

Paradigma e mutamento. La molteplicità della transizione storica contemporanea

Alberto Artosi - Andrea Brighenti

1. Un progetto sistematico per un sistema storico frammentato

Sta davvero nascendo un «nuovo senso comune»? O si tratta di uno sfogo profetico di Boaventura de Sousa Santos (1995) che annuncia la fine della modernità e la «transizione» a un nuovo «paradigma» che vedrà il trionfo delle spinte emancipatrici postmoderne sulle resistenze regolatrici del «vecchio» paradigma moderno? E se quella di cui ci parla de Sousa Santos è realmente una transizione *in atto*, che dire del suo punto d'arrivo, il paradigma di un nuovo senso comune emancipatorio improntato a una «conoscenza prudente per una vita decente» (*prudent knowledge for a decent life*)? Non sarà forse uno scherzo dell'immaginazione che, operando nello spazio illusorio dell'utopia, ci porta, per dirla con le parole stesse di de Sousa Santos, a esplorare fra le molte «nuove possibilità», nel confronto con la «necessità dell'esistente», qualcosa sì di «radicalmente migliore» ma anche disperatamente irrealizzabile (e, del resto, non è forse l'irrealizzabilità un carattere intrinseco dell'utopia)? Ma, allora, cosa dobbiamo aspettarci come termine della transizione paradigmatica in atto dal moderno al postmoderno? Che cosa annunciano, in altre parole, quei «frammenti preparadigmatici» che costituiscono, almeno per il momento, tutto ciò di cui possiamo disporre per prefigurarci il paradigma emergente? Certo, che esso sarà tutto il contrario del vecchio paradigma morente. Come il paradigma della modernità è stato caratterizzato dalla absolutezza normativa di linguaggi, forme e ideologie, così il paradigma che ci attende al termine della transizione postmoderna sarà caratterizzato dai suoi contrari: frammentazione, diversità, pluralismo. Un ben strano paradigma, se si pensa al significato del termine introdotto da Thomas Kuhn (da cui de Sousa Santos asserisce di mutuarlo) per designare, fra l'altro, «un insieme di credenze ricevute» o «un modello o uno schema accettato ... analogamente a un verdetto giuridico accettato nel diritto comune» (Kuhn 1969, 43). Senza contare che la modernità stessa sembra ben lontana dal costituire qualcosa di paragonabile a un paradigma — a un «modello o a uno schema accettato» —, se non nella «ricostruzione razionale» fornita da de Sousa Santos. Ma come negare che in questo modo — cioè guardando la storia attraverso le lenti della ricostruzione razionale — si esagera la compattezza del periodo moderno, attraversato da un pluralità di tradizioni (cfr. Laudan 1979) o programmi di ricerca (cfr. Lakatos 1985) più o meno incompatibili e che, comunque, si sono scambiati elementi per osmosi, attrito o interpenetrazione?

E' qui, in realtà, che si riscontra il limite di de Sousa Santos e del suo poderoso tentativo di fornire un *framework* globale di lettura della modernità. L'illusione (forse in buona parte inconsapevole) di poter rintracciare una coerenza di principi nel labirinto della storia moderna e la convinzione che essa sia leggibile attraverso la filigrana di pochi concetti essenziali presentano un difetto che, se non vogliamo chiamarlo con un termine peggiore, dobbiamo almeno riconoscere come sacrificio delle «pieghe» della

storia. I filosofi della scienza hanno già attraversato questa non facile fase della loro disciplina con la svolta storicista degli anni Sessanta. Il problema è sempre lo stesso: come far convivere la fissità statica di una ricostruzione razionale con la dinamica storica in cui essa si declina, cioè con il processo storico *reale*? Come far sì, per dirla con Imre Lakatos, che la storia reale non venga relegata «nelle note», a far da semplice illustrazione a una struttura concettuale di cui il meno che si possa dire è che occulta, spesso con eleganti accorgimenti, il carattere onirico dell'intera impresa, l'inutile evanescenza di una storia solo sognata?

Nel caso di de Sousa Santos ci chiediamo: come si concilia quella sua impostazione classica, razionale e equilibrata, da pensatore di sistemi, con una materia — il passaggio dalla modernità alla post-modernità — che è per propria natura squilibrata, eccessiva, piena di piegature (come le chiama Deleuze) che celano regioni di invisibilità? Ogni sistema di pensiero globale presuppone la perfetta visibilità di tutti gli elementi in gioco (altrimenti come avrebbe potuto Hegel scrivere che «tutto ciò che è razionale è reale»?), mentre è proprio questa visibilità a farsi problematica nella transizione culturale (e non solo culturale) post-moderna. de Sousa Santos vuole pensare che il passaggio storico in atto sia un passaggio da una unicità coerente a una molteplicità frammentata, mentre sappiamo che questa unicità non c'è mai stata e che è al massimo un'utile costruzione *ex-post*. È significativo che la sua descrizione dei pilastri della modernità sia un *patchwork* di diverse tradizioni di pensiero: lo statalismo di Hobbes, il principio del libero mercato di Smith, quello di comunità di Rousseau, le logiche della razionalizzazione di Weber. Se anche ammettessimo che ogni disciplina si è condensata in un paradigma, sarebbe arduo pensare che da esse si possa estrarre un principio univoco. Nel tragitto della modernità, la ragione ha svolto un ruolo quantomeno ambivalente: ha saputo mostrare un volto saggio nel difenderci dalla follia e dalla brutalità (pensiamo alla tolleranza alla Voltaire), ma anche un volto paranoico-totalitarista nel proporci modelli di società ideali in cui tutti i difetti umani (o gli umani difettosi) sarebbero stati eliminati.

