fine della storia", seppur non rinnegata, richiedeva di essere riformulata dopo l'11 settembre 2001, le guerre in Medio Oriente, l'avvento dei populismi e i recenti conflitti in Europa. La storia ha assunto maggiormente le sembianze degli scenari contro cui aveva messo in guardia Samuel Huntington e la riflessione di Fukuyama, seppur non esplicitamente, si è mossa in quella direzione.

4. Riferimenti bibliografici

- Bloom A. (1989), *Responses to Fukuyama*, in "The National Interest", 16, 19-21.
- Fukuyama F. (1989), *The End of History?*, in "The National Interest", 16, 3-18.
- Id. (1992), *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York.
- Id. (1995), *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Simon & Schuster, New York.
- Id. (1999), *The Great Disruption. Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, Profile Books, The Free Press, London-New York.
- Id. (2002), *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnological Revolution*, Farrar Straus & Giroux.
- Id. (2018a), *Identity. The Demand for Dignity and the politics of Resentment*, Farrar Straus & Giroux, New York.
- Id. (2018b), *Identity and the End of History*, in "The American Interest", August 23.

- Id. (2022a), *Il politologo Francis Fukuyama: "dobbiamo salvare la democrazia"*, in "La Repubblica", 7 giugno.
- Id. (2022b), *Liberalism and Its Discontents*, Farrar Straus and Giroux, New York.
- Fuller T. (1989), *More Responses to Fukuyama*, in "The National Interest", 17, 93-95.
- Hassner P. (1989), *Responses to Fukuyama*, in "The National Interest", 16, 22-24.
- Himmelfarb G. (1989), *Responses to Fukuyama*, in "The National Interest", 16, 24-26.
- Huntington S.P. (1989), *No Exit: The Error of Endism*, in "The National Interest", 17, 3-11.
- Id. (1993), *The Clash of Civilizations?*, in "Foreign Affairs", v.72, 3, 22-49.
- Id. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York.
- Id. (2004), *Who Are We?*, Simon & Schuster, New York.
- Invernizzi-Accetti C. (2024), *Vent'anni di rabbia. Dai no-global al trumpismo*, Mondadori, Milano.
- Kristol I. (1989), *Responses to Fukuyama*, in "The National Interest", 16, 26-28.
- Moynihan D.P. (1989), *Responses to Fukuyama*, in "The National Interest", 16, 28-32.
- Pasquino G. (2020), *Prefazione a F. Fukuyama, La fine della storia e l'ultimo uomo*, DeA Planeta Libri, Milano, 15-31.
- Id. (2021), *La storia (in)finita spiegata al professor Giulio Sapelli*, in "Domani", 12 ottobre.
- Sapelli G. (2021), *In Grecia, non in Germania, c'è il cuore della rinascita europea*, in "Formiche.net", 10 ottobre.
- Satter D. (1989), *More Responses to Fukuyama*, in The National Interest, 17, 95-97.
- Sestanovich S. (1989), *Responses to Fukuyama*, in "The National Interest", 16, 32-35.
- Stove D. (1989), *More Responses to Fukuyama*, in "The National Interest", 17, 97-98.
- Tesini M., *Quale Fukuyama? La fine della storia e l'11 settembre*, in "Democrazia e diritto", 61-97.
- Tocqueville A., *De la démocratie en Amérique*, 1835-1840.
- Will F.L. (1989), *More Responses to Fukuyama*, in "The National Interest", 17, 99-100.

POWER AND DEMOCRACY

Rivista internazionale di Politica, Filosofia e Diritto
ISSN 2724-0177

V. 9 N. 1 (2024)

www.poweranddemocracy.it