

estudios utópicos • utopian studies • études utopiques

utopia

and utopianism

4

número

number

numéro

numero

nummer

2013

Revista de Estudios Utópicos

Utopian Studies Journal

Revue d'Études Utopiques

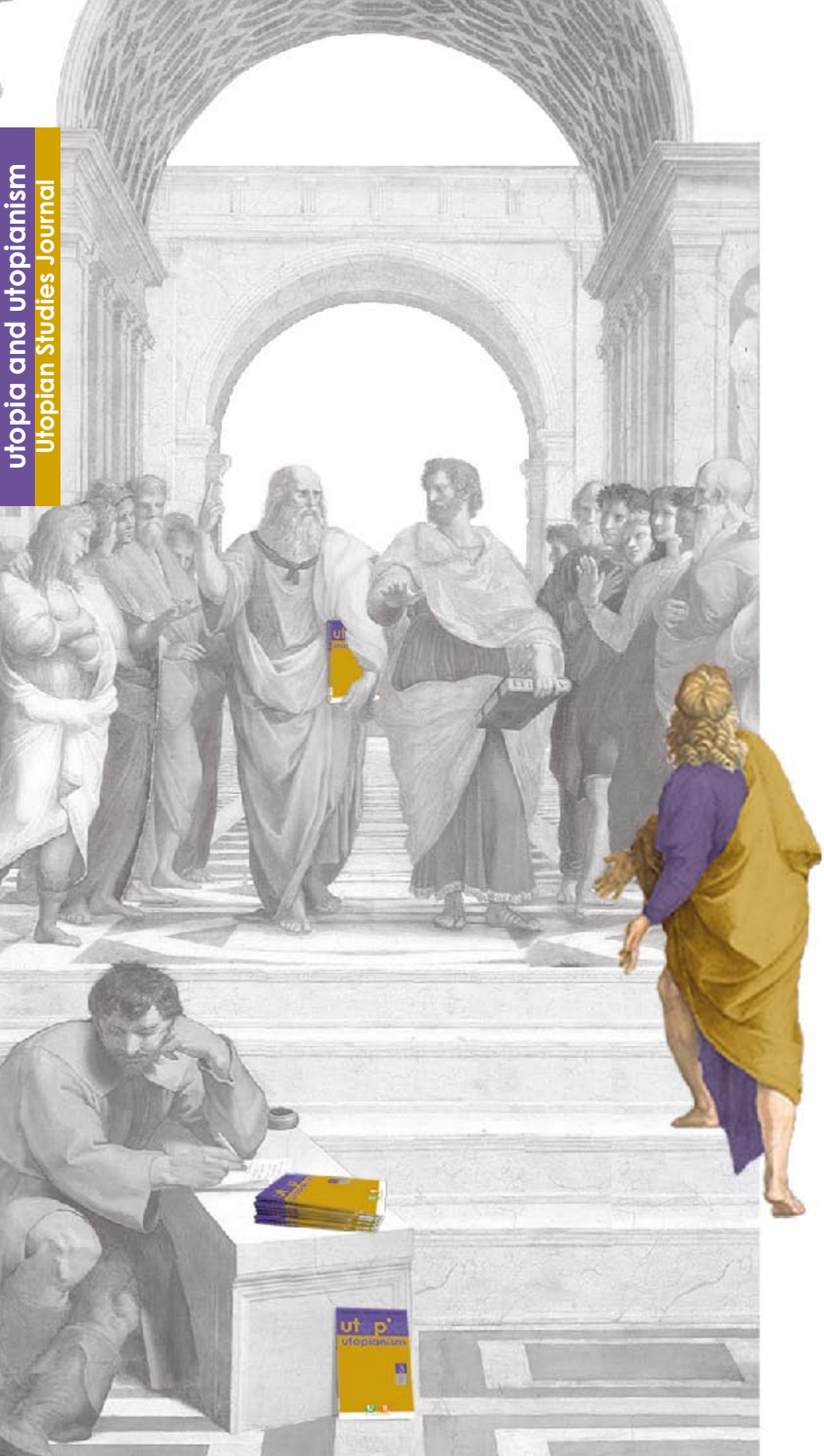
Rivista di Studi Utopici

Revista de Estudos Utópicos

Zeitschrift für Utopische Studien



the University Book



utopia and utopianism



Alex-Alban GÓMEZ COUTOULY

director científico • direttore scientifico
scientific director • directeur scientifique
direktor wissenschaftler

4

número • number • numéro
numero • nummer

2013

año • year • année
anno • ano • jahr

Madrid

ciudad • city • ville
città • cidade • stadt

1886-4120

ISSN

the University Book

editorial académica • academic publishing house
maison d'édition académique • casa editrice accademica
editora académica • achademischer verlag

revisión por pares **utopia and utopianism (utp)** publica los resultados de investigaciones originales. Todos los artículos publicados en **utp** son sometidos al arbitraje de expertos en Estudios Utópicos encargados de velar por la calidad científica de esta revista.

peer review **utopia and utopianism (utp)** publishes the results of original research. All articles published in **utp** are refereed by experts in Utopian Studies to ensure the scientific quality of this journal.

révision par les pairs **utopia and utopianism (utp)** publie les résultats de recherches originales. Tous les articles publiés dans **utp** sont soumis à l'arbitrage d'experts en Études Utopiques chargés de veiller à la qualité scientifique de cette revue.

la *nuova utopia* e la Scuola di Lecce



Arrigo COLOMBO

Cosimo QUARTA

coordinadores científicos • coordinatori scientifici

scientific coordinators • coordenadores científicos

coordinateurs scientifiques • wissenschaftlichen koordinatoren

La nuova utopia e la Scuola di Lecce	
Introduzione	21
<hr/>	
La nuova utopia: il progetto dell'umanità, la costruzione di una società di giustizia	
Arrigo COLOMBO	23
<hr/>	
I temi-guida e lo sviluppo dell'utopia cosmopolitica: antichità ed età moderna	
Laura TUNDO FERENTE	61
<hr/>	
L'Utopia nella storia: i progetti di pace nel pensiero filosofico moderno	
Massimiliano FIORENTINO	117
<hr/>	
Giustizia, diritto e potere in Gerrard Winstanley	
Giuseppe SCHIAVONE	143
<hr/>	
Il carcere in prospettiva utopica: gli studi di Tocqueville sul sistema penitenziario americano	
Daniela MARTINA	189
<hr/>	
Il movimento di liberazione della donna: genesi e primi sviluppi	
Anna Rita GABELLONE	233
<hr/>	
Scienza e giustizia. <i>L'Affaire Dreyfus.</i> All'origine dell'<i>engagement scientifique</i>	
Silvia SOLIMEO	269
<hr/>	
La biopolitica nella costruzione di una società di giustizia	
Gianpasquale PREITE	301
<hr/>	
Utopia e distopia agli inizi dell'evo moderno. Due realismi a confronto: Machiavelli e More	
Cosimo QUARTA	323
<hr/>	

la nuova utopia e la Scuola di Lecce

L

a Scuola di Lecce, il Centro di ricerca sull'utopia, centro interdipartimentale, si forma nel 1982; o, almeno, nel 1982 un gruppo di studiosi decide di dedicarsi alla ricerca sull'utopia come ad una ricerca di grande interesse e grande fecondità in quanto l'utopia è il *progetto di società*; né ha per essi alcuna importanza che l'utopia sia per lo più bistrattata e derisa, anche all'interno della comunità di ricerca, come progetto fantastico e irreali. Il progetto di società resta sempre un grandioso tema di ricerca cui vale la pena di dedicarsi.

Lecce, città lontana, sperduta nel tallone dello stivale che è l'Italia; città dall'incerta coscienza politica, ondivaga, destrorsa, mentre nel suo scarso equilibrio economico avrebbe piuttosto bisogno della Sinistra. Città d'altronde di notevole bellezza, la capitale del barocco festoso, la Firenze del Sud; che giace nel bellissimo giardino del Salento, la terra di utopia già favoleggiata da Fénelon.

Dalla decisione di quel gruppo di studiosi parte una ricerca seria, intensa, nella quale quasi subito ci si accorge di una discrasia: nelle storie dell'utopia (in quelle di Servier, di Raymond Trousson lo studioso belga, di Frank e Fritzie Manuel), pur dedicate all'utopia filosofico-letteraria, ai progetti degli autori, compaiono movimenti di grande o anche enorme

portata, come il messianismo ebraico, il cristianesimo, il millenarismo, l'anabattismo, le moderne rivoluzioni; incomparabili certo con i piccoli o grandi libri dell'utopia letteraria; e che tuttavia ad essa vengono assimilati. Certo un forte abbaglio, un abbaglio epocale.

Di qui l'intuizione di un livello più profondo ed autentico dell'utopia, un livello consistente e fattivo, quello dei *movimenti di popolo*, del *progetto dell'umanità*, della sua attuazione e costruzione. Da cui parte una ricerca storica e una elaborazione di pensiero di grande impegno, se l'opera che reimposta l'utopia come progetto dell'umanità e costruzione di una società di giustizia, che reimposta in termini costruttivi la storia dell'umanità e ne fonda la speranza, *L'utopia. Rifondazione di un'idea e di una storia*, esce dopo quindici anni, nel 1997.

La scuola di Lecce ha prodotto finora una trentina di volumi di cui la storia dirà il valore o meno; così come ha prodotto undici convegni, sempre nell'intento di confrontarsi, vagliarsi, arricchirsi.

In questo quaderno di **utopia and utopianism (utp)**, voluto dall'attenzione culturale e dalla sensibilità e generosità del suo direttore Alex-Alban Gómez Coutouly, v'è una raccolta di saggi che cercano di comprendere la storia nel senso della nuova utopia, la costruzione di una società di giustizia.

Arrigo COLOMBO

I temi-guida e lo sviluppo dell'utopia cosmopolitica: antichità ed età moderna



Laura TUNDO FERENTE

Il saggio ricostruisce l'origine e lo sviluppo dell'utopia cosmopolitica dall'antichità all'età moderna facendone emergere i temi-guida insieme alle oscillazioni e ambiguità.

I presupposti dell'idea cosmopolitica sono individuati nella concezione vetero-testamentaria della salvezza e della giustizia e della salvezza; nella riflessione filosofica e poetica maturata in Grecia a partire da 400 a. C., che intrecciando *mythos* e *logos* avverte l'esperienza umana come parte della mirabile unità che è il *κόσμος*, l'universo naturale armonicamente ordinato; nella visione stoica degli uomini come connazionali e concittadini; nel messaggio universalistico cristiano di eguaglianza/fraternità e di amore; nella forma politica imperiale, che domina con forti contraddizioni e

ambiguità le società premoderne attivando insieme, asservimento-sfruttamento di territori e popolazioni, mescolanza, travaso di culture-civiltà, apprendimento reciproco, avanzamento nel diritto.

Nell'età moderna il saggio rintraccia le molteplici direzioni di sviluppo di quei presupposti, pur contrastati da imperialismo, colonialismo, ideologia della «civilizzazione»; il loro attestarsi nella coscienza etica più avanzata, l'inizio della loro penetrazione storica.

Il saggio evidenzia l'apporto specifico di una concezione utopico-cosmopolitica articolata, cui contribuiscono sia i movimenti popolari moderni che coltivano i principi etico-politici di libertà, eguaglianza, sovranità, sia le analisi teoriche, gli studi sulla lingua universale, la straordinaria fioritura di riflessione utopica sulla pace e la prassi che da essa deriva, la nascita dello stato nazionale moderno e la progettazione politica delle organizzazioni sovranazionali.

P remessa

Il rapporto che vogliamo esplorare, fra il peculiare e nuovo concetto di utopia, presentato in questo numero della Rivista, e l'idea cosmopolitica, rinvia al laborioso, graduale, progressivo ma certo non lineare, processo utopico di costruzione di forme di convivenza orientate alla giustizia e all'unità del genere umano.

Si tratta di un processo estremamente articolato complesso, che corrisponde a desideri e aspirazioni di giustizia avvertite da sempre dall'umanità, i cui principi orientativi fondamentali sono rintracciabili già agli albori della cultura e della riflessione umana, e più particolarmente nel messaggio cristiano di amore e fraternità universale.

Il carattere utopico, di progettazione e costruzione del "luogo buono/felice", di tale processo si può indicare nella prospettiva e nei contenuti cui è orientato il suo sviluppo: la convivenza umana fra uguali nella dignità e nel diritto, come nel benessere; la società giusta, libera dal dominio esterno e dallo sfruttamento, perciò autonoma; la costruzione di relazioni pacifiche con gli altri, individui e stati.

Queste premesse fondative connotano il processo utopico-cosmopolitico sia sul terreno storico che su quello delle acquisizioni concettuali, pur fra enormi difficoltà, contraddizioni e ambiguità, che sono già di natura antropologica poi sociale, economica e politica, nonché culturale. L'utopia cosmopolitica si va definendo fin dall'inizio come prassi storica e

riflessione teorica mosse da idee-chiave come la giustizia ed eguaglianza, e ordinate al superamento di quel *blocco storico della società ingiusta*, di cui parla A. Colombo, e alla liberazione umana; orientate a favorire la maturazione di forme di convivenza e alla riunificazione del genere umano nel segno dell'eguaglianza, dell'autonomia, della solidarietà. Lungo questa visione-direzione, tanto grandiosa quanto ardua e contrastata, l'utopia cosmopolitica si è andata esplicitando come processo di oltrepassamento delle forme ricorrenti e sempre nuove di imperialismo e di colonialismo, come emancipazione dalla variegata fenomenologia di spoliazione, sfruttamento economico, dominio politico, schiavitù personale, assoggettamento culturale, che esse comportano. Si è espressa nella visione ideale nel segno della giustizia e fraternità che resta il suo "principio regolativo", nella critica delle condizioni storico-politiche inique od oppressive, nella rivolta popolare e nella rivendicazione, anche rivoluzionaria, unita alla proposta politico-giuridica (la Rivoluzione inglese della prima metà del Seicento, la rivolta delle Colonie americane, la Rivoluzione francese, e rispettivamente con il *Patto del Popolo* del 1646, con la *Dichiarazione d'Indipendenza* del 1786, con la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789).