Dobbiamo tenere in conto anche le discrasie tra piano epistemologico e piano sociale. Il sapere umano e la realtà sociale in cui esso si sviluppa, pur essendo inevitabilmente intrecciati, procedono in maniera diversa. Nel presente, come spiegava Bergson, coesistono falde di passato e punte di futuro. Non c'è un passato uniforme che si protende verso un futuro uniforme, bensì molti programmi di ricerca e molte forme sociali che si evolvono semplicemente cercando di riprodursi o di approfondirsi. Ogni sistema storico si muove tra stabilità e mutamento. Ciò avviene su più piani. Il piano del sapere e quello della realtà sociale non andrebbero confusi, come si tende a fare (il pensiero di Hobbes «riflette» e «sancisce» la nascita dello stato-nazione, ecc...), ma confrontati. Nell'Ottocento sono vissuti sia Nietzsche sia Comte: quale dei due, il positivismo o il nichilismo, ha espresso la «vera» realtà del mondo sociale? La domanda sfiora l'assurdo. Lo stesso de Sousa Santos parte con la buona precauzione di tenere distinti i due piani, ma nel corso dell'opera sembra dimenticare i suoi stessi presupposti. Perciò sospettiamo che la distinzione sia puramente strumentale al supporto della tesi di una portata paradigmatica del cambiamento in atto: dove a livello societale non si riscontra alcun avvento del postmoderno, e anzi sembra di assistere nel bene e nel male al rafforzarsi di logiche moderne, de Sousa Santos usa lo stratagemma *ad hoc* di sottolineare che il mutamento sociale è meno avvertibile, e in qualche modo in ritardo

rispetto a quello epistemologico.

La modernità ha dunque troppi volti per parlarne sensatamente? Chissà. Certo che se le constatazioni pluralistiche ci rinchiudessero in un'aporia paralizzante, non ne guadagneremmo nulla. Forse la critica a de Sousa Santos è ingiusta. Il termine «paradigma» appare *up for crabs* e polisemico anche in filosofia della scienza (cfr. Masterman 1976): prenderlo a prestito e usarlo in senso lato non costituisce un crimine e, anzi, può avere una valenza euristica. de Sousa Santos sembra reclamare l'importanza di una lettura olistica della modernità. In questo senso, egli non è solo un sociologo che analizza un contesto, ma in qualche modo anche un profeta che annuncia un progetto pragmatico-utopico e che prende, con coraggio, posizione a favore di un cambiamento della nostra epoca, anche se poi paradossalmente quello che propone è un paradigma di conoscenza «prudente». Ma se la conoscenza prudente può valere in opposizione alle certezze che facilmente generano *hybris*, come invito a sostituire un'etica della responsabilità alle facili etiche della convinzione, allora possiamo accogliere di buon grado anche la prudenza epistemologica.

2. Le pedine del gioco e i territori d'azione

de Sousa Santos ha l'indubbio merito di riconoscere una pluralità di piani diversi, ma necessariamente connessi. C'è un piano epistemologico, uno naturale, uno sociologico e uno societale. Nel primo rientrano i paradigmi scientifici, intessuti di programmi di ricerca che si sfidano per una sorta di egemonia epistemologica, e più in basso, in ogni programma, teorie e ipotesi che spesso sconfinano e si intrecciano. D'altra parte, il piano sociologico è quello delle grandi *Weltanschauung*, come il realismo-statalismo, il liberalismo e il marxismo, ognuno dei quali si declina sui vari livelli — storico, economico, politico, sociale e giuridico — e, all'interno di ognuno di questi, un fiorire di teorie che aspirano o rifuggono da una somiglianza con quelle delle scienze naturali. I nostri mondi naturale e sociale tuttavia, nonostante l'antica frattura tra *nómos* e *phýsis*, non sono chiaramente distinguibili (come dice de Sousa Santos «all nature is culture»): se, da un lato, l'applicazione tecnologica della scienza opera sul mondo della natura come su qualcosa di oggettivo e «altro», dall'altro vi è una «costruzione sociale della realtà» per cui anche ciò che sappiamo del mondo è mediato dai due piani, epistemologico e sociologico, e come attori umani ci troviamo inseriti in ciò su cui operiamo.

D'altra parte, esistono, nel senso ontologico e forte del termine, anche società, imprese e stati, e inoltre comunità mondiale, mercato globale e sistema degli stati (per non parlare dei sistemi giuridici). Pensiamo che il vantaggio di una prospettiva costruttivista, che riconosce un piano ontologico proprio di queste realtà, sia, da un lato, quello di non farsi illusioni «escapiste» — ad esempio, vagheggiando un impossibile ritorno a uno stato originario di natura disincrostato di tutte le distorsioni della cultura; dall'altro quello di mantenere l'enfasi sul soggetto umano come attore di creazione, e quindi di non ricadere in un fatalismo paralizzante. Il problema è indagare il rapporto dimensionale tra queste due realtà, in senso non solo statico ma anche dinamico, considerando che gli attori hanno strutture e portate dell'agire che possono essere anche molto sproporzionate tra loro.

Nell'arco dell'epoca moderna i territori umani si sono costantemente ampliati attraverso due processi: da un lato, la proiezione dell'impianto razionale della città sugli spazi esterni (la via Emilia, con la sua rettilinearità, è il prototipo che si oppone alla sinuosità naturale del paesaggio fluviale; cfr. Farinelli 1992, 47); dall'altro, la costruzione di reti di identità entro le quali il soggetto si confronta con un sempre maggior numero di funzioni e ruoli sociali. Riteniamo quindi che il concetto di «territorio» (di «spazio») risulti cruciale in quanto capace di riunire la natura della soggettività collettiva e individuale con quella del campo concreto dell'agire umano. La stessa indagine di de Sousa Santos prende, almeno in parte, questa via: «L'idea di spazio e di spazialità è centrale alla costruzione teorica che sto presentando ... il focus sullo spazio consente di evidenziare la compresenza e la contemporaneità come condizioni necessarie delle lotte sociali senza perciò dimenticare che gli incontri sono sempre relativamente asimmetrici, in quanto avvenimenti simultanei sono sempre costituiti di esperienze e aspettative temporali diverse» (de Sousa Santos 1995, 456).

Il soggetto e il territorio in (e su) cui esso opera sono intimamente collegati: il soggetto è sempre più territoriale man mano che il territorio diventa più razionalizzato. La spinta al controllo razionale della natura nasce quando Galileo dichiara che essa è leggibile come un libro aperto. La condizione di questo agire manipolatorio è che alla natura sia attribuito un *lógos*, un principio di razionalità. Ciò significa trasformarla in un territorio inscritto in un campo di potenzialità umane. Parallelamente, il soggetto viene forgiato entro questo tipo di territorio come entro una griglia strutturale. Noi crediamo (come de Sousa Santos) che oggi questa griglia sia diventata una gabbia, quella che Weber ha chiamato la «gabbia d'acciaio della razionalità». Alcuni tra i nostri peggiori malesseri contemporanei derivano dal fatto che la capacità ingegneristica (sia fisica sia sociale) è cresciuta esponenzialmente, mentre la capacità di comprendere gli effetti del nostro stesso agire, ed eventualmente di ripararvi, non sono cresciute in modo altrettanto rapido. Per dirla con Hans Jonas, ci ritroviamo con «il massimo delle capacità e il minimo di sapere intorno agli scopi».

Tuttavia, ciò non basta. Occorre compiere una ricognizione dettagliata dei tipi di pedine e saggiare la loro rispettiva capacità di azione sui vari fattori di scala. de Sousa Santos insiste sulla crisi della dimensione stato-nazionale e sulla riscoperta delle potenzialità insite nei livelli di scala inferiori (locale) e superiori (globale) ad essa, che possono farsi portatrici di una nuova forza emancipatrice. Il che, ovviamente, non avviene in modo deterministico, secondo quell'«utopismo automatico della tecnologia» criticato da Jonas; anzi, de Sousa Santos non manca di registrare la contraddittorietà dei risultati di questi meccanismi. Egli distingue acutamente due fenomeni potenzialmente neo-regolatori (il localismo globalizzato e il globalismo localizzato) e due fenomeni potenzialmente neo-emancipatori (il cosmopolitismo e l'eredità comune dell'umanità). I primi due indicano, rispettivamente, l'ascesa deterritorializzante di processi specifici che raggiungono scala globale, e la ricaduta riterritorializzante di pratiche transnazionali su scala locale. Si tratta dunque di processi asimmetrici, per cui: «i paesi centrali (*core countries*) si specializzano in una forma di localismo globalizzato, mentre sui paesi periferici (*peripheral countries*) viene imposta l'opzione di globalismi localizzati» (de Sousa Santos 1995, 263). La seconda coppia invece è così articolata: il cosmopolitismo viene inteso come insieme di pratiche controegemoniche interstiziali rispetto al funzionamento globale del capitale; l'eredità comune poi si riferisce alla

prospettiva olistica sui beni ecologici che costituiscono una condizione essenziale per la vita umana sul pianeta.

A questo punto de Sousa Santos radicalizza la sua lettura della transizione postmoderna attribuendone una lettura sub-paradigmatica, di tipo conservatore, agli attori sociali che favoriscono i primi due tipi di meccanismi, e una lettura paradigmatica, propensa alla ricerca di paradigmi alternativi, agli attori che sostengono gli altri due tipi, fatta salva l'ulteriore distinzione tra un post-modernismo «apologetico» e un postmodernismo «critico» (nel quale ultimo de Sousa Santos si riconosce). In questo modo, però, la «teoria» di de Sousa Santos viene immunizzata da ogni possibile falsificazione, dal momento che è sempre possibile attribuire un controesempio, che mostri che la transizione non è paradigmatica, alla preconcepita lettura sub-paradigmatica di chi lo propone. Secondo i criteri popperiani, dunque, quella di de Sousa Santos non è una buona teoria perché tende ad autocorroborsarsi (si vedano le riflessioni popperiane sulla psicanalisi freudiana in Popper 1984). Tuttavia, noi stiamo con Lakatos e siamo disposti a seguire de Sousa Santos per comprenderne più a fondo il punto di vista. È chiaro infatti che una tesi va valutata anche in base alle sue conseguenze concrete. Si tratta solo di capire la direzione dell'inferenza che sta alla base dell'argomentazione di de Sousa Santos: il paradigma si dice «nuovo» perché favorisce le forze dell'emancipazione, o le forze sono dette emancipatrici perché costituiscono un nuovo paradigma? E' chiaro infatti che, nel primo caso, la motivazione sarebbe valida e sostanziale, nel secondo caso formale e vuota.