A partire da questi esiti l'utopia cosmopolitica si è avviata a diventare un processo di costruzione, a perseguire più chiaramente un progetto socio-storico di eguaglianza-justizia e autodeterminazione; è avanzata seguendo percorsi diversi le cui finalità si sono rivelate ampiamente convergenti: la penetrazione e diffusione dei commerci, la circolazione dei prodotti, la conoscenza delle forme di vita; i tentativi di superare la Babele dell'incomprensione-inimicizia con la ricerca di una lingua universale; la comunicazione della cultura e dei risultati della scienza; il più recente contributo unificante

della scienza-tecnologia, sul piano della produzione, della mobilità, della distribuzione, degli strumenti di informazione e comunicazione di massa e di altro ancora.

Il processo utopico-cosmopolitico riceve però una straordinaria accelerazione e un impulso costruttivo sul terreno istituzionale, attraverso la nascita degli stati nazionali moderni dotati di Costituzioni, e di forme di governo ordinate a garantire, in modo via via più adeguato, a individui, popolazioni e culture le tutele del diritto, la libertà di autodeterminarsi, socialmente come politicamente ed economicamente; e attraverso l'impegno, ancora irto di ostacoli, di regolazione dei rapporti fra gli stati sulla base di un diritto internazionale in costante evoluzione e di negoziazioni permanenti. La nascita dell'ONU e la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948 costituiscono poi le ulteriori importanti tappe sulla via del difficile controllo della tendenza ricorrente alla guerra, tappe di avanzamento nella direzione di un processo cosmopolitico capace di preservare le differenze.

1. Le origini

Sono due le grandi fonti da cui sono sorti in Occidente i presupposti dell'idea cosmopolitica, quella protostorica, giudaico-cristiana, e quella del pensiero, della poesia, della riflessione filosofica greca.

Nella narrazione mitico-simbolica degli inizi della storia umana contenuta nei testi vetero-testamentari la vicenda umana emerge come un susseguirsi di divisioni e di lacerazioni. La mitostoria delle origini raccolta nel *Genesi* mostra l'unità della prima coppia di

uomini, presto infranta dal fratricidio di Caino, lacerata dall'imporsi della violenza e del peccato, sostituita dalla divisione e dalle molte forme di disgregazione prodotte dal male. Divisione, discordia e conflitto segneranno per sempre l'innumerabile discendenza di Adamo; e neppure il castigo divino conseguente al peccato, il diluvio, da cui Dio salva solo una coppia di giusti, prefigurando un nuovo inizio, una nuova progenie di uomini giusti, servirà a ripristinare l'unità dell'umanità. Né servirà il nuovo monito divino, la confusione di Babele, l'incomprensione dei linguaggi, che diventa incomprendimento fra i popoli; un segnale contro la *hybris* dell'orgoglio umano. La divisione fra gli uomini, descritta nelle *Sacre Scritture* come fonte di male, si costituirà, anzitutto sul terreno religioso, come presupposto negativo, come una condizione da superare attraverso la salvezza e alimenterà l'aspirazione alla riunificazione.

Il *messianismo*, la vicenda del popolo ebraico, del formarsi ed espandersi della sua storia caratterizzata dal costante rapporto con Dio e dalla promessa al suo capostipite, Abramo, di innumerevole posterità e di salvezza, poi rinnovata con Mosé, offre invece intuizioni fondative per il sorgere dell'idea cosmopolitica, nutrite di profetismo, che più tardi acquisteranno valenza storica attraverso l'annuncio evangelico.

Le espressioni nelle quali si possono riconoscere i suoi temi portanti e costitutivi emergono già nella benedizione di Abramo: "In te si diranno benedette tutte le famiglie della terra" (ripetuta per tre volte in *Genesi* 12, 2-3). Dove le popolazioni raccolte in "famiglie" sono benedette senza operare distinzioni né separazioni; nel rinvio alla *salvezza* che riunifica le nazioni; alla *giustizia*, come in Geremia (23,6; 33,16), che identifica Jahvéh con la giustizia, o in Isaia (1, 26), che con insistenza richiama

la “Città-Giustizia”, il “diritto e giustizia portati alle nazioni” (42, 1. 4. 6); nella profezia della *pace* e del disarmo, come in Osea (2, 20) e Michea (5, 9-10); dell'avvento di un *regno di pace, prosperità, riconciliazione e felicità* messianica, come in Osea (2, 24), Ezechiele (34, 26-29), Amos (9, 13-15).

Dal contesto religioso del *Vecchio Testamento*, queste intuizioni, che diventano elementi costitutivi dell'idea di riunificazione umana, penetrano anche nel *Nuovo*. Qui la portata del loro senso si rinnova assumendo le categorie evangeliche di amore, eguaglianza, fraternità e acquista una diversa articolazione.

Già nel messianismo, tuttavia, va osservato, non mancano fattori di ambiguità che diverranno ricorrenti: la *salvezza messianica*, oltre che liberare il popolo eletto dalla schiavitù dell'Egitto, dalla lunga erranza nel deserto, dalla schiavitù babilonese, implica la lotta per contendere la Terra Promessa agli abitanti che già la occupano; implica che qualcuno sia portatore unilaterale di salvezza; implica la conquista. La secolarizzazione del messianismo, secolarizzando anche la tensione alla salvezza, fa di questa un presupposto per legittimare forme di intervento, attività con finalità “salvifiche” diverse.

La ricchissima lezione biblica appare depositaria di una sapienza che travalica il contesto religioso e restituisce in termini di rapporto con il divino caratteri centrali dell'antropologia umana. Rinvia agli impulsi aggressivi e competitivi, alle loro forme virulente e conflittuali, alla prevaricazione e al dominio. Rinvia alla base pulsionale dell'uomo di natura; al persistere nelle diverse culture di conflitto e divisione; alla volontà di conquista che alimenta rapina, guerra e schiavitù; alla

percezione degli altri, di quanti si trovano all'esterno della cerchia dei più prossimi, come diversi e avversi, come nemici.

Una condizione antropologica ch'è solo una parte della sua natura dell'uomo, cui lungo tutta la sua storia egli ha opposto lo sviluppo della cultura, della ragione, della moralità, il processo indefinito del disciplinamento, i vincoli etici e giuridici, l'organizzazione delle società, la riflessione filosofica e scientifica, gli scambi, i commerci, la conoscenza dell'altro.

Altri presupposti per il formarsi dell'idea cosmopolitica li troviamo nella poesia, nel pensiero e nella riflessione filosofica della Grecia antica a partire dal 400 a.C. Lo stupore e gli interrogativi che esse avanzano sui principi di tutte le cose, sull'essere e il divenire, sulla natura, sul cosmo, sul divino, ha carattere "archetipico"; il senso che esse ricercano si svela dall'intreccio di *mythos* e *logos*, nel quale l'esperienza umana si avverte come parte della mirabile unità che è il *κόσμος*, l'universo naturale armonicamente ordinato. Ordine e accordo armonico, possiedono fin dall'inizio valenza estetica ed etica; rinviano al contenuto concettuale dell'idea di bellezza e di proporzione fra le parti, ma insieme rinviano all'idea di «qualcosa di buono e in armonia». Omero, Esiodo, Talete, inaugurano l'uso originario di *κόσμος* per indicare la "comunità umana"; e fino a quando la *polis* è considerata una forma ben ordinata e regolata di vita comunitaria, viene detta anch'essa un *κόσμος*; allo stesso modo sono definiti sia l'esercito sia il governo della casa, poiché il funzionamento ordinato della comunità di appartenenza evoca l'azione convergente dei singoli soldati e di ogni membro della famiglia. Anche all'anima dell'uomo ci si riferiva come a un *κόσμος*, per la sua capacità di percepire l'armonia delle cose. Il termine abbraccia dunque nel suo

senso una molteplicità di declinazioni dell'esperienza umana.

Con i filosofi “naturalisti”, gli indagatori dell'*arché* della natura – i presocratici, Pitagora, Eraclito e Parmenide, Empedocle e Democrito – la filosofia greca legge e comprende la realtà naturale come totalità degli esseri viventi nel loro mutuo rapporto. La *physis* è qui la «forza» immanente a tutti gli esseri, l'intima forza vitale, che fornisce ad essi l'energia necessaria e ne assicura la vita e la conservazione. L'appartenenza al *κόσμος* garantisce poi alla ragione umana la possibilità di accesso alla comprensione dell'intera struttura del mondo; del resto, concezione intellettuale del mondo, ovvero contenuto della conoscenza umana, e realtà del mondo sono da Parmenide, con la formula «poiché la stessa cosa è pensare ed essere», unitariamente riconosciuti a fondamento della filosofia.

Nella cosmologia greca l'universo precede tutti gli esseri incluso l'uomo e il suo intelletto, e tutte le leggi che regolano l'agire umano sono alimentate dall'unica legge divina (*nomos tou theou*), causa effettiva dell'ordine armonico degli esseri. La sua disposizione governata da equilibrio e armonia risale alle giuste proporzioni, il cui fondamento è la legge divina, la legge di “giustizia” (*dike*), che regna da sempre armonizzando l'esistenza di ognuno con quella degli altri. Dal suo modello deriva la legge della giustizia umana, che consente di superare le contese e i conflitti d'interesse alla luce di un'esistenza accomunata.

Risale a questo momento sorgivo del pensiero sull'unità ordinata e armonica degli esseri, sulla giustizia umana analogata a quella divina, sulla politicità come convivenza nella quale si radica il suo senso, la

prima intuizione cosmopolitica. Ne saranno alimento le esperienze di espansione e colonizzazione politica e culturale, a Oriente e a Settentrione del Mediterraneo, gli scambi commerciali crescenti, la comunicazione con i barbari (coloro cioè che «balbettano» perché non conoscono la lingua), la conoscenza dell'altro, resa possibile dall'impresa di Alessandro Magno giunta fino in India.

La formazione degli imperi, lo sfaldarsi dei nuclei di civiltà ch'essi hanno costruito, il loro continuo riformarsi per governare grandi concentrazioni di popolazione sotto il segno del potere centralizzato, costituirà la base antinomica, che informerà a lungo l'idea cosmopolitica. La forma politica imperiale, che domina le società premoderne, attiva una duplice dinamica: di asservimento e sfruttamento di territori e popolazioni, di mescolanza, di travaso di culture-civiltà, di apprendimento reciproco. Attraverso la grande divisione fra dominatori e dominati, liberi e schiavi, essa prosegue nella modernità con le grandi monarchie, con il governo delle aristocrazie. Con il modello assolutistico e la sua incondizionatezza, potere e dominio restano legati all'arbitrio e all'ambizione del monarca, generano società ingiuste, povertà di molti, privilegio di pochi. Producono distorsione ideologica della verità o della realtà, inganno utile al mantenimento del potere nelle sue manifestazioni sociali e politiche.

Le strutture imperiali, fin dall'impero di Alessandro Magno, poi particolarmente con l'impero romano, mantengono però nel loro modello anche altre costanti: contengono ed esprimono anzitutto la dialettica divisione-riavvicinamento fra i popoli. Il confine dell'impero, il *limes*, è mobile, poroso, quasi sempre terreno di relazione e contaminazione attraverso scambi di alimenti, di manufatti, di merci, di ricchezze naturali, anche rare e

preziose, di servizi, di collaborazione a salvaguardia del confine. L'impero infatti non vive soltanto sotto il segno della divisione, bensì anche del coinvolgimento, dei tentativi di assimilazione, di inclusione; l'indicatore più alto in questo senso lo troviamo nel mondo romano ed è l'attribuzione della cittadinanza alle popolazioni conquistate; l'impero favorisce la reciproca conoscenza, diffonde il sapere, divulga le tecniche e le arti; consente, con la circolazione di uomini, lo scambio di prodotti e il travaso di costumi, la penetrazione di nuove idee e nuove religioni.

La divisione umana poi non è generata solo da processi politici o socio-economici, essa è presente in molti altri contesti di vita, alimentata da fattori diversi che, come la religione, non producono effetti univoci. Le religioni uniscono e dividono, includono ed escludono; anzitutto le grandi religioni monoteiste e profetiche – ebraismo cristianesimo islamismo – che si concepiscono ciascuna come l'unica vera, nella quale una rivelazione si è manifestata all'uomo e una salvezza è stata promessa. Il loro annunzio porge un messaggio universale, aperto a tutti, accomunante, e tendente ad espandersi. E sono le forme di tale espansione che possono diventare fattori di divisione, tutte le volte che non coincidono con accoglimento autonomo, volontario, personale; o quando assumono carattere coercitivo, violento, e si sostengono attraverso strutture di potere politico; nonché quando diventano fattori forti di riconoscimento identitario.

A un tempo le religioni sono importanti canali di unificazione; i popoli che si raccolgono intorno a una grande religione, come è avvenuto con il Cristianesimo in Occidente e con l'Islam a Sud e in Oriente, trovano in esse motivi di comunione e di unità di principi,

di costumi, di azione. Più di altre il Cristianesimo, che contiene nel suo straordinario messaggio di amore i più potenti fattori di riunificazione umana: il principio fraterno, l'eguaglianza nella comune "immagine di Dio" e nel comune rapporto di figli al Padre, l'opzione per la non violenza, il perdono, la riconciliazione.

Sul terreno macrostorico, la divisione dell'umanità appare dunque fin dalle origini, per un verso, legata alle appartenenze familiari e particolari, alla religione, alla condivisione interna a gruppi ristretti, a dati antropologici, linguistici, psicologici, tutti scientificamente confermati; per altro verso, appare legata inseparabilmente a una lunga e complessa storia di potere che accentra, sottomette, sfrutta; alla guerra.

A questa divisione corrisponde un pensare antico e costante che dice dell'aspirazione utopica all'unità e alla riunificazione. Tale aspirazione è individuabile come un pensiero profetico, o una riflessione avanzata, raffinata, nati entro il crogiuolo della cultura ebraica e poi cristiana, ed entro la filosofia greca, i cui percorsi vanno chiarificandosi faticosamente, attraverso molte contraddizioni. Emergono nel corso di un processo che è teorico e pratico: di pensiero e progetto, di prassi etica e politica. Il darsi casuale di condizioni storiche, di trasformazioni economiche e sociali cui partecipano movimenti e individui, si intreccia a fasi di costruzione, in cui si segnala l'impulso progettuale, il riconoscimento di principi-valore, la scelta consapevole; in cui si produce la presa di coscienza e la volontà di perseguire un elevato obiettivo morale. Si tratta di un processo che giunge fino a noi attraversando la storia umana, lungo il quale fra alti e bassi, accelerazioni e riflussi, l'idea cosmopolitica, in modi diversi, è stata alimentata ed è stato via via ridefinito il suo perimetro concettuale.

2. Il contesto teorico e politico classico

Intorno al 400 a.C. l'idea cosmopolitica si affaccia nel mondo ellenico. Per i Cinici, in particolare per Diogene di Sinope (412-325 a.C.), l'avversione teorica nei confronti delle forme di regolazione istituzionale della società, si esprime nel rifiuto della famiglia e dei rapporti codificati esistenti al suo interno; a favore della comunanza delle donne e del ritorno a comportamenti ispirati alla natura più che alle norme. La dichiarazione di Diogene di Sinope di essere “cittadino del mondo”, *kosmopolitês*, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio, è in realtà una espressione negativa, di rifiuto radicale; essa afferma insieme la rottura con la città e con il suo ordine, con i legami e con i beni, e l'appartenenza a quella “unica retta costituzione politica” (*orthê politeia*), coincidente con l'universo e il suo ordine (*kósmos*)¹. Il rifiuto della polis e della sua legge è congruo con la scelta del sapiente di vivere “secondo la legge della virtù”. Così, a informare il cosmopolitismo dei Cinici sembra essere l'individualismo non conformista del sapiente, la parallela esaltazione del rapporto con l'intero mondo naturale e l'adesione alle sue leggi, più che la prefigurazione di una qualche comunità socio-politica universale.

Alcuni convincimenti dei Cinici rifluiscono nell'orizzonte teorico degli Stoici, con i quali l'idea cosmopolitica assume nuova forma. In particolare in Zenone di Cizio (333-263 a.C.), la cui formazione avviene al seguito del cinico Cratete, la moderata avversione e la contestazione nei confronti delle forme istituzionalizzate della società (ad esempio nei confronti della Repubblica platonica), ridisegna

1 DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, 6, 63; 6, 72.

un modello di *politeia* costruito intorno alla comunità dei saggi (che ignora ed esclude gli stolti), sui rapporti di concordia e amicizia che ne cementano l'unità, sulla sottrazione del valore sociale delle ricchezze e degli onori, considerati al rango di «indifferenti»; perciò, sulla riduzione dell'instabilità e dei conflitti che ne derivano. I saggi/virtuosi sono fra loro “amici, parenti, liberi”, collegati strettamente ai loro simili dall'*oikéiosis*, un impulso appropriativo primario, che muove dal mantenersi in vita e conduce alla tensione a vivere secondo il *Logos* universale. Elevarsi, da una prima appropriazione delle cose secondo natura, alla conoscenza, permette di cogliere un ordine e una qualità nel condursi del saggio che sa orientarsi per trovare il bene.

Crisippo di Soli (281/277-204 a.C.) privilegia invece la relazione circolare fra leggi politiche e “legge divina”, che è anche pienamente razionale, del *kósmos*; e secondo la testimonianza di Plutarco, Zenone sembra proprio riferirsi a questo quando considera tutti gli uomini «connazionali e concittadini». La legge divina, che è anche legge naturale e si trova per gli stoici all'origine della giustizia umana, deve «fissare i canoni del giusto e dell'ingiusto, e per i viventi che stanno per natura in società, comandare quel che va fatto e vietare quello che non va fatto». Il comune possesso del *Logos* universale autorizza ad analogare la legge umana alla legge divina, individua un dovere per l'uomo attraverso il riferimento al giusto e al bene, prefigura un comune orizzonte di appartenenza. Dice Cicerone: “Tutto questo mondo deve essere considerato come una sola città comune agli dei e agli uomini”². Il *Logos* divino, il principio nel quale tutto si raccoglie in una fondamentale eguaglianza e fratellanza, è messo al centro della riflessione anche da Epitteto, ed è singolare il suo riferimento agli schiavi come parenti e fratelli per natura,

2 CICERONE, *De Finibus*, 3, 19, 64.

in quanto progenie comune di Zeus.

Un riferimento presente anche in Cleante, dov'è mediato dalla identificazione fra legge, natura e divinità, che persisterà a fondamento dello stoicismo latino. In questo senso, lo stoico riconosce la positività della legge dello stato e la bontà della stessa istituzione statale, il cui fine è distribuire la giustizia; a un tempo egli si avverte anche come parte della comunità cosmica, cui partecipano gli uomini e gli dei accomunati dal possesso del *Logos*. Il *κόσμος*, per Zenone e Crisippo, è infatti “l’associazione (*sýstema*) di dei e di uomini”³, presupposto di quella che Cicerone definisce la “*communem urbem et civitatem*”, cementata dalla solidarietà. Questa costituisce un principio etico alimentato sia dai doveri di giustizia, che implicano rispetto per ogni essere umano e per ciò che gli è proprio, sia dai doveri di beneficenza, che impegnano ciascuno a concorrere al bene dell’altro. Il suo modello non può che essere rintracciato a partire dalla cerchia più piccola: “La società e il consorzio umano si conserveranno tanto meglio quanto più si userà benignità verso ciascuno, secondo che sia più strettamente legato a noi”⁴. Qui la ineliminabile parzialità del padre verso il figlio, verso il circolo dei più prossimi, non confligge con una più comprensiva solidarietà; anzi, ne garantisce, in prospettiva, un modello fondativo.

L’ideale cosmopolitico degli stoici si allarga e si ridefinisce acquistando valenze etiche ulteriori con Marco Aurelio, l’imperatore che aveva seguito gli insegnamenti del retore Frontone. Per Marco Aurelio “l’uomo è cittadino della *polis* più elevata, rispetto alla

3 H. von ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 2, 527.

4 *De Officiis*, 1, 50.

quale le altre *poleis* sono come case”⁵. “Il cosmo è come una *polis*. Infatti, di quale altro comune *políteuma* si dirà che tutta la stirpe umana partecipa?”⁶. La dottrina stoica, che vede tutte le parti del mondo in contatto fra loro, assume in Marco Aurelio accenti di intima, costitutiva diremmo, solidarietà fra gli uomini attraverso l’analogia che egli instaura con la “solidarietà” che corre fra le membra del corpo umano: questa forma di solidarietà organica corrisponde alla *synergia* fra i *logikà*: “Sono un membro, *melos*, del *système* dei *logikà*”; però “se anziché dire *melos* (membro) tu dirai *meros* (parte) con la erre” non ami gli uomini dal cuore, né ti rallegra compiutamente il beneficiare; così come se lo fai per semplice dovere, “non come facendo del bene a te stesso”⁷. La vita è in se stessa politica, in quanto è vita della comunità; per l’imperatore stoico essa è anzitutto accordo, *symphonia*. È più facile, egli pensa, trovare un oggetto terrestre non legato ad altro oggetto terrestre, anziché un uomo che non sia legato ad altro uomo. La sua riflessione ha un profondo respiro etico: la socievolezza e la valorizzazione degli scopi sociali comuni pervade l’agire e ne esalta la politicità; l’uomo non deve abbandonarsi alle passioni del corpo, ma orientare ogni sua azione a un fine comune e scongiurare così il rischio di azioni sediziose. Chi non tende a un fine comune è “tagliato fuori dalla città”, dal momento che costui vi si è già separato, “ha tagliato la propria anima da quella degli altri esseri ragionevoli”, “che è un’anima sola”⁸.

5 *Eis beanton*, III, 11, 2.

6 *Ivi*, IV, 4.

7 *Ivi*, VII, 13.

8 Sulla ricchezza di questa visione della socialità si vedano le riflessioni sparse negli scritti di Marco Aurelio: *Colloqui con se stesso*, tr. it. di E. TUROLLA, Fabbri, Milano 2001; *Pensieri*, a cura di M. CEVA, Mondadori, Milano 1989; *l’Introduzione* di Max Pohlenz a *Ricordi*, BUR, Milano 1997; si veda inoltre S. MAZZARINO, *Il pensiero politico pagano nell’età imperiale*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a c. di L. Firpo, I, Utet, Torino 1982, pp. 805-875.

La notazione che maggiormente interessa il nostro interrogare la riflessione classica sul tema del cosmopolitismo riguarda il rapporto fra *Logos divino/umano* (essere, discorso, ragione, linguaggio) e *polis*: il pensiero antico, che costruisce la peculiarità dell'umano intorno a una concezione del *Logos*, determinata e a un tempo aperta all'indeterminato, ne raccoglie il senso nell'ampiezza potenzialmente indeterminata, ma anche regolata da norme, della relazione. A partire da quella costitutiva dell'uomo con se stesso, a tutti i gradi di quella con l'altro: familiare, fraterna, di solidarietà, di cura, fino a raggiungere, con la specifica capacità del *Logos* di *astrarre* e di *dar conto*, la più elevata apertura a un *altro* universalmente inteso. Cuore pulsante dell'agire etico è la relazione nella *polis*, la quale resta a mediare ogni altra relazione successiva e più ampia, quella con l'insieme delle *poleis* e infine quella con il *kósmos*, nel quale insistono pienamente anche la natura e gli dei. Questa visione filosofica profondamente unitaria, dove uomo e mondo si trovano in un originario e ininterrotto circuito di relazione, ha una precisa peculiarità teorica, quella di aver seminato un'idea utopica, proprio nel senso platonico ripreso da Kant, "di un concetto [...] che sorpassa la possibilità dell'esperienza", almeno di quella del presente.

Ma ci interessa ancora indicare un dato fondamentale, evidente fin dall'inizio, poi ricorrente in forme e declinazioni simili, seppure entro contesti diversi: l'idea cosmopolitica convive frequentemente con una prassi antinomica, guidata da interessi divergenti, di lotta e divisione fra le *poleis*, di separazione del cittadino dallo straniero, di politiche imperialistiche, di costruzioni ideologiche e del conflitto fra di esse. Vi soggiace anche la prassi dell'imperatore filosofo.

L'idea – già presente fra i convincimenti della dottrina stoica – che al di là delle *poleis* e degli stati ogni uomo sia parte di un'unità-mondo, sia membro della medesima stirpe, e possa perciò vivere sotto un'unica legge, trova un nuovo forte slancio teorico e morale nella prospettiva universale di salvezza del messaggio cristiano. In esso è proclamata la necessità di fondare una comunità, una società, sull'eguaglianza di tutti gli uomini, sulla fratellanza, sull'universale validità della legge divina, che è legge di amore. Al suo centro è messo il recupero dell'unità testimoniata emblematicamente dalle parole di Paolo nella lettera ai Galati: “Non c'è più né giudeo né greco, né schiavo né libero, né uomo né donna perché tutti siete un sol uomo in Cristo Gesù”⁹. L'universalità dell'annuncio evangelico – su cui ritorneremo; il rilievo che esso dà al perdono dell'offesa, alla risposta non violenta nei confronti dell'ostilità e del danno, al rifiuto dei meccanismi di reiterazione dell'odio, alla riconciliazione fraterna; la portata senza confini etnico-culturali del messaggio da *predicare, testimoniare, diffondere* a “ogni creatura”, in “tutte le nazioni”, “sino all'estremo della terra”¹⁰, capovolgono le strutture di male, contrastano attivamente la lacerazione e la divisione amico-nemico, prospettano relazioni fin qui inedite. Per la prima volta una espressione religiosa ed etica di rilievo locale e particolare, sorta entro un particolare popolo e una particolare cultura, assume dimensione universale e respiro cosmopolitico; prende la forma di recupero di quell'unità originaria della famiglia/specie, infranta fin dall'inizio dall'odio, dal fratricidio e dall'omicidio, dalla guerra, come li racconta la Bibbia. A una storia di diaspora, di inimicizia, di incomprensione, quest'idea di ricomposizione dell'unità oppone, talvolta in modo debole, elitario, intellettualistico, altre volte in modo più convinto e aperto, un percorso inverso,

9 Lettera ai Galati, 3, 28.

10 MATTEO, 23, 24,14; Atti, 1, 8.

propone aspirazioni concetti e pratiche nuove.

Anche nella lunga fase medievale, in cui l'universalismo cristiano dell'eguaglianza e della fratellanza tende a coincidere, si può dire, con la forma stessa dell'idea cosmopolitica, nel senso che è l'unica forma a rimanere attiva, almeno in Occidente, è difficile non vedere le distorsioni generate dall'imporsi di concezioni e di prassi ambivalenti. Esse emergono laddove la volontà di diffondere in altri territori il messaggio si fa veicolo di potere e il proselitismo incrocia la prevaricazione delle istituzioni occidentali cristiane; dove conservare un primato politico significa usare le risorse e gli strumenti più efficaci fra quelli disponibili – comprese guerre e distruzioni – per operazioni di arroganza morale, di dominio e potere; significa disconoscere senza infingimenti dignità e diritto all'esistenza di altre culture/credenze facendo della religione l'ariete.

A un tempo, non mancano iniziative importanti di segno contrario. Pensiamo ai viaggi avventurosi di Marco Polo nei decenni finali del 1200, da Venezia verso l'Asia; alla complessa esperienza, che fonde interesse commerciale e volontà di conoscere, raccontata ne *Il Milione*; all'attività di ambasciatore e consigliere, di esploratore di luoghi, prodotti, forme di vita e di governo, credenze, costumi; alla valenza transculturale del commercio. Ma pensiamo anche all'attività di custodia e trasmissione del sapere compiuta dalle abbazie e dai monasteri, alla nascita delle prime *Universitas* come luoghi e contesti metodologici in cui l'elaborazione intellettuale non si separa mai, anzi sorge, dalla discussione intorno a convincimenti diversi; che spargono e coltivano idee, le fanno circolare; luoghi e metodi nei quali si custodisce

e si alimenta un patrimonio di scienza, eredità culturali plurali, trasversali – da quella classica greca a quella latina, da quella araba fino a quella orientale – cui si riconosce validità per l'umanità intera. In realtà l'ambivalenza e l'ambiguità, come dicevamo, appaiono dati ricorrenti; costanti, presenti già nel mondo ellenico, aristocratico e diviso, e in quello latino, nelle strutture normative, giuridiche e sociali dell'impero romano, nella stridente contraddizione fra pensiero stoico e incessante attività di conquista, ma che non sembrano esaurirsi all'interno della cesura teoria-prassi. L'impero, mentre formava la propria potenza attraverso la conquista dell'altro in quanto barbaro (motivazione che via via si consoliderà, diventando una costante giustificazione delle politiche di conquista), con la sottomissione delle popolazioni, con lo sfruttamento delle risorse, si preoccupava, con risultati spesso pregevoli, dei processi di unificazione legislativa e dei loro benefici politici, sociali e amministrativi; si impegnava nella costruzione di efficaci collegamenti (strade ponti acquedotti) e di altre infrastrutture per usi militari e civili; legittimava ampie autonomie; riconosceva le differenze; produceva anche un elevato pensiero morale in cui il richiamo alla legge universale secondo natura, intrecciava accenti di socievolezza e di solidarietà fra tutti gli esseri ragionevoli; elaborava raffinate concezioni giuridiche, sviluppate proprio in età imperiale, con Labeone, Gaio, Ulpiano, Papiniano. La riflessione di questi teorici del diritto sul concetto di *aequitas* e sul rapporto tra *ius naturale* e *ius gentium* a proposito dell'istituzione della schiavitù, ci appare oggi particolarmente avanzata; come nota A. Schiavone, i giuristi romani “arrivarono a toccare la questione, carica di futuro, dell'eguaglianza universale del genere umano”¹¹.