Ma procediamo con ordine. de Sousa Santos si avvale di un repertorio teorico molto vasto. Ad esempio, quando parla di *core e periphery countries* ciò che è in gioco è l'importante modello euristico dell'«economia-mondo», che risulta indispensabile per comprendere i meccanismi appena citati. Un'economia-mondo, secondo Wallerstein (1984), è una rete di processi produttivi incrociati e interdipendenti percorsi da svariate catene di beni. Queste catene sono definite da processi di azione-retroazione tali che, per ogni processo in atto in una catena, vi è una molteplicità di connessioni con altri punti della catena dai quali, dunque, il processo in questione viene a dipendere. L'economia-mondo non è, come a volte viene malamente interpretata (cfr. Beck 1999), l'economia mondiale *tout court*. Si può dire che fino al XIX secolo esistevano nel mondo più economie-mondo. L'economia-mondo capitalista è il sistema-mondo oggi dominante, e alla fine del XX secolo è ancora in piena crescita geografica. Il punto di Wallerstein è: non gli stati moderni hanno sviluppato il sistema capitalistico, ma l'economia-mondo capitalistica ha creato gli stati moderni; essi esistono all'interno di un'unica economia-mondo le cui catene di merci tagliano in più punti i confini nazionali. Parlare di singoli «stati capitalisti» non ha perciò senso per Wallerstein: il capitalismo non è nato e non è mai stato gestito a livello statale. Wallerstein denuncia anzi tale concezione comune come una mitologia. Ci teniamo a sottolineare la consonanza di questa posizione con il punto di esordio dell'analisi di de Sousa Santos: modernità e capitalismo sono due processi storici coesistenti, ma diversi e indipendenti, dove per modernità possiamo intendere, appunto, anche il principio di sovranità territoriale statale.

Non tutti gli stati rientrano in modo uguale nel sistema-mondo. Il principio di sovranità nazionale come caposaldo astratto di una presunta isostenia degli stati è per Wallerstein pura ideologia perché vi è un abisso tra gli stati *core*, al centro del sistema-

mondo, e gli stati periferici e semiperiferici. L'isostenia è puramente nominale. Non solo: «Gli elementi del potere politico reale sono disseminati in molti luoghi. Gli apparati statali ne costituiscono uno importante, ma non affatto l'unico» (de Sousa Santos 1995, 43).

Da un punto di vista dinamico, l'economia-mondo capitalista si basa sulla costante generazione di nuove periferie che consentano la creazione globale di surplus. In un modo o nell'altro, ciò è stato fino a oggi possibile, ma sorgono dubbi sulle prospettive future. Ci sono, infatti, due regole: 1) se il sistema-mondo è in espansione, la domanda mondiale resta insufficiente rispetto all'offerta; 2) la ricerca del vantaggio egoistico dei singoli imprenditori capitalisti danneggia gli interessi globali della classe cui appartengono. L'azione combinata di queste due regole porta a una crescente polarizzazione delle ricchezze che tende a generare movimenti anti-sistemici sempre meno controllabili. La forza dell'analisi di Wallerstein sta nella capacità di spiegare la natura internazionale di questa polarizzazione: i ricchi dei paesi poveri e i poveri dei paesi ricchi. Ciò non toglie, però, che esistano anche ricchi dei paesi ricchi e poveri dei paesi poveri (sui quali ultimi verte il brillante *case study* di Pasargada nel terzo capitolo di de Sousa Santos 1995).

3. Statalismo e transnazionalità

Uno dei pilastri della modernità è il principio della sovranità territoriale. L'età moderna è la grande stagione degli stati. Il progetto territoriale moderno prende forma nel Seicento, dalla situazione dell'Europa alla fine delle guerre di religione, e si consolida nell'opera di pensatori come Hobbes, in campo politico, e Grozio in campo giuridico. La pace di Westfalia afferma il principio territoriale nella formula *del cuius regio, eius religio*. Con Weber lo stato si definisce come regime di monopolio dell'uso legittimo della violenza su un territorio. È possibile opporre la terra, in quanto spazio della biosfera, al territorio in quanto costruito sociale e politico. Mentre la terra è uniforme, il territorio opera su di essa imponendole una striatura funzionale. de Sousa Santos¹ suggerisce che il territorio, struttura cardine dell'egemonia politica dello stato, vive oggi innumerevoli crisi che configurano una dialettica tra forze deterritorializzanti e reazioni di riterritorializzazione.

Il territorio non riflette forme di identità collettive e individuali preesistenti, ma piuttosto ne crea. Per comprendere ciò, è utile abbandonare un modello sostanzialistico della soggettività e ripensare la questione nei termini dell'identità come impegno alla mobilitazione di risorse. L'identità culturale è una costruzione. Il nazionalismo del XIX e XX secolo, con i suoi appelli alle «radici immemorabili» e alla giustificazione etnica, opera un'inversione del rapporto causale tra territorio e identità. Non vi sono identità collettive che si appropriano di territori preesistenti, ma territori che generano identità collettive.