11 A. SCHIAVONE, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino 2005, p. 391

3. L'utopia moderna

Il riemergere dell'idea cosmopolitica in età moderna appare immediatamente sollecitato dall'esplorazione e conquista dei nuovi mondi, dal contestuale straordinario ampliarsi delle conoscenze geografiche e antropologiche, ma anche dall'evoluzione di una sensibilità e di una coscienza etica, dalla maturazione dei concetti cruciali elaborati dalla riflessione giusnaturalistica, dall'attenzione per la pace, che dal '500 alla fine del '700 registra un crescendo di elaborazione teorica.

Proprio lungo l'età moderna, prende corpo una più articolata concezione utopico-cosmopolitica, ed emergono molti dei temi-guida intorno ai quali si porterà la riflessione successiva. Si vanno definendo i fattori costitutivi che già ne avevano delineato il carattere utopico, di progetto che raccoglie l'aspirazione umana all'unità del genere umano sotto il segno della giustizia, all'eguaglianza di tutti gli uomini, all'autonoma definizione delle condizioni di socialità-politicità, ma si palesano anche le ambiguità e le contraddizioni che accompagnano tutto il suo sviluppo storico. L'età moderna, che ha spinto lo sguardo oltre il presente, verso la descrizione del *luogo buono che ancora non c'è*, attraverso una ricca produzione letteraria di viaggi immaginari in società felici, di romanzi utopici, di progetti filosofici, vede manifestarsi movimenti popolari di portata più o meno vasta che impongono all'attenzione politica le questioni dell'eguaglianza e della libertà-autonomia; coltiva molte declinazioni della visione universalistica; la riflessione – ancora pionieristica – del rapporto fra particolarismo e universalismo; la visione di prospettive giuridiche più avanzate, come l'idea di un diritto delle genti capace di

soppiantare il mero *jus belli*.

Nel contesto storico moderno e nel relativo bacino di riflessione teorica possiamo riconoscere sia il consolidarsi dei contenuti fondamentali del cosmopolitismo come visione utopica, sia le sue distorsioni e mistificazioni. Parte imprescindibile del perimetro concettuale moderno è il peculiare tessuto assiologico proveniente dal contesto socio-storico e scientifico europeo, dal panorama delle nuove conoscenze, dalle attività dei movimenti popolari, dalle espressioni filosofiche e giuridiche che ne interpretano e ne sostengono le aspirazioni e le lotte. L'edificio etico dell'idea utopico-cosmopolitica si è andato costruendo gradualmente; i suoi materiali primari sono stati per un verso l'esperienza e la progettualità dei movimenti collettivi e per altro verso le idee, le riflessioni, le critiche presenti, ancorché sparse, nelle fonti narrative.

Alla sua base c'è l'apporto dei teorici del giusnaturalismo moderno, a partire da Grozio e Pufendorf; c'è il riconoscimento della *libertà* e dell'*eguaglianza* di tutti gli uomini come costitutivi della loro natura; la fiducia nelle capacità normative della comune ragione umana in ordine alla convivenza sociale; la scoperta della dignità, dell'autonomia e delle sue declinazioni morale e politica; la riflessione sull'idea di sovranità, sul primato del diritto, sulla forma dello stato, sul governo democratico; c'è poi la tensione universalistica che sostiene l'avanzata dei diritti, l'aspirazione al benessere, la riflessione sulla pace.

In parallelo, sul piano storico e su quello teorico, il laborioso emergere di questo tessuto di principi etico-politici genera lungo la modernità vere e proprie *strutture universalistiche*¹² di pensiero, le quali incrociano le questioni

12 L'universalismo cosmopolitico moderno si viene elaborando attraverso l'intreccio di molti fili e la convergenza di percorsi diversi che possiamo ricapitolare brevemente.

L'unità del *logos* come ragione e discorso, che traduce il carattere ontologico dell'universale umano. Dentro la *polis* tale unità trova il luogo elettivo in cui si dispiega sia una forma di riconoscimento, ancora ristretta, fra pochi, quelli fra loro uguali, sia la doppia valenza teorica e pratica – di principio unificante e di strumento di unificazione – del *logos* come linguaggio.

Il rilevante contributo teorico legato al riferimento alla *legge di natura*, che secondo l'espressione di Bourlamaqui, "Dio impone a tutti gli uomini, i quali con i lumi della propria ragione possono scoprirla e conoscerla", e agli sviluppi dell'idea di *eguaglianza naturale* e di *natura razionale comune* a tutti gli uomini, che il *diritto positivo* sancisce e tutela attraverso la società civile e gli istituti giuridici dello Stato. La regola fondamentale per la convivenza che esso introduce, che cioè ogni libertà personale debba confrontarsi con quella degli altri; che il diritto di ciascun soggetto è fin dall'inizio limitato dal diritto dell'altro; che ogni essere umano ha, in quanto tale, sia obblighi verso tutti gli altri esseri umani, sia doveri morali, che superano i vincoli di sangue, di vicinato, di amicizia.

La maturazione dell'idea di *tolleranza*, con la quale cresce la ricerca di uno spazio di libertà di espressione e di coscienza, di autonomia di pensiero, di esercizio del libero arbitrio, che finisce con l'invocare la *legittimazione della pluralità* e, per suo tramite, della *differenza*. Oltretutto la tolleranza, in tutti gli autori che ne discutono, non è in conflitto con l'idea di limite, non si tratta cioè di un atteggiamento morale *senza limiti*; questi sono stati anzi di volta in volta ben individuati e continuano a permanere anche per noi: di fronte a comportamenti che intaccano nel profondo la convivenza civile, a fatti che violano gravemente e i nostri fondamenti morali, non possiamo rimanere tolleranti.

La *circolazione del sapere* e la *rete dei rapporti commerciali* promossa dai grandi viaggi, dalla diffusione di attività e uso di prodotti e manufatti esotici; da tanti resoconti della vita e dei costumi di popoli lontani dei quali incuriosiscono le pratiche, le credenze, i riti, l'organizzazione sociale e familiare; dalle ricerche antropologiche sulla individuazione delle differenze e dotazioni peculiari di precise popolazioni. Pur muovendo da curiosità e da un generico interesse conoscitivo questa dilatazione del sapere invita ad approfondire e comparare, alimentando un interesse, presto divenuto scientifico; favorisce contatti trovandone motivazioni sempre nuove; prefigura aperture, ancora tutte da declinare sul piano teorico e nella prassi. È da questa tessitura di relazioni, che gradualmente modifica la percezione dell'altro e l'atteggiamento nei suoi confronti, che storicamente si alimenta l'apertura, il riconoscimento, la solidarietà. Ed è ancora per questa via che si può giungere a non escludere di poter apprendere dalle specifiche idee-valore che sono al centro della esperienza e della storia di altri popoli, dalle intuizioni che danno senso alla loro vita e al loro modo di intendere la moralità.

del particolarismo, della diversità, della differenza, senza riuscire quasi mai a comprenderne pienamente il valore; rispetto ad esse sono anzi evidenti forti e persistenti difficoltà di orientamento e una vera e propria incapacità di leggere la diversità; di cogliere il tragico consumarsi delle contraddizioni più violente e stabilire con esse un rapporto di distanza critica. Ancora per secoli, e fino al nostro tempo, imperialismo, conquista, schiavitù, espropriazione, oppressione, continuano a riproporsi e ripresentarsi ciclicamente sulla scena sociale e politica coperte di universalismo, nel mentre si affacciano e maturano alcuni dei contenuti etico-cosmopolitici più significativi.

Individuati i riferimenti concettuali, riconosciuti i principi pratici che trasformano l'idea cosmopolitica da incerto ideale di ragione in idea normativa, alla fine del percorso moderno, il cosmopolitismo può essere pensato, con Kant, come orizzonte prospettico, come un processo in costruzione affidato alla progettualità razionale e immaginativa umana, alla processualità della storia, al percorso di disciplinamento/moralizzazione e di umanizzazione.

4 . La civilizzazione attraverso la conquista

L'età moderna si apre dispiegando a vasto raggio una volontà imperialistica di appropriazione e di conquista che condiziona l'incontro fra gruppi umani diversi. La strategia di dominio messa in atto da alcuni stati dell'Europa, finanziatori delle imprese di esplorazione, si serve, come già tante volte in passato, degli stessi vettori che determinano la diffusione di una certa idea cosmopolitica. La commistione delle prassi e degli strumenti hanno costituito da sempre la base dell'ambiguità, che tende

a essere letta come contiguità, ignorando precise ed evidenti storture, discontinuità e opposte finalità. La pretesa degli imperialismi di ogni tempo di esportare fattori di civiltà, di progresso, di crescita spirituale ed economica, nasconde una realtà di spoliazione, di distruzione, la perdita di conoscenze stratificate e di civiltà millenarie, di antichi modi di vita, di sapienze e culture. Si consuma così una falsa sovrapposizione fra l'immagine ideale dell'idea cosmopolitica e la strategia fattuale del dominio che, mentre introduce sfruttamento, degradazione e omologazione negli spazi via via culturalmente ed economicamente svuotati, appronta l'architettura delle giustificazioni intellettuali, prima fra tutte quella della *missione civilizzatrice* che dal Vecchio mondo si dirige verso il Nuovo.

L'idea cosmopolitica moderna è infatti profondamente pervasa dalla rappresentazione di sé che la cultura europea ha sempre coltivato – retaggio sia delle forme di dominazione e asservimento/omologazione esercitate con gli imperialismi antichi (ma anche il modello democratico della *polis* greca è profondamente elitario ed escludente verso chi è esterno all'élite, chiuso e ostracizzante nei confronti dello straniero) e, pur con qualche distinguo, di quello romano, e di quelli dell'età moderna –. Tale rappresentazione si è condensata nella inquietante vocazione a pensare "l'altro", colui che si trova al limite dei propri confini, all'esterno del proprio circuito culturale e territoriale, come "barbaro": definizione che fin dall'inizio ne faceva un estraneo alla lingua, alla "civitas", perciò alla "civilitas" e dunque anche all'"humanitas" espressa dalle frazioni della cultura europea.

Al dispiegarsi di questa rappresentazione

l'universalismo cristiano – che pure conteneva nel messaggio di eguaglianza e fraternità il fondamentale nucleo morale del cosmopolitismo con la sua idea di salvezza (allargata dal popolo eletto a tutte le genti e le creature umane) e con la sua tensione al proselitismo, in vista della *respublica cristiana* – ha partecipato e offerto elementi peculiari. L' "altro", non solo è lungamente guardato con sospetto per la sua diversità, ma si pensa che sia necessario condurlo alla verità e alla civiltà, e, quando oppone resistenza, che vada assoggettato con la forza; tutto questo per il suo bene. Il riconoscimento dell'alterità e del suo legittimo diritto ad esistere con la sua cultura, le sue pratiche, la sua sapienza, è una *frontiera della moralità* dalla quale la modernità è ancora distante, di cui non ha consapevolezza sul piano storico e pratico, nonostante che sul piano teorico non manchino approfondimenti, particolarmente in Rousseau e in Hegel. Ci sarà bisogno ancora di una lunga gestazione prima che nella coscienza etica contemporanea si produca uno spazio di affermazione per il *riconoscimento della diversità dell'altro* e per il suo diritto alla *differenza*; e prima che questo spazio sia inquadrato come completamento/compimento dell'etica dell'eguaglianza. D'altra parte, anche nella modernità avanzata, il tormentato e difficilissimo percorso storico del principio di eguaglianza e la sua penetrazione sul terreno formale, non corrispondono ancora alla sua affermazione sostanziale, nonostante la presenza in molte dichiarazioni ufficiali. La sua proclamazione ha lasciato sussistere ancora molte lacune, ha proiettato coni d'ombra troppo ampi, primo fra tutti quello che ha avvolto per secoli, e ancora avvolge in tanti luoghi della Terra, la metà femminile dell'umanità.

Ma vediamo come sorge e si sviluppa, in seguito alla vicenda complessa e violenta della conquista spagnola delle Americhe, uno dei dibattiti di più alto livello teologico,

morale e giuridico nel quale si confrontano l'ideologia della conquista e la necessità della guerra come suo imprescindibile strumento, con l'idea di portare oltre i propri confini una civiltà e una religione a popolazioni che si conoscono poco, ma la cui sola esistenza, una volta scoperta, ha scosso i paradigmi culturali e messo in dubbio i riferimenti antropologici consolidati.

L'esistenza di popolazioni indigene ha posto inediti interrogativi su chi sono i nativi, i selvaggi, gli "indios"; su come vanno considerati e trattati: avranno l'anima? saranno uomini? Sono interrogativi densi di ricadute religiose, giuridico-politiche, economiche; le risposte ad essi, forniranno gli argomenti teorici e le giustificazioni costanti sia delle politiche di intervento, espansione e colonizzazione, sia di cristianizzazione. Uno spaccato esemplare del tenore della discussione è offerto dalla disputa sugli indiani d'America intercorsa fra Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda a metà del 1500. Secondo la lezione del teologo Sepúlveda, gli indios sono "servi per natura" e l'uso della forza da parte dell'Impero spagnolo, nei confronti dei nativi, deve considerarsi ammissibile, perché esso contribuisce a garantire il diritto di imporre la civilizzazione in regioni lontane, abitate da popolazioni che vivono allo stato primitivo e che ignorano ciò che occorre alla loro propria salute e salvezza. Gli autorevoli interventi di giuristi, teologi e anche del papa Paolo III – la cui bolla *Sublimis Deus* del 1537 sanciva lo statuto antropologico dei nativi, definiti esseri umani in grado di convertirsi e di ricevere i sacramenti – avvanzeranno le fondamentali argomentazioni teoriche a sostegno delle motivazioni politiche, sia sul versante della giustificazione dell'impresa colonizzatrice e dell'uso di mezzi violenti e crudeli, sia sul versante opposto, della critica. Ma in essi si può anche riconoscere la presenza

I temi-guida e lo sviluppo dell'utopia cosmopolitica: antichità ed età moderna

distorta dell'idea di *civilizzazione* o di *legge di natura*.

Il domenicano Las Casas, giudicava duramente le pratiche di conquista, usando toni alti contro la sete dell'oro, movente che nessuna professione di fede cristiana riusciva a occultare, e contro gli eccidi delle popolazioni native; infine, segnalava le contraddizioni con l'universalismo della religione e con lo stesso umanesimo della nascente modernità, esprimendosi con un fervore umanitario di ispirazione evangelica, poco condizionato da esigenze diplomatiche. Sepúlveda, il suo interlocutore, teologo della corte di Carlo V e precettore del giovane Filippo II, interveniva portando soccorso dottrinale alle pratiche politico-militari. Alle sue argomentazioni, i pubblicisti spagnoli della Seconda Scolastica avevano già frapposto la loro ricerca morale e giuridica, e la conseguente denuncia degli errori di cui la teoria della *guerra giusta*, in nome del *diritto di natura* e del sostegno delle Sacre Scritture, si faceva portatrice. Francisco de Vitoria aveva discusso il concetto medievale di *dominium* (la padronanza di sé che dà potere a ogni soggetto in quanto essere fatto a immagine di Dio e dotato di ragione) e, facendo riferimento non più all'apporto del concetto di grazia bensì rinviando a quello di natura, affermava che gli indios erano esseri pienamente umani; avevano infatti costruito città e ordinamenti socio-politici, dimostrando il possesso di facoltà razionali (*Relectio de Indis*, 1539). Tuttavia, pur uomini, essi – secondo de Vitoria – offrivano l'evidenza di una razionalità debole e di una diminuita capacità di autogoverno: dai loro comportamenti apparivano “insensati et hebetes”, sprovveduti e ingenui come “infantes”, rozzi come contadini e selvatici, simili ad animali. Per questi caratteri, che stabilivano analogie con le diminuite capacità dei minori e dei selvaggi, sembrava opportuno che fossero governati dalla corona spagnola.

Oltre a de Vitoria, altri giuristi della Scuola di Salamanca – Covarrubias, De Soto, Bañez – si interrogano sulle trasformazioni dottrinali conseguenti alla scoperta di mondi e di popolazioni nuove, e aprono il capitolo del *diritto delle genti*. Attraverso la ricostruzione e l'interpretazione del concetto di *totus orbis* come inseparabile dalla *naturalis societas et communicatio*, e come fondamento dell'unità di tutti i popoli (*De Indis* e *De jure belli*) de Vitoria, prevedeva la possibilità che un umanesimo supportato dall'universalismo potesse produrre accordo fra i popoli e pace: la *communitas orbis* governata dallo *jus inter omnes gentes*, sarà un'autentica *respublica generis humani*, le cui pietre miliari egli individua nello *jus communicationis* e nello *jus peregrinandi*. A quest'ultimo, in nome della “comunità naturale”, si legava l'opzione di de Vitoria per la libertà di insediamento; la quale, però, portava argomenti alla libertà degli spagnoli di stabilirsi nei territori oltre oceano.

Questi pensatori, va detto, riflettono sulle norme e scrivono di regole giuridiche a partire da una coscienza morale tormentata (i resoconti del trattamento riservato dagli spagnoli alle popolazioni del Perù gli facevano «gelare il sangue», riferisce de Vitoria in una lettera del 1534) e animata da spirito ecumenico; hanno a cuore l'evangelizzazione cristiana del Nuovo mondo, ma sono anche consapevoli che essa non esclude la conquista, perciò non bandiscono mai del tutto la spada (ad esempio contro popoli *barbari*, come i Mori e gli Ebrei), almeno quanto hanno a cuore l'idea di introdurre regole per la pace. L'elaborazione di uno *jus gentium* non radicato nello *jus naturae*, bensì fondato sul principio metafisico dell'amore universale, che esige l'unità del genere umano, troverà con Francisco Suarez (*De legibus*) un più deciso slancio teorico verso

regole giuridiche per “dirigere e ordinare” i rapporti fra le nazioni su basi di “solidarietà” e di “concordia”¹³.

Sono riflessioni che diverranno via via più sistematiche con il grande filone del giusnaturalismo moderno e provocheranno una erosione progressiva dello *jus gladii* avviando una più diffusa attenzione politica e utopica alla pace.

5. La pace

Esempi di questa attenzione li troviamo nel pacifismo dell'*Utopia* (1516) di Thomas More che, ispirandosi ad Agostino, contempla la possibilità della guerra giusta; e in quello più radicale, fondato sul cristianesimo delle origini, di Erasmo da Rotterdam (*Querela Pacis*, 1517). Anche Campanella, nella *Città del Sole* (scritta nel 1602 e pubblicata in Germania nel '23) mantiene l'impostazione di un pacifismo e di un ecumenismo cristiani, che si distendono entro una ideale città di fraternità, di armonia, di pace, sorretta dallo spirito messianico che anima l'autore. In queste opere utopiche scorre a un tempo un'intenzione politica assai determinata: la critica sociale e politica che esprime quella intenzione – un archetipo costante del paradigma utopico – diventa veicolo di un modello diverso di società e di governo; veicolo di un'alternativa politica: in Campanella alternativa all'ideologia imperialista, dominatrice, oppressiva, che come tale non può fare a meno della guerra.

13 Sulle numerose implicazioni di questo dibattito e sulle sue ricadute sia sulla formazione dell'idea di diritti naturali, sia dell'universalismo moderno: V. ABRIL CASTELLÓ, *Vitoria-Las Casas, confrontación y proyección*, in C. SORIA (ed.), *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*, Milano 1988; B. CLAVERO, *Derecho indigena y cultura constitucional en America*, Ed. Siglo XXI, Madrid 1994; B. TERNEY, *L'idea dei diritti naturali*, tr. it., il Mulino, Bologna 2002; I. WALLERSTEIN, *La retorica del potere*, tr. it, Fazi, Roma 2007.

Con *Le Nouveau Cynée*, Éméric Crucé risponde ai rinnovati conflitti religiosi del suo tempo proponendo un compiuto disegno orientato, non in generale a “una nuova società”, bensì a convincere tutti i sovrani della Terra delle opportunità offerte dalla pace. Argomenta che stabilire e mantenere una condizione di ordine, di governo giusto, e di pace (cui contribuisce la capacità di deterrenza degli arsenali militari) interna e *internazionale, universale e permanente*, genera “stabilità”, “consolida” il ruolo della monarchia e ancor più dello Stato sul piano sociale ed economico; infine, “produce” una “condizione di felicità e prosperità materiale”, come esito della liberalizzazione dei commerci e della promozione delle attività produttive socialmente utili. Lo scritto di Crucé istituisce un nesso già ben articolato, fra utopie sociali e politiche e condizione di pace, destinato ad ampliarsi. In particolare sul terreno filosofico, politico e giuridico, a partire da W. Penn, I. C. de Saint-Pierre, G. Bentham. Ma l’aspirazione alla pace non lascia insensibili neppure i fondatori della razionalità e della scienza politica moderna da Descartes (*La naissance de la paix*, balletto in versi rappresentato nel 1649 alla corte svedese per festeggiare la fine della guerra dei trent’anni e il ventitreesimo compleanno della regina) a F. Bacon, J. Harrington, Leibniz, Wolf, fino a Rousseau e Kant.

La riflessione dei pensatori pacifisti moderni¹⁴

14 I più significativi, oltre ad Erasmo da Rotterdam e Éméric Crucé, sono: C. CHAPPUZEAU, *De la justice et de la paix, de l'injustice et de la guerre; les misères et fins luctueuse des guerres civiles et étrangères; et qu'il n'y a rien au monde de si désirable que la paix* (1622); J. BELLERS, *Some Reasons for an European State* (1710); W. PENN, *An Essay Towards the Present and Future Peace of Europe by Establishment of an European Diet, Parliament or Estates* (1693); C. IRENÉE CASTEL DE SAINT-PIERRE, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713-17) con cui interloquirono G.W. Leibniz con una *Lettre all'abbé de Saint-Pierre*, che accompagna le *Observations sur le projet d'une paix perpétuelle de M. l'Abbé de Saint-Pierre* (1715), J.J. Rousseau, che prepara – presumibilmente nel 1758 – sia un *Extrait* del *Projet* di Saint-Pierre cui affianca un *Jugement*, sia un

è sollecitata in via preliminare dalle guerre di religione variamente motivate – per ristabilire il culto precedente alla riforma, per ottenere pari diritti di culto, per la restituzione dei beni confiscati – rispetto alle quali invoca, con argomenti fondamentali, la tolleranza. E di seguito è sollecitata dalla spinta *espansionistica*, necessariamente sostenuta dalla *guerra*, che connota le politiche degli stati indipendenti e degli imperi, cui si va affiancando la costruzione del nuovo senso dell'*appartenenza a una comunità*, con i suoi costumi e tradizioni, a un'entità giuridico-politica, a una *Patria*, che nella modernità avanzata, e più spesso dopo la Rivoluzione francese, sarà lo Stato nazionale. Il principale e più robusto fattore problematico che fronteggia e minaccia sia l'idea di pace, sia l'idea cosmopolitica, è certamente la pratica ricorrente della guerra, che da sempre ha caratterizzato le relazioni fra gli stati: guerre frequenti, di lunga durata, dispendiose, che impedivano la stabilità politica, minavano la sicurezza, rendevano precario qualsivoglia avanzamento sociale, contrastavano ogni pur minima continuità di progresso produttivo ed economico-commerciale. Ma si va formando anche la dinamica ideologica della separatezza delle appartenenze nazionalistiche, in antitesi all'universalismo del *sentirsi in unità con tutto il genere umano*, co-abitanti, come dirà Kant, del luogo unitario e concluso che è la Terra, cittadini del mondo.

L'esigenza etico-politica della pace e l'interesse per

Extrait della Polysynodie con il relativo Jugement, e D'Alembert con l'Éloge de l'abbé de Saint-Pierre (1779). A fine Settecento riprende una nuova fioritura di progetti di pace più marcatamente politico-giuridici, non a caso con il giurista radicale inglese J. BENTHAM, A Plan for an Universal and Perpetua Peace, e Of War, Considered in respect of its Cause and Consequences (1786-89); J. MADISON, An universal peace (1792); I. Kant, Zum ewigen Frieden (1795); C.-H. DE SAINT-SIMON, A. TIERRY, De la réorganisation de la société européenne (1814); W. LADD, An Essay on a Congress of Nations (1840); W. JAY, War and Peace (1842); e altri che avranno minore diffusione e risonanza ma non per questo dimostreranno minore capacità di riflessione.

un suo nuovo approfondimento teorico si manifesta e si diffonde sulla base di queste motivazioni; produce progetti con un impianto argomentativo più ricco e denso di finalità. Ancora quell'esigenza costituisce la premessa per coltivare gli accenti peculiari che l'idea della pace acquista nel contesto europeo, per declinarla insieme all'istanza cosmopolitica; come anche per la prospettiva teorica che conosciamo come pacifismo giuridico. Questo impegno intellettuale di grande valenza utopica non solo espone gli autori dei progetti di pace all'ironia e all'irrisione, non risparmia loro l'etichetta di visionari, di sognatori di realtà impossibili e irrealizzabili, gettando su di essi più di un'ombra di irrilevanza e discredito.

Invece, oggi ci interessano ancora sia i punti di partenza della loro riflessione sia i contenuti elaborati: la condanna della guerra fra gli Stati e le molteplici ragioni con cui è motivata; le eccezioni che sono previste e che si indeboliscono o appaiono insostenibili via via che la coscienza etica amplia i propri confini; l'analisi accurata e ampia delle cause della guerra; l'idea, all'inizio generica ma nel tempo divenuta un'idea cardine, che lega inseparabilmente la pace con la salvaguardia dei valori di libertà e di giustizia. C'è poi un'originale attenzione all'individuazione dei mezzi per accrescere – attraverso il risanamento economico, la produttività del suolo, il miglioramento dei collegamenti marittimi, fluviali e terrestri, gli scambi e l'intensità dei commerci – ogni possibile attività di pubblico beneficio, insieme al benessere e alla ricchezza. Risalta infine la ricerca delle *utilità*, dei molteplici *vantaggi* di natura sociale, oltre che economica e commerciale, delle molte ricadute di una durevole condizione di pace – in termini di sicurezza, di stabilità politica, di crescita anche culturale – per i sudditi e gli Stati.

Una preoccupazione, certo pervasa anche di utilitarismo – da Crucé a Saint-Pierre, da Bentham a Kant, pur con peso diverso – lega la fioritura utopica di progetti di pace alla libertà di movimento, alla possibilità di una comunicazione che travalichi i confini nazionali, senza interferenze religiose o impedimenti linguistici; alla libertà dei «commerci», alla loro sicurezza (dalle incursioni di «selvaggi», «predoni» e «pirati» dice Crucé), al conseguente «pubblico vantaggio». La tutela della libertà commerciale, una risorsa economica primaria su cui l'Europa investiva sempre di più e della quale i pensatori pacifisti intuivano il potenziale enorme e irrinunciabile, poteva venire soltanto da “azioni concordate” e finalizzate, messe in atto da sovrani e potentati europei in pace fra loro. Come nota Saint-Pierre, solo “relazioni internazionali pacifiche” e “azioni convergenti” avrebbero potuto favorire sia lo sviluppo interno degli stati, sia quello delle loro relazioni commerciali.