L'idea che la terra possa essere ripartita tra etnie, fino al limite di una ideale distribuzione in cui ogni etnia ha un proprio territorio, è un'illusione per le masse, un mito la cui creazione risponde a strategie manipolative. Di fatto, il concetto stesso di «etnia» è ambiguo e, nell'acuta analisi di Badie, si rivela strumentale a strategie di comodo pilotate da interessi politici. L'«etnia» è il modo in cui leader politici e militari

possono costruire un «Noi» da opporre utilmente a un «Loro» in modo da catalizzare consenso e adesione. Le etnie sono qualcosa che esiste solo negli spazi striati dei territori, e non nello spazio uniforme della terra, dove è possibile invece rintracciare una pluralità instabile di legami comunitari. Le etnie pertanto non possono essere considerate un dato naturale.

Oggi assistiamo alla crisi dei territori e degli identitarismi. I modelli di identificazione individuali negli stati a capitalismo avanzato si fanno labili ed eterogenei, le diaspore di popoli dai continenti poveri o dai regimi repressivi si moltiplicano, l'economia capitalista e i suoi flussi finanziari creano vettori di sfondamento dei territori, i media della comunicazione travolgono le frontiere nazionali e le mura domestiche in una figura ibrida di stella (comunicazioni uno-molti) e rete (comunicazioni multi-molti). Secondo Appadurai (1996), viaggiatori e immagini sono in moto simultaneamente, e ciò configura l'immaginazione come forza sociale attiva dotata di un rinnovato potere d'azione sulle culture. «In un mondo di popolazioni in movimento, di mercificazione globale e di stati incapaci di assicurare i diritti fondamentali, la sovranità territoriale è una giustificazione sempre più difficile per quegli stati nazionali che sono sempre più dipendenti dal lavoro, dall'*expertise*, dagli armamenti e dai soldati stranieri» (Appadurai 1996, 21). L'osservazione non sembra forzata: emancipazione e regolazione, nel senso di de Sousa Santos, sono anzitutto due «forze dell'immaginazione» nel senso di Appadurai, che hanno delineato due utopie contrapposte, l'una esistenzial-individualista e l'altra razional-comunitaria.

Le reazioni degli stati brillano per contraddittorietà: da un lato, sacralizzazione delle frontiere ed epurazioni, quando si tratta di migrazioni di popoli; dall'altro apertura entusiasta ai flussi del capitale. Così, mentre i pensatori di sinistra, come Gorz e Guattari, denunciano la connivenza degli stati con il Capitale Mondiale Integrato, i liberalisti e neoliberalisti celebrano la riconciliazione di stato e mercato. Quel che è evidente è che gli stati non vogliono accettare di essere messi da parte e vogliono mantenere la propria centralità.

Dal punto di vista giuridico, la deterritorializzazione indebolisce la sacralità della sovranità territoriale fornendo agli stati forti nuovi cavilli e possibilità per calpestare i deboli. Così, mentre da un lato la pratica dell'ingerenza viene normalizzata (vedi il comportamento degli Stati Uniti nel corso dell'ultimo decennio, in Iraq, Haiti e oggi Jugoslavia), dall'altro è prevedibile che gli stati deboli tentino di rafforzare le proprie mitologie etniche, impugnando l'apologia delle radici memorabili come mezzo per compattare la propria struttura, virando verso nostalgie di «stato integrale», secondo una direttrice cioè del tutto opposta al nuovo senso comune invocato da de Sousa Santos. Nel momento in cui l'ossessione del conflitto nucleare tra grandi potenze sembrava averci concesso una pausa, assistiamo alla parcellizzazione dei conflitti, parallela alla loro moltiplicazione, con la sgradevole impressione che «benché l'emergere di problemi ecologici globali e di quelli ad essi collegati richieda una riorganizzazione della vita dell'uomo, il concetto di stato nazionale continua a resistere con sempre maggiore tenacia» (Gilpin 1989, 311).

Non mancano esempi di cartellizzazione della sovranità, dove gli stati concedono deterritorializzazioni specifiche funzionali a colmare le proprie debolezze in un determinato settore (come può essere per la Comunità europea). Come scrivono, Deleuze e Guattari (1996, 99), «Gli stati nazionali non sono più paradigmi di

surcodificazione, ma costituiscono modelli di realizzazione di un'assiomatica immanente. In un'assiomatica i modelli non rinviano ad una trascendenza, anzi. È come se la deterritorializzazione degli stati moderasse quella del capitale e fornisse a quest'ultimo le riterritorializzazioni compensatorie». Così, ciò che si può dire è che, benché de Sousa Santos intenda capitalismo e modernità statocentrica come due processi indipendenti, in realtà siamo testimoni di una profonda interpenetrazione dei due processi attraverso quel *medium* essenziale, ponte e saldatura, che è il territorio. Il punto, inoltre, è che un tipo di regolazione transnazionale, efficace nei campi economico e sociale, finirà presto o tardi per scontrarsi inevitabilmente con le modalità di regolazione proprie del sistema politico anarchico degli stati, e quindi a generare nuove tensioni, conflitti e incertezze.