Il grande fine della ricerca filosofica pacifista diventa così l'indicazione progettuale dei mezzi, l'esplorazione teorica delle condizioni necessarie per rendere *possibile* la pace. Il profilo che tale ricerca verrà assumendo è di grande interesse per la ricchezza di intuizioni e di argomentazioni, per la lungimirante capacità di superare i pregiudizi del tempo, per gli istituti e le forme organizzative individuate, per le ragioni che sono portate a sostenerne la validità. Esiti ed efficacia delle indicazioni sono diversi, proprio come la loro capacità di rimanere valide nel tempo. Per alcuni (Crucé, Saint-Pierre, Ladd, Jay), il mezzo principe per giungere alla pace è un'autorità sovranazionale nella forma di *Unione*, di *Alleanza*, dei sovrani governanti i singoli stati, cui delegare le decisioni intorno all'uso della forza. Una soluzione che punta sulla partecipazione volontaria dei sovrani e sulla condivisione

della premessa di non mettere in discussione lo *status quo*, quindi sulla “rinunzia” alle controversie territoriali, politico-dinastiche e commerciali, presenti e future; sull’impegno a non ricorrere “alla via delle armi” all’interno dell’Unione, bensì “alla conciliazione tramite la mediazione degli altri grandi alleati”, secondo le parole di Saint-Pierre. Nel caso di comportamenti contrari di uno dei membri, come “negoziare trattati contrari”, “fare preparativi di guerra”, il suo *Projet* prevede che “l’alleanza si armerà e agirà contro di lui in modo offensivo”. Ladd e Jay, in pieno Ottocento, propendono piuttosto per limitare il ruolo dell’Unione a una funzione di indirizzo e di censura. Non ritengono di conferirle poteri interventisti e coercitivi, ma ne auspicano il sostegno, sulla scia delle indicazioni kantiane, da parte di una vigilante opinione pubblica.

Altri pensatori – Bellers, Bentham, Kant, Saint-Simon – elaborano una *strategia federalista* di approssimazione alla pace, facendo tesoro sia del dibattito critico sviluppatosi intorno al *Projet* di Saint-Pierre che, ricordiamo, lo impegnò con la stesura di varianti e ampliamenti per gran parte del secolo XVIII, e della sua stessa vita. Questo lavoro pluridecennale condotto con “zelo missionario” nonostante l’evidenza dell’insuccesso, come notò Rousseau, se gli guadagnò l’attributo di “sognatore sublime”, fu però discusso da alcuni dei maggiori intellettuali del tempo e attrasse anche l’attenzione dei politici, che chiamarono l’autore a partecipare ai negoziati per il Trattato di Utrecht. L’idea federalista, che trovava intanto importanti applicazioni istituzionali nella politica di fine Settecento, questi pensatori la coltivano coniugandola con una grande attenzione alle condizioni sociali e normative all’interno degli stati. Si apre un innovativo e fecondo capitolo nella ricerca filosofica delle modalità e degli

strumenti per giungere alla pace: quello dell'interazione fra l'organizzazione istituzionale interna degli stati e la promozione e tutela di politiche di pace. Un capitolo che riprende, per interpretarlo sul terreno dell'etica pubblica, il rapporto fra *giustizia* e *pace*. Non più un riferimento a categorie generiche per gli stati, ma l'indicazione di precondizioni: la Costituzione come patto condiviso che istituisce lo stato, la tutela di libertà-autonomia e di eguaglianza-giustizia per i cittadini dello stato, infine, la *Federazione internazionale*, sede in cui stati sovrani possano discutere e risolvere le loro controversie.

Fin qui, se si esclude il respiro planetario del progetto di Crucé, l'utopia pacifista si concentra sostanzialmente sul perimetro europeo. Il salto di qualità, da una visione circoscritta al contesto europeo a un allargamento planetario della sua dimensione, avviene negli anni finali del Settecento con l'apertura prospettica del kantiano *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, del 1795.

Rispetto ai precedenti, questo progetto introduce due fattori di notevole rilievo teorico: una *inedita portata cosmopolitica* e una tensione costruttiva che agisce sia sul terreno morale sia sul terreno politico. Si può dire che il progetto kantiano conduca a maturazione l'eredità pacifista e illuministico/cosmopolitica, che scorre nella cultura europea e la alimenta; quell'eredità trova sintesi nell'idea di diffondere e rendere operanti in Europa il riconoscimento dei diritti individuati dalla *Dichiarazione d'Indipendenza* delle colonie americane, dalla *Dichiarazione dei diritti* dell'89 e dalle successive *Costituzioni*.

Pur senza entrare nei dettagli della ricca articolazione del progetto kantiano, possiamo però coglierne già il *fulcro* in pochi assunti qualificanti: il principio del diritto, per regolare in modo civile e pacifico tanto la convivenza

sociale entro lo stato quanto le relazioni fra gli stati; la costituzione interna, per declinare l'eguaglianza fra gli uomini e la giustizia; la Federazione, per riunificare i rapporti fra stati; l'ospitalità universale, per aprire a una circolazione, non colonialistica, delle persone e delle merci. Possiamo indicarne anche *l'originale impostazione utopica* da cui l'idea di pace emerge come idea regolativa, orizzonte morale, come un dovere da perseguire. Un compito, pur arduo ed elevato, affidato alla crescita del grado di disciplinamento e di moralità degli uomini.

6. La lingua universale

Un'altra questione che nella modernità assume rilievo cosmopolitico è l'attenzione alla lingua, già molto alta fin dal Duecento con Dante e Lullo, che nel '600 si carica di istanze utopiche, delle aspirazioni umane a una comunicazione senza incomprensioni, mediazioni, barriere. L'età moderna ne esalta infatti le potenzialità di vettore di una relazionalità trasversale e universale, capace di istituire una comunicazione efficace con le popolazioni dei "nuovi" territori, di sostenere l'interesse per i commerci. Più avanti l'attenzione si indirizzerà a declinare il linguaggio della ragione e della comunicazione verso una prospettiva universalistica, in grado di accomunare le *élites* europee, in antitesi alle tendenze nazionalistiche e alla propensione alla chiusura linguistica, culturale, scientifica. A un tempo, si indirizzerà anche alla ricerca di un metodo cognitivo, di una modalità naturale o artificiale per giungere a una lingua comune. In ciascuno di questi due casi è presente una tensione cosmopolitica più o meno ampia e un obiettivo più o meno esplicito di unificazione dell'umanità su basi razionali e comunicative, che

rimane presente anche quando cambiano le motivazioni, la sensibilità e gli interessi materiali. In questa direzione si esprime Diderot: “Un idioma comune sarebbe l’unico mezzo atto a stabilire una corrispondenza fra tutte le parti del genere umano e a legarlo in un fronte comune [...]. Supponendo un tale idioma fissato e accolto, le nozioni diventerebbero subito stabili; si annullerebbe la distanza dei tempi; i luoghi lontani coinciderebbero; tra tutti i punti abitati dello spazio e della durata si creerebbe una rete di relazioni; tutti gli esseri viventi e pensanti comunicherebbero tra loro”¹⁵.

La ricerca di un *linguaggio universale* è portata avanti lungo il Seicento da studiosi mossi da interessi simili e provenienti da contesti culturali abbastanza omogenei. Joachim Becher (*Character pro notitia linguarum universali*, 1661) e George Dalgarno (*Ars signorum*, 1661) preparano, ad esempio, complesse tavole di corrispondenze terminologiche; come fa anche John Wilkins, il cui *Essay toward a Real Character and a Philosophical Language* del 1668, è un’articolata e originale ricerca della lingua *perfetta*, ottenuta attraverso la riduzione delle differenze, considerate contingenti e inessenziali, e attraverso il rinvio a blocchi di immagini mentali universalmente diffuse¹⁶. Nella medesima direzione Leibniz conduce una ricerca epistemologicamente pionieristica, che ha alle spalle i progetti enciclopedici del Seicento (l’Accademia di Herborn, la scuola di Alsted, Comenio), ma si spinge verso territori nuovi, proponendosi ambiziosamente di andare oltre il mero obiettivo di far ordine. I tentativi di fornire una sorta di atlante delle scienze, di sistematizzare tutto il sapere, di veicolare in modo univoco le scoperte della scienza, di unificare le tassonomie scientifiche,

15 Si veda l’articolo *Éncyclopédie*, in D’ALEMBERT-DIDEROT, *La filosofia dell’Éncyclopédie*, a c. di P. Casini, Laterza, Bari 1966, p.199.

16 Per le questioni della lingua perfetta si veda U. ECO, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 1993.

incrociano lo specifico interesse leibniziano per l'elaborazione di un metodo, di una logica, da fondare su due procedimenti: la *characteristica*, e l'*ars combinatoria*. Leibniz pensa, per un verso, a un "tipo di scrittura" capace di ricondurre le nozioni a una sorta di "alfabeto dei pensieri umani". Qui "tutte le conclusioni che derivano razionalmente dalle nozioni date possono essere scoperte per mezzo di una specie di calcolo, allo stesso modo in cui si risolvono i problemi aritmetici o geometrici". Per altro verso egli pensa a un'*arte*, che accogliendo gli sviluppi della logica naturale di Raimondo Lullo, senza escludere il sapere cabalistico e magico, punta – andando oltre il tentativo di Athanasius Kircher – a una matematizzazione radicale della logica e del linguaggio¹⁷. I due procedimenti così individuati, quello sintetico della combinatoria e quello analitico della matematica, costituiscono il paradigma del metodo logico; in esso sono racchiusi il momento dimostrativo e quello inventivo: l'analisi che conduce alle verità semplici e la sintesi che porta invece alle verità complesse. Si tratta di un interessante tentativo teorico (alla cui adeguata comprensione si è giunti soltanto molto più tardi) di produrre una *lingua comune per l'umanità intera*; un obiettivo che non ha mai cessato di esercitare il suo fascino; che, anzi, è apparso nel tempo corrispondente alle esigenze sempre più complesse che si andavano affacciando, come la logica simbolica e il linguaggio dei calcolatori. Seppure ricorrenti, tentativi di produrre lingue artificiali, finalizzate a favorire la comunicazione e le relazioni umane sul piano planetario, a ridurre, fino ad eliminare, una delle più grandi fonti di incomprensione, non hanno portato novità risolutive, soprattutto hanno prodotto molti tentativi fallimentari,

17 *De scientia universalis seu calculo philosophico*, tr. it. in *Scritti di logica*, a c. di F. Barone, il Mulino, Bologna 1968, pp. 234-235.

se, come comunemente si pensa e come dice anche U. Eco, “successo o fallimento sono sanciti dall’adozione o dalla diffusione”. Tuttavia, ogni tentativo, ogni progetto, ha generato nuovo interesse e ha aperto prospettive non previste, strade inedite al pensiero filosofico e scientifico; ha favorito il formarsi di una nuova sensibilità, derivante da una più adeguata conoscenza del ruolo, della funzione cognitiva, rappresentativa e simbolica della lingua, come delle dinamiche culturali che essa interpreta.

Su queste basi, coltivate dalle ricerche linguistico-antropologiche, è poi cresciuta, a margine della funzione della lingua come strumento di comunicazione, la valorizzazione della pluralità delle lingue, come patrimonio identitario, come fonte originaria che ha generato la produzione dei paradigmi cognitivi e delle *Weltanschauungen*, come scrigno che contiene la stratificazione delle peculiarità culturali di ciascun gruppo umano. In reazione ai processi globalizzanti e omologanti, le lingue locali sono considerate sempre di più un patrimonio di differenze da tutelare e mantenere vivo, anche dov’è minoritario.

L’antica esigenza di una lingua universale, comune, tuttavia, non svanisce, né è stata abbandonata; torna anzi d’attualità ogni volta che si radunano grandi assise e si formano comunità finalizzate a obiettivi comuni nelle quali il principale vettore d’intesa è il linguaggio, l’argomentazione, la condivisione di contenuti espressi linguisticamente. La riprende Ludwik L. Zamenhof in pieno Ottocento, allo scopo di favorire l’intesa attraverso la comprensione di contenuti linguistici, e ne fa la base della sua ricerca-invenzione: l’*Esperanto*. A una neolingua artificiale, semplice, di facile apprendimento, l’autore si applica, a partire dalla sua prima motivazione, cioè la possibilità di risolvere problemi reali all’interno di una

comunità plurilinguistica; quelli che impedivano una comunicazione adeguata nella sua stessa città natale, Bialystock, nell'impero russo (Lituania), dove comunità etnico-linguistiche diverse (russi, polacchi, tedeschi, ebrei) parlavano e facevano riferimento ufficiale a quattro lingue, generando malintesi di ogni tipo, divisioni e relazioni conflittuali.

Ma le premesse teoriche di Zamenhof e dell'esperanto vanno ben oltre. A fronte delle differenze linguistiche, spesso imputate di generare incomprensione, di ostacolare il dialogo e con esso la comunicazione e le corrette relazioni, di essere responsabili, a molti livelli, di divisione, conflitto, violenza, uno strumento come la neolingua esperantista si propone con grande cautela e rispetto come *lingua neutra* adeguata alle relazioni internazionali, sia per il suo orientamento a non prevaricare, piuttosto a proteggere, gli idiomi "minori", altrimenti condannati all'estinzione dalla forza delle lingue delle nazioni più forti; ma anche per la sua propensione a favorire rapporti umani pacifici¹⁸.

Critiche diverse sono state rivolte a questo tentativo di dare forma all'idea utopica di una lingua universale; riguardano il suo sostanziale originarsi da lingue europee più il giapponese, ma riguardano anche il suo contrario, cioè la distanza da ciascuna di queste. In realtà, il ricorrente ripresentarsi – come in seno al Parlamento europeo, dove le lingue ufficiali sono oggi 27, lo stesso numero degli stati membri – della esigenza di ridurre drasticamente il ricorso sempre più

18 R. DOBRZYŃSKI, *Via Zamenhof, creatore dell'Esperanto. Conversazione con Louis Christophe Zaleski-Zamenhof*, La Giuntina, Firenze 2009; G. FORMIZZI, *Le radici culturali dell'esperanto. La pedagogia di Giovanni Amos Comento*, Gabrielli, Verona 2006; C. MINNAJA, *L'esperanto in Italia. Alla ricerca della democrazia linguistica*, Il Poligrafo, Padova 2007; I. BIGNARDI, *Le piccole utopie*, Feltrinelli 2003; U. ECO, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, cit.

esteso a traduzioni e a giri di traduzione, fa avvertire l'urgenza di una soluzione che si offra a tutti e non limiti i diritti di alcuno; che però sembra lontanissima dall'adempiersi.

In una direzione che non solo rinvia all'idea di una lingua comune, ma presenta – possiamo dire – analogie motivazionali con essa, attraverso la ricerca sulla genesi del linguaggio, si è sviluppata negli ultimi decenni la teoria linguistica di N. Chomsky¹⁹. Si tratta di studi teorici su di una grammatica universale che offrono aperture di grande interesse su terreni diversi, da quello filosofico a quello psicologico, e delle teorie evoluzionistiche fino alla neurologia e alla scienza dell'informazione. Spingendosi oltre la concezione tradizionale della linguistica, il cui fulcro è lo studio delle peculiarità dei linguaggi parlati, essa ruota intorno all'idea che esistano strutture innate del linguaggio naturale, che sono elemento distintivo dell'uomo come essere di specie; e al concetto che una lingua può essere appresa se segue regole generali (non del tutto chiarite) che siano assimilabili dal cervello umano. Ne deriva che, se una lingua artificiale non riuscisse a mantenere la propria struttura in quest'alveo, il cervello dell'uomo non riuscirebbe ad apprendere.

Mentre continua il lavoro teorico, il bisogno di una lingua comune sembra intanto surrogato in molti modi: con l'uso prevalente di un singolo idioma in molti contesti relazionali – un tempo il francese, oggi l'inglese –; e con l'aiuto della tecnologia. L'uso della lingua inglese e dell'anglo-americano – a seguito della sua grande diffusione con il *British Empire* e con gli Stati Uniti, potenza economica e politica di portata mondiale – come

19 N. CHOMSKY, *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, Harper & Row, New York 1966; tr.it. *Linguistica cartesiana. Un capitolo di storia del pensiero linguistico*, in *Saggi linguistici*, 3. *Filosofia del linguaggio: ricerche teoriche e storiche*, Boringhieri, Torino, 1969.

lingua globalizzata, per la diplomazia, il commercio, la finanza, la pubblicità, il web, la *rock music*, ha comportato in realtà conseguenze ambivalenti. Essere divenuta la lingua *di tutti*, delle nuove forme della comunicazione e dei trasporti, che – come dice Thomas Friedman – annullando le distanze culturali e geografiche, ha reso la Terra piatta e non più rotonda, ne ha profondamente compromesso l'uso, ne ha fatto sorgere un simulacro, un fantasma, un simbionte, nel senso di un corpo linguistico che vive insieme all'inglese dei classici, di Shakespeare, di Shelley di lord Byron o di Virginia Woolf. Si tratta di una lingua semplificata, utile per il *marketing*, per una comunicazione essenziale ma superficiale, poco articolata, povera di contenuti. Proprio la dittatura della semplificazione ha poi generato uno strumento ibrido – il *globish* –, messo a punto da un tecnico informatico della IBM, J.-P. Nerrière, che pur facilitando gli scambi di alcune informazioni, non può mai essere considerato un'alternativa alla Babele delle lingue. Ed è quasi naturale che nel Regno Unito si avverta l'esigenza di correre ai ripari a difesa della lingua forbita e colta, oxoniense, minacciata dai molti *slang* creati anche dal multiculturalismo.

La domanda che invece continua a rimanere sullo sfondo riguarda, per un verso, la *possibilità* stessa di pensare che la popolazione planetaria, dopo la dispersione e la confusione delle lingue raccontata dal mito e consolidata in diversità, possa essere ricondotta – quasi compiendo un cammino inverso – a una nuova unità linguistica; per altro verso, riguarda l'*auspicabilità* di tale processo di riconduzione della Babele delle lingue ad unità. I fenomeni di fronte ai quali ci troviamo sono infatti di segno opposto: di rivendicazione culturale, dove la lingua, come luogo in cui si stratifica la differenza fra le culture, è considerata un fattore

identitario fondamentale e imprescindibile. La sua tutela è rivendicata non soltanto nel caso di stati multilinguistici – India, Spagna, Belgio, Svizzera –, ma anche quando si tratta di una minoranza etnico-linguistica all'interno di stati con una sola lingua nazionale (dove esiste regolarmente una pluralità vernacolare). Il multiculturalismo sostiene proprio il principio, complesso almeno quanto controverso, che anche all'interno dello stato nazionale, in presenza di comunità eterogenee, sia necessario dare dignità anche a lingue diverse da quella nazionale, come inseparabile corollario della dignità richiesta dalla molteplicità delle culture. D'altra parte, assistiamo a fenomeni di globalizzazione delle comunicazioni e degli scambi, delle produzioni, dei consumi, dell'uso di strumenti, che invocano una lingua comune e tendono, in sua assenza, ad adottare, al di là dei confini delle lingue nazionali e in modo transculturale, lemmi, parole, simboli altrui, impossessandosene e trasformandoli.

7. Il «cittadino del mondo» nel Settecento

La definizione di “cittadino del mondo” non possiede nel Settecento un significato univoco, allude bensì a cose diverse e anche contrastanti: vi corrispondono connotazioni privative, di “colui che non ha dimora fissa, ovvero non è straniero in nessun luogo” ma, anche per questo, non è un buon cittadino (la voce *Cosmopolite* redatta da de Jaucourt per l'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert), o di “colui che non ha patria” (come riporta la stessa voce *Cosmopolite* del *Dictionnaire de l'Académie*, 1762); ma vi corrispondono anche affermazioni classiste e ideologiche. D'altra parte va osservata qui la portata meramente locale del lemma *patrie*, che l'*Académie Française* riferisce alle diverse province, e che soltanto con la Rivoluzione dell'89 comincia a indicare l'intera nazione. Tale estensione

viene introdotta in un contesto particolare: quando i componenti della Guardia Nazionale furono chiamati a giurare dichiarandosi non provenzali, alsaziani o altro ma *francesi*, la loro *patrie* divenne la Francia e non più la singola provincia.

A Londra nel 1753 Fougeret de Monbron pubblica con un nuovo titolo, *Le cosmopolite ou le citoyen du monde*, un'opera autobiografica già apparsa nel 1750²⁰, nella quale descrive il suo viaggio lungo l'Europa fino all'Impero Ottomano, Costantinopoli e le isole del Mediterraneo. Il protagonista fa riferimento a un cosmopolitismo inteso come apertura rispetto alla cittadinanza, il cui senso si evince dalla riluttanza a considerarsi a casa propria soltanto quando ci si trova entro i confini del proprio Stato. Di questo genere di cosmopolita aristocratico risalta l'atteggiamento cinico e scettico nei confronti dell'appartenenza politica e ancor più il pervasivo egoismo: mentre avverte una certa affinità con gli aristocratici del mondo, egli riversa sul popolo del suo Stato uno snobismo classista e un disprezzo intellettuale non difficile da trovare anche nel linguaggio di altri importanti intellettuali del tempo.

L'incertezza teorica rimane alta anche quando al cosmopolita aristocratico si aggiunge la figura del cosmopolita mercante descritto da Raynal, di colui che mette la propria identità in simbiosi con i propri interessi, che piega a ragioni ideologiche la comune appartenenza, interpretando l'essere abitante del mondo come presupposto per il libero accesso, equivalente a sfruttamento, alle risorse del mondo: "crolli", perisca pure "il mio paese, la contrada, il cittadino e lo straniero", "tutti i luoghi dell'universo

20 L. C. FOUGERET DE MONBRON, *Le cosmopolite ou le citoyen du monde. Suivi de la Capitale des Gaules ou la Nouvelle Babylone*, introdotto e annotato da R. Trousson, Ducros, Bordeaux 1970.

per me sono uguali”. “Quando avrò devastato, succhiato, estenuato una regione, ne resterà sempre un'altra in cui potrò portare il mio oro e goderne in pace”²¹.

La comprensività del termine e la serie delle immagini che ad esso si collegano sono destinati ad ampliarsi sotto altre spinte, seppure nel momento storico il suo uso sembri del tutto circoscritto. Non si tratta infatti di un ampliamento definitorio, bensì dell'allargamento del perimetro dei concetti di appartenenza e di esclusione, conseguente al dibattito sulla libertà di culto, che avrà ricadute anche sulla formazione dell'idea cosmopolitica. Nella fase oscura di lacerazione degli equilibri politico-religiosi e delle persecuzioni dopo la Riforma, in contesti politici liberali come quelli di Inghilterra e Olanda, era maturata la discussione sulla libertà di praticare la fede religiosa, sulla *tolleranza*, che spaziava dalla richiesta di libertà di stampa all'invocazione di un pluralismo religioso, e aveva assunto anche precise connotazioni politiche. J. Milton intraprende, con l'*Aeropagitica*, una battaglia per la “libertà finalizzata a raggiungere la verità”; di quest'ultima dice che si trova “frammentata e sparsa ai quattro venti”, e che va rintracciata e radunata in ogni sua parte con incessante studio e investigazione e, per questa via, pazientemente “ricomposta”²². Locke, Spinoza, Voltaire, approfondiranno la portata religiosa e politica della tolleranza orientandola sempre di più verso la separazione delle sfere di competenza religiosa e civile/politica, privata e pubblica; verso la libertà di coscienza, nello spirito di rispetto per le diverse fedi e per il relativo culto. L'ambito dello Stato, in questa maturazione, viene configurandosi come un ambito di garanzia e tutela dei diritti naturali, e di composizione del conflitto; ma anche un ambito limitato nella sua crescente pretesa coercitiva.

21 G.T.F. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, 1770 (Genève 1781, 10 voll.).

22 Cfr. tr.it., Laterza, Roma-Bari 1987.

La “costruzione artificiale della cittadinanza” rinsalda e potenzia l'unità sotto il segno della legge, attraverso il riconoscimento dello Stato; mentre le differenze, nella loro portata disgregativa e conflittuale, vengono ricondotte al foro interno di coscienza del singolo agente, rese fatti privati, e con questo marginalizzate²³.

Matura intanto anche un nuovo significato del dialogo scientifico, filosofico, letterario, politico. Matura, con la rivoluzione scientifica, l'idea di una nuova fondazione del sapere e della sua circolazione, cui si associa la valorizzazione di una serie di attività: la pubblicità e condivisione delle scoperte, la costruzione di rapporti fra studiosi e pensatori di diversi paesi, la trasversalità delle conoscenze rispetto alle credenze e alle confessioni religiose, la portata emancipativa dell'accesso al sapere. Oltre a F. Bacon, e all'idea che la scienza cresce attraverso contributi individuali, che inserendosi nel patrimonio conoscitivo dell'umanità ne accrescono il benessere, pensiamo a P. Bayle, all'impresa editoriale e culturale di straordinaria apertura cosmopolitica che sono le «Nouvelles de la république des lettres»; all'ideale comunità di intellettuali e di spiriti liberi, ai lettori di tutta l'Europa, cui la rivista si rivolge. Li considera accomunati dall'amore per la conoscenza, da una fratellanza morale contro ogni pratica censoria o intollerante, da un eguale diritto morale ad appellarsi alla propria coscienza razionale. Pensiamo a come, fino alla fine del Settecento e agli inizi dell'Ottocento, le figure de *l'homme de lettres*, del *philosophe*, del *dotto*, così come delle *sociétés savantes*, non cessano di assumere contorni e ruoli sempre più precisi: di osservazione, analisi, denuncia

23 Cfr. G. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bologna 2001.

sociale, critica delle forme istituzionali, difesa dei diritti dell'uomo, impegno a favore dell'umanità. Puntualmente, l'abbé de Mably²⁴ esprime una visione utopica che lega stoicismo classico e cristianesimo, ricerca la possibilità di sottomettere sentimenti e passioni particolari a sentimenti universalmente umani: con singolare ampiezza di prospettiva pensa che l'amor patrio, seguendo la ragione, "deve obbedire", come a una "virtù superiore", "all'amore per l'umanità". L'attenzione esclusiva del legislatore per il particolare, "per dare maggiore estensione e forza alla patria", senza subordinarlo all'amore per l'umanità, può produrre – dice – "comportamenti ciechi e ingiusti", quando non è coniugato con un diritto delle genti più avanzato e più umano di quello degli antichi. In Mably si può osservare una vera e propria ripresa sia del senso stoico della *cosmopolis*, che muove dal radicamento nella *polis*, sia di quello cristiano/universale dell'amore e della giustizia che rielabora utopicamente l'ideale di unità e di virtù/giustizia come obbligo per l'intero genere umano.

È poi nella seconda metà del Settecento, nella visione utopica, che possiamo considerare emblematica dell'età moderna, dispiegata nei decenni finali del '700 da L.-S. Mercier nel *Tableau de Paris* e ancor più ne *L'an 2440*, che l'idea cosmopolitica viene associata a un ricco ventaglio di fattori: alla circolazione delle conoscenze letterarie, filosofiche, scientifiche e tecniche; alla diffusione delle notizie; al propagarsi di un "progresso" *unitario* (di morale, scienza, cultura e arte) e *globale*, che "spande ovunque effetti benefici"; alla regolazione dei rapporti pubblici e privati sulla base della legalità; al prevalere del diritto sull'arbitrio e sull'oppressione; all'opzione per la pace nelle politiche degli stati; "all'abolizione della schiavitù da un capo all'altro del globo"; alla riconversione profonda delle finalità mondane delle istituzioni religiose; ma associata anche alla possibilità di "spazzare via pregiudizi,

24 *Entretiens de Phocion*, 1763.

costumi, tradizioni barbare e inumane” e sostituirli con “il rispetto del senso della vita”. Non solo per le numerose questioni individuate, ma per la singolare puntualità con cui sono colti gli ambiti di riferimento che restano ancora oggi per noi fondamentali, mi pare si possa dire che l'impostazione utopico/cosmopolitica di L.-S. Mercier proponga un quadro fra i più articolati di intuizioni e di elaborazioni intorno all'idea morale dell'unità del genere umano. Per la prima volta l'idea guida è una proiezione temporale, *ucronica*, che affida la realizzazione delle aspirazioni utopiche più avanzate a un *futuro* di progresso, a una proiezione futura di sviluppo scientifico, tecnico, culturale e morale. Qui l'avanzamento dell'umanità si raccoglie in una filosofia della storia e si stringe fino a identificarsi con la visione della storia come cammino di progresso²⁵. Attraverso l'identificazione di *avanzamento e progresso* con la *direzione stessa della storia umana*, nell'opera di Mercier si coagula compiutamente e si diffonde uno dei *topoi* fondamentali dell'età moderna. Certo, si tratta di una visione fiduciosa e ottimistica, profondamente universalista, orientata anzitutto a migliorare le condizioni di esistenza delle popolazioni, che mentre indica principi etici e politici cruciali da universalizzare sul terreno cosmopolitico in una lunga storia di progresso (la proiezione è per il 2440), è del tutto ignara della sua ambivalenza/ambiguità e dei suoi rischi.