L'epoca in cui viviamo, ne conclude Badie, testimonia dell'opposizione di due principi che hanno retto collaborativamente il mondo moderno dal XVII secolo in poi: quello dell'integrità territoriale e quello dell'autodeterminazione dei popoli. L'ordine mondiale emergente è tessuto di una pluralità di strutture spaziali che fanno saltare il monolitismo dello stato-nazione. La stessa opera di de Sousa Santos può essere usata per mostrare come una pluralità topica (di *tópoi* vitali) sia continuata a esistere, per quanto sotterraneamente, durante tutto l'arco della modernità censurata dall'apparente univocità dello stato moderno; e che essa sia dunque una possibilità da rimettere oggi in gioco. Invece, il tentativo di sostituire allo stato nazionale un altrettanto monolitico stato-identitario appare preoccupante e sarà certamente fonte di numerose guerre nei prossimi anni. Contro a ciò non si può che giocare la carta del rispetto come valore forte a livello transnazionale, «proprio nel momento in cui nessuna istituzione ha i mezzi per imporlo con la costrizione» (Badie 1996, 233). Anzi, noi crediamo che sia proprio l'impossibilità di imporre egemonicamente (coercitivamente) o subdolamente (ideologicamente o dogmaticamente) un vero rispetto a renderlo tanto prezioso e desiderabile.

4. Dinamiche delle forze in atto nella transizione contemporanea

de Sousa Santos identifica i due pilastri della modernità nella coppia antitetica e complementare di «emancipazione/regolazione». È possibile tracciare alcuni paralleli fra questi concetti e i binomi «struttura/antistruttura» dell'antropologo Victor Turner e «sistema/mondo di vita» di Jürgen Habermas. Un paragone fra questa terna di coppie ci servirà a evidenziarne le differenze e a chiarirci la posizione di de Sousa Santos.

Nella sua teoria del rituale, Turner (1972) contestualizza il rituale stesso come un mutamento in rialzo o in ribasso dello status di certi membri. Ma rispetto a cosa è definito questo status? Evidentemente rispetto a un assetto strutturale della società. Dal punto di vista della struttura, gli esseri umani contano solo in quanto ricoprono certe cariche, ruoli, occupazioni. Tuttavia la coesione sociale non può essere garantita soltanto dalla struttura, che si nutre di differenze di potere e gerarchie. In ogni società si riscontra e si evidenzia anche un aspetto di *communitas*, cioè un legame di tipo non razionale che si basa su un carattere di umanità condiviso indistintamente da tutti. Nei rituali, questi due elementi vengono spesso a intrecciarsi al fine di riequilibrarsi. Poiché l'elemento della *communitas* è intrinsecamente portatore di una forza anti-gerarchica,

nei rituali sociali può scatenarsi una grande forza anti-strutturale. A ben vedere, secondo Turner, ciò non avviene unicamente nei rituali che definiscono situazioni di liminalità, cioè di passaggio da uno status all'altro, ma anche in tutti quei gruppi che vivono in situazioni di marginalità, soprattutto se questa è il frutto di una scelta consapevole (ad esempio, gli ordini monastici). La concezione antropologica ci chiarisce dunque come le logiche indagate da de Sousa Santos si ritrovino incarnate nella vita societale e politica delle formazioni sociali.

Habermas (1987) usa una distinzione analoga in funzione esplicitamente critica: il «sistema» è quello della logica capitalistica che, attraverso i mezzi di comunicazione di massa, infila meccanismi e valori di tipo accumulatorio-economico nel mondo-divita, contribuendo a un processo (che Habermas valuta in modo negativo) di ri-feudalizzazione della sfera pubblica. Sia Habermas, sia de Sousa Santos vedono un rischio nella progressiva de-politicizzazione dello spazio pubblico; ma, mentre per Habermas le applicazioni tecnologico-scientifiche non sono che un mezzo nelle mani della forma economica del capitale, per de Sousa Santos i criteri dell'efficacia e dell'efficienza (che, come sostiene Gorz, distruggono le radici, di tipo affettivo, dell'appartenenza sociale) sono in primo luogo criteri scientifici.

de Sousa Santos ritiene che nel corso dell'epoca moderna questa tensione strutturale sia andata risolvendosi sempre più in un collasso. Ma, più che di un «collasso dell'emancipazione sulla regolazione» nel senso di de Sousa Santos, ci sembra si possa parlare di una trasformazione della funzione di regolazione in apparato istituzionale strategico di fronte a una marginalizzazione della funzione di emancipazione che si fa interstiziale e sporadica. A differenza della regolazione, che cresce in modo coerente su se stessa sviluppando le proprie premesse e strategie, l'emancipazione è rimasta una attività fatta di fugaci apparizioni, senza uno sviluppo coerente. Per dirla con Deleuze, mentre la regolazione si è territorializzata, l'emancipazione è rimasta una forza deterritorializzata e deterritorializzante. Se accettiamo una prospettiva del genere, la dicotomia di de Sousa Santos dev'essere in qualche modo attenuata e ricondotta alla diversità dei contesti vitali. Occorre, in particolare, distinguere fattori di scala diversi: i grandi aggregati istituzionali, da un lato, la vita quotidiana dall'altro. In effetti, lo stesso de Sousa Santos percorre questa via quando elabora una scala di tutte le situazioni intermedie fra questi due estremi.