8. La Patria

Del lemma *Patrie* Voltaire osserva la portata

25 Per la discussione relativa alla novità della visione utopica/ucronica di Mercier e della impostazione di una filosofia della storia progressuale rinvio al saggio introduttivo, *Il secolo, l'uomo, l'opera*, della traduzione italiana (*L'anno 2440*, a cura di L. Tundo, Dedalo, Bari 1993, pp. 5-84).

emotivo/affettiva; nota come sentimenti indeboliti, sempre meno vivi e intensi, connotino il passaggio dalla famiglia al gruppo di famiglie, allo stato/patria; come sia impossibile amare con la stessa tenerezza una famiglia troppo numerosa, che si conosce poco; ma, per converso, anche quanto sia triste la realtà della condizione umana secondo cui per “essere un buon patriota” si debba “essere nemici di tutti gli uomini”. In realtà, sottolinea, soltanto chi “volesse che la sua patria non fosse mai né più grande né più piccola, né più ricca né più povera, sarebbe cittadino del mondo”²⁶. E ancora L. de Jaucourt, illustrando il medesimo lemma per l'*Encyclopédie*, definisce il più perfetto patriottismo quello comprensivo “dei diritti del genere umano”, “rispettati nei confronti di tutti i popoli del mondo”. Comincia a venire in evidenza per un verso il possibile esito irrazionale dell'amor patrio, legato al fanatismo, al particolarismo nazionalista, all'intolleranza religiosa, alla guerra; per altro verso il costituirsi di una sorta di gerarchia di valori, che tende a risolvere la contraddizione fra particolare e universale senza esclusioni, piuttosto attraverso graduazioni e complementarità fra amor patrio e fraternità universale fra gli umani.

Ma è probabilmente Montesquieu che ha lavorato in modo più ampio all'osservazione dei popoli, dei costumi, dei climi, delle istituzioni; alla comprensione delle questioni dell'universalità e della differenza. Ne *L'Esprit des lois*²⁷ individua nel principio di universalità il cardine del mondo fisico e di quello umano; secondo regole invariabili – spiega – Dio ha creato e conserva l'universo fisico in modo tale che “ogni diversità non è che uniformità e ogni cambiamento costanza”. Il mondo umano, seppure non altrettanto ben governato,

26 *Dictionnaire*, 1764.

27 Cfr. ed. La Pléiade, II, tr. it, Torino 1965.

ha anch'esso leggi naturali, primitive e invariabili, che uomini limitati e dalla volontà debordante rispetto all'intelletto, violano continuamente. L'universalità di tali leggi si rivela sia nella loro natura – essi hanno infatti per legge la ragione, quella che “governa tutti i popoli della terra” –, sia nei tentativi di socializzazione e di convivenza dello stato di natura. Più compiutamente, tuttavia, l'originaria universalità razionale della natura umana si mostra attraverso le società umane governate dal *diritto civile*, *politico*, e dal *diritto delle genti*. Più che a una universalità relativa alla natura fisica, Montesquieu, sulla scorta della riflessione di Vico sulla “universale città degli esseri razionali” con tutte le sue particolarità e distinzioni, fa riferimento all'universalità spirituale, normativa e assiologica, cui sono in grado di elevarsi tutti gli uomini in quanto uomini. Più avanti si fa concreto l'incontro con la particolarità della condizione umana, la descrizione delle sue variegata espressioni, lo stupore di fronte alle molteplici cause che influenzano gli “spiriti e i caratteri”: differenze climatiche, geografiche, nutrizionali, corrispondono a forme politiche e a usanze differenti; a razze diverse corrispondono diversi costumi morali; a epoche storiche diverse, legislazioni diverse. L'idea della particolarità non potrebbe essere più evidente: “La natura e il clima dominano nelle società primitive, le maniere in Cina, le leggi tiranniche in Giappone [...], le massime del governo e i costumi antichi connotano Roma”. Come tale, la particolarità esprime il *génie naturel* di ciascun popolo, e sta al legislatore seguire e interpretare lo spirito della nazione senza cambiarlo: “I costumi di un popolo schiavo sono una parte della sua servitù; quelli di un popolo libero sono una parte della sua libertà”. E mentre stigmatizza qualsivoglia intervento esterno su quello spirito come “atto di pura potenza”, Montesquieu coglie nei particolarismi il rinvio a una

I temi-guida e lo sviluppo
dell'utopia cosmopolitica:
antichità ed età moderna

Laura TUNDO FERENTE

universalità della condizione sociale, ovvero alla “natura delle cose”. Particolarismo e universalismo si presentano con l’eguale forza argomentativa di due principi-chiave che vanno declinati insieme, vanno coniugati con moderazione e prudenza, a partire dall’avversione per le ambizioni espansionistiche dei monarchi, e dallo sviluppo della concezione federalistica e del *droit des gens*; vanno finalizzati a stabilire regole per l’equilibrio delle potenze in Europa.

Quello dell’unificazione politica e morale, in Montesquieu e in altri, come l’Abbé de Saint-Pierre, si conferma un ideale circoscritto, applicabile all’Europa, considerata “une Nation composée de plusieurs”, e da punti di vista diversi, naturali e culturali, in grado tutto sommato di affrontare un’esperienza di federazione.

Come già notavamo, lo scenario politico-economico di tutta la modernità conferma una prassi, per alcuni versi convergente e per altri notevolmente in contrasto rispetto all’evoluzione teorica, e porge elementi fondamentali per la interpretazione ideologica dell’idea cosmopolitica. Il costituirsi di imperi coloniali mostra con chiarezza, fin dall’inizio, che la spinta economica all’acquisizione di territori e di risorse costruisce l’ideologia e muove la strategia imperialistica; la conquista diventa una necessità economica, un fattore di progresso per alcuni, ottenuto al prezzo della rapina, dello sfruttamento, dell’oppressione di altri.

Illuminanti lavori di ricerca storico-sociale-politica sugli imperi offrono analisi che spiegano e documentano il senso politico e le finalità costitutive degli imperi. Nati con l’attività di conquista, osserva Antony Pagden, almeno in una loro fase, sono stati concepiti e giustificati con il linguaggio della guerra; la stessa loro attività

di governo, “era in gran parte congegnata per la conquista”²⁸. Joseph Schumpeter conferma punto per punto: quasi ogni impero europeo, dice, fu l’espressione ideologica formale delle “inclinazioni arazionali e irrazionali puramente istintive alla guerra e alla conquista”. L’espansione coloniale come fine in sé per realizzarsi e mantenersi richiede sempre obiettivi concreti; tuttavia – continua – il suo significato è ben lungi dall’esserne esaurito. “Anche l’espansione come fine in sé è un ‘oggetto’, ma non ha nessun oggetto adeguato *al di là di se stessa*”²⁹. Le costanti, rintracciabili nelle pratiche delle imprese imperialistiche moderne (dai primi imperi – spagnolo, portoghese, olandese – alla colonizzazione nordamericana da parte degli inglesi; ma lo stesso può dirsi della costruzione degli imperi successivi fra Otto e Novecento), declinano la medesima ideologia ed evidenziano le stesse forme violente di assoggettamento: dalla riduzione in schiavitù delle popolazioni autoctone alla loro spoliazione; dallo sfruttamento delle risorse naturali all’imposizione di un modello di scambi commerciali funzionali agli interessi dei mercati occidentali. Fin dal Seicento osservatori e documenti descrivono la specifica vocazione delle colonizzazioni: alcune, come quelle di Francia e Inghilterra erano “prevalentemente basi per il commercio e la produzione agricola”; altre, come l’America spagnola “erano la conseguenza del cronico bisogno di oro e di argento”³⁰. Secondo l’analisi di Fernand Braudel, già i primi imperi coloniali hanno posto premesse durature per lo strutturarsi dei processi di accumulazione, così come per l’affermazione del modello capitalistico di

28 A. PAGDEN, *Signori del mondo. Ideologie dell'impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia (1500-1800)*, tr. it., il Mulino, Bologna 2005, pp. 115.

29 J. SCHUMPETER, *Sociologia dell'imperialismo*, tr.it. Laterza, Roma-Bari 1972, 6, p. 69.

30 A. PAGDEN, *Signori del mondo*, cit., p. 120.

produzione. Al complesso fenomeno del colonialismo moderno si deve risalire, dunque, per comprendere sia le profonde trasformazioni subite dalle tradizioni produttive dei paesi colonizzati, sia le conseguenze culturali di quelle trasformazioni. Gli imperialismi successivi determineranno l'instaurarsi delle basi per gli attuali rapporti di sviluppo/sottosviluppo, consolidati spesso anche dopo la conquista dell'indipendenza dei paesi colonizzati³¹.

L'eredità di imperialismo e colonizzazione sarà ancora a lungo, e fino al nostro tempo, l'altra faccia del cosmopolitismo. Lo avrà ben presente il Kant della *Pace Perpetua*. Con questo scritto, e con la prospettiva utopico di società governate secondo giustizia, eguaglianza, autonomia che esso delinea, si chiude l'età moderna e si apre una riflessione sul cosmopolitismo più consapevole delle difficoltà e dei rischi di distorsione, ma soprattutto della responsabilità che grava su individui e Stati, e dei vincoli alla libertà d'azione che è necessario accettare per costruire una convivenza che respinga la guerra e promuova il benessere di tutte le popolazioni.

31 Cfr. *Civilisation matérielle et capitalisme*, Colin, Paris 1967.

Riferimenti bibliografici

- DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*,
 CICERONE, *De Finibus, De Officiis*,
 H. von ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*,
 MARCO AURELIO, *Colloqui con se stesso*, tr. it. di E. Turolla, Fabbri Editori, Milano 2001; *Pensieri*, a cura di M. Ceva, Mondadori, Milano 1989 e *l'Introduzione* di Max Pohlenz a *Ricordi*, BUR, Milano 1997.
 S. MAZZARINO, *Il pensiero politico pagano nell'età imperiale*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a c. di L. Firpo, I, Utet, Torino 1982.
 PAOLO di TARSO, *Lettera ai Galati*.
 MATTEO, *Atti; Evangelo*.
 V. ABRIL CASTELLÓ, *Vitoria-Las Casas, confrontación y proyección*, in C. Soria (ed), *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*, Milano 1988;
 B. CLAVERO, *Derecho indigena y cultura constitucional en America*, Ed. Siglo XXI, Madrid 1994.
 B. TERNEY, *L'idea dei diritti naturali*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2002; I. WALLERSTEIN, *La retorica del potere*, tr. it, Fazi, Roma 2007.
 C. CHAPPUZEAU, *De la justice et de la paix, de l'injustice et de la guerre; les miseres et fins luctueuses des guerres civiles et estrangeres; et qu'il n'y a rien au monde de si desirable que la Paix* (1623).
 J. BELLERS, *Some Reasons for An European State* (1710).
 W. PENN, *An Essay Towards the Present and Future Peace of Europe by Establishment of an European Diet, Parliament or Estates* (1693).
 C. IRENÉE CASTEL de SAINT-PIERRE, *Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe* (1713-17).
 G.W. LEIBNIZ, *Lettre all'abbé de Saint-Pierre ; Observazions sur le projet d'une paix perpétuelle de M. l'Abbé de Saint-Pierre* (1715).
 J.J. ROUSSEAU, *Extrait du Projet di Saint-Pierre e Jugement; Extrait de la Polysynodie e Jugement* (1758).
 D'ALEMBERT, *Éloge de l'abbé de Saint-Pierre* (1779).
 J. BENTHAM, *A Plan for an Universal and Perpetua Peace, e Of War, Considered in respect of its Cause and Consequences* (1786-89).
 J. MADISON, *An universal peace* (1792).
 I. KANT, *Zum ewigen Frieden* (1795); C.-H. de SAINT-SIMON, A. TIERRY, *De la reorganization de la société européenne* (1814).
 W. LADD, *An Essay on a Congress of Nations* (1840) .
 W. JAY, *War and Peace* (1842).
 D'ALEMBERT-DIDEROT, *Encyclopédie* (1756).
 P. CASINI (ed.) *La filosofia dell' Encyclopédie*, Laterza, Bari 1966, p.199.
 U. ECO, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 1993.
 G.W. LEIBNIZ, *De scientia universalis seu calculo philosophico*, tr. it. in *Scritti*

di logica, a c. di F. Barone, Il Mulino, Bologna 1968, pp. 234-235.

R.DOBRZYŃSKI, *Via Zamenhof, creatore dell'Esperanto. Conversazione con Louis Christophe Zaleski-Zamenhof*, La Giuntina, Firenze 2009;

G. FORMIZZI, *Le radici culturali dell'esperanto. La pedagogia di Giovanni Amos Comenio*, Gabrielli Editori, Verona 2006;

C. MINNAJA, *L'esperanto in Italia. Alla ricerca della democrazia linguistica*, Il Poligrafo, Padova 2007.

I. BIGNARDI, *Le piccole utopie*, Feltrinelli 2003.

N.CHOMSKY, *Cartesian Linguistics. A chapter in the history of rationalist thought*, Harper & Row, New York 1966.

L. CH. FOUGERET DE MONBRON, *Le cosmopolite ou le citoyen du monde. Suivi de la Capitale des Gaules ou la Nouvelle Babilone*, introdotto e annotato da R. Trousson, Ducros, Bordeaux 1970.

G.T.F. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, 1770 (Genève 1781, 10 voll.).

J. MILTON, *Aeropagitica*, tr.it., Laterza, Roma-Bari 1987.

G. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2001.

ABBÉ de MABLY, *Entretiens de Phocion*, 1763.

L. - S. MERCIER, *Le tableau de Paris* (); *L'An 2440* (1770) (tr. it. *L'anno 2440*, a cura di L.Tundo Ferente, con saggio introduttivo, *Il secolo, l'uomo, l'opera*, Dedalo ed. Bari 1993, pp. 5-84).

VOLTAIRE, *Dictionnaire*, 1764.

MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, ed. La Pléiade, II, tr. it, Torino 1965.

A. PAGDEN, *Signori del mondo. Ideologie dell'impero in Spagna, Gran Bretagna e Francia (1500-1800)*, tr. it., Il Mulino, Bologna 2005, pp.115.

J. SCHUMPETER, *Sociologia dell'imperialismo*, tr.it. Laterza, Roma-Bari 1972, 6, p.69.

F. BRAUDEL, *Civilisation matérielle et capitalisme*, Colin, Paris 1967.

J. BECHER, *Character pro notitia linguarum universalis* (1661).

G. DALGARNO, *Ars signorum* (1661).

J. WILKINS, *Essay toward a Real Character and a Philosophical Language* (1668)