Questa esposizione può anche non convincere. Si può obiettare che la contrapposizione «emancipazione/regolazione» non sia di tipo «struttura/processo», ma sia piuttosto costituita dalla collisione di due processi *in fieri*, l'uno, quello regolativo, estremamente lento; l'altro, quello emancipatore, rapidissimo. Se non ché rileviamo come la regolazione, nella sua lentezza, sia rimasta un campo conflittuale minato anche da tensioni interne. (Pensiamo, ad esempio, alle acute riflessioni di Badie sulla fine dei territori e all'idea di «transnazionalizzazione del campo del diritto» in de Sousa Santos).

Si potrebbe anche supporre che emancipazione e regolazione abbiano subito due sorti territoriali diverse: mentre gli spazi esterni, quelli del dio Hermes, dominati dalla *lex mercatoria*, sono venuti a identificarsi con gli spazi patriarcali dell'emancipazione, gli spazi interni, quelli della dea Hestia, sono stati identificati con l'elemento femminile e con un regime di regolazione. La situazione però è controversa. E' infatti anche vero che, dal punto di vista della psicologia dell'individuo, dal XIX secolo in poi gli spazi interni sono per vocazione quelli della libertà e della *privacy* all'interno del domicilio

borghese, mentre le territorialità esterne sono quelle del lavoro e della *wage-slavery*.

Esiste un altro punto di riferimento obbligato riguardo a questa dialettica di forze. Quel grande interprete della società moderna che è stato Max Weber ha ritenuto che le dinamiche all'interno della società abbiano una natura in gran parte (anche se, ovviamente, non solo) conflittuale e, inoltre, che le forze in gioco non siano mai in atto allo stato puro, e il modo in cui le etichettiamo costituisca un tipo ideale. Nella teorizzazione weberiana, la dialettica tra le forze idealtipiche rimane sempre aperta, senza mai raggiungere un momento di sintesi tra tesi e antitesi.

L'opporsi di un crescente processo di burocratizzazione a quello di democratizzazione può ricordarci l'opposizione di regolazione ed emancipazione, ma in tal caso ciò farebbe presagire che i due processi sono destinati a non incontrarsi mai su alcun terreno di mediazione.

Nella storia europea, la diffusione dei principi libertari e liberali dopo la Rivoluzione Francese ha portato alla costituzione dei regimi democratici moderni e degli stati di diritto. Ma a differenza delle democrazie antiche, quelle moderne sono democrazie di massa, cioè di dimensioni tali da rendere praticamente impossibile forme di auto-governo immediato. Ciò ha determinato la progressiva trasformazione dell'amministrazione in apparato di uffici. Il dominio legale-burocratico che ne risulta è guidato, sostiene Weber, da una razionalità astratta, impersonale e formale che istituisce un apparato di uffici disposti in modo gerarchico, con sfere di competenza predefinite e saperi specialistici. Il modello burocratico — come anche quello democratico — porta a un livellamento delle differenze sociali. Ma con quale differenza?

Anzitutto, il livellamento burocratico non è affatto emancipatore, ma è anzi un livellamento che, essendo basato sulla routinizzazione e l'automatismo delle procedure, sulla standardizzazione dei protocolli e su una miope quantificazione su base statistica dei processi sociali, rappresenta in concreto una forma, se non la forma principe, della regolazione. La preoccupante constatazione di Weber è, pertanto, che la democratizzazione su base burocratica non porta che a un'uguaglianza nell'inferiorità: «Decisivo è esclusivamente il livellamento dei dominati di fronte al gruppo dominante, organizzato burocraticamente, che da parte sua può possedere di fatto, e spesso anche formalmente, una posizione assolutamente autocratica» (Weber 1977, 233).

Le democrazie moderne sono dunque fortemente gerarchizzate, e le masse — per usare un'espressione volutamente paradossale — sono state democratizzate a forza di dispositivi di controllo. E' lecito allora chiedersi perché questa tremenda tensione tra emancipazione e regolazione non sia mai esplosa in tutto il corso dell'epoca moderna. Si possono indicare due ragioni: una è la progressiva infiltrazione della regolazione nell'emancipazione; l'altra è la presenza di una sorta di mito pacificatore. Questo mito è quello che de Sousa Santos chiama «gestione ricostruttiva degli eccessi e delle carenze», cioè la fede ideologica nella possibilità di una compensazione. Ad esempio, anche nell'unico periodo continuativo di pace di cui l'Europa abbia mai goduto in tutta l'epoca moderna (il periodo tra il 1871 e il 1914), non si è mai riusciti ad avere contemporaneamente uno stato solido, un mercato efficiente e una comunità coesa. Gli intellettuali erano però convinti che ciò fosse almeno teoricamente, e in buona parte anche concretamente, possibile.

Questa convinzione derivava da una fiducia (o fede) in una sorta di possibile tecnologia della società da cui sarebbe disceso quello che MacIntyre ha chiamato il

«feticismo delle capacità manageriali». Anthony Giddens (1991) ha accuratamente esplorato l'intergioco tra fiducia routinizzata e cultura del rischio nella modernità, indicandone le conseguenze nel tipo di sé, di soggettività, che ne è derivato: un sé come progetto riflessivo e instabile che si sviluppa entro un contesto di scelte multiple (emancipazione) e sensi vietati (regolazione). Quel che avrebbe dunque retto la fiducia nelle possibilità di gestione di eccessi e carenze sarebbe stato un vero e proprio «sequestro dell'esperienza» attuato dalla scienza, dalla tecnologia e dall'*expertise*.

Carenze ed eccessi sono sempre rimasti. Sono durati più a lungo della fede nella gestibilità delle contraddizioni, che è infine crollata. Hans Jonas indica come una delle maggiori difficoltà dell'agire concreto nella nostra epoca l'ipertrofia della nostra capacità di azione rispetto alla nostra capacità di calcolare la portata e le conseguenze delle nostre azioni per assumercene la responsabilità. Già Gregory Bateson e tutta la corrente del pensiero olistico ci avvisava di non farci possedere dall'illusione del «desiderio di controllo». L'esempio più evidente di questo sono forse le armi nucleari: un mezzo totalmente e definitivamente sproporzionato rispetto a qualsiasi scopo razionale.

5. Etica e dimensioni dell'agire

E' qui che si innesta lo spinoso problema dell'etica nella transizione paradigmatica postmoderna. La sproporzione tra mezzi e fini significa che nessuno può più essere ritenuto responsabile o che tutti lo siamo? Sebbene pochi siano disposti a sostenere la prima ipotesi (specialmente se la questione è esposta in termini così brutali), la seconda — com'era da prevedersi — è diventata una frase vuota che, in termini concreti, equivale alla prima. Nella realtà delle cose uno dei processi più frequenti (il fatto che sia di antica, antichissima data, non per questo lo legittima) è l'innescarsi di meccanismi di «caproespiazione», cioè la ricerca irrazionale di colpevoli su cui scaricare tutti i traumi e le tensioni accumulate. Le teorie della cospirazione fanno proprio questo: dividono il mondo in cospiratori occulti e masse ingannate. Il meccanismo è logicamente inoppugnabile ma, dal punto di vista del senso, iniquo: se neghi l'esistenza del complotto o sei un ingannato, o peggio un ingannatore, ovvero un connivente. Tutto questo configura una fuga dalla dimensione morale del soggetto.

L'azione ha perso sempre più portata umana, le strutture sociali dello stato sono troppo grandi, implacabili, indifferenti nei confronti degli uomini. Questo incubo è stato sollevato da Kafka e da allora non ha fatto che ingigantirsi. La burocrazia dei racconti di Kafka non è che l'altra faccia di quel processo di burocratizzazione individuato da Weber. Lo Stato, è, per dirla con Deleuze, un «appartato di cattura», una macchina che mette in ingranaggio parti diverse poste su piani diversi senza dar scampo: nell'interpretazione di Deleuze è lo stato stesso a dare al capitalismo i suoi mezzi di realizzazione.

Se, contro lo stato, si è tentati di armarsi di utopie escapiste, Emil Cioran è lì per mostrarci che l'altra faccia dell'utopia è l'incubo, un incubo ancora più soffocante dei vincoli dello Stato (Cioran 1982). Attraverso la mitologia di un originario «contratto sociale», viene fondata nella filosofia politica moderna la frattura tra lo statuto morale del singolo e quello della società nel suo complesso. Come scrive de Sousa Santos

(1995, 65) in riferimento a Rousseau: «Attraverso il contratto sociale, l'individuo può essere buono o cattivo; ma la volontà generale non potrà essere altro che buona». Si tratta allora di vedere chi stabilisce quale sia il bene generale. Ma è chiaro che questo tipo di concezione dell'etica non è fondativa di, ma si fonda già su una gerarchia di potere. Siamo in presenza di quella «morale delle regole» che MacIntyre (1988) ha considerato il frutto del sogno universalista dell'illuminismo, successivamente ereditato dal liberalismo, dall'utilitarismo e dall'eudemonismo benthamiano.

André Gorz (1992) ha sostenuto la necessità di reimparare che il soggetto dell'agire siamo noi e nessun altro. Se non ché nella transizione contemporanea questa consapevolezza risulta difficilissima. Anzitutto per un fenomeno che, riprendendo liberamente una categoria di Greimas, vorremmo chiamare di «attanzializzazione dei soggetti»: la costituzione di soggetti umani isomorfi alle esigenze della struttura, tale che il valore umano stesso diventa relativo a e derivativo di tale struttura. Nella vita quotidiana pensiamo noi stessi come soggetti attoriali, mentre ci comportiamo con gli altri come se fossero macchine attanziali (si vedano, ad esempio, meccanismi come la tirannia delle piccole decisioni). Ecco che, come nota de Sousa Santos, le perfette simmetrie dei sistemi di Hobbes, Locke e Rousseau, congegnate come guide a una razionalizzazione della vita sociale, crollano appena si tenta di portarle nella vita reale contemporanea.

Zygmunt Bauman (1996) sostiene che vivere nel postmoderno significa avere nuove possibilità di auto-riflessione. Tuttavia questa auto-riflessività comporta anche un'irrisolvibile aporia nella vita morale, aporia che fino alla transizione storica attuale era stata in qualche modo negata nel progetto di un'etica razionale (e che pensatori come MacIntyre continuano a sostenere). Il già citato Giddens descrive così la sua idea del sequestro dell'esperienza soggettiva: «Intendo sostenere che la sicurezza ontologica acquisita dalla modernità, a livello delle routines quotidiane, dipende da una esclusione istituzionale della vita sociale dalle tematiche esistenziali fondamentali, esclusione che solleva dei dilemmi morali cruciali per gli esseri umani» (Giddens 1991, 156).

Il quadro si presenta dunque molto variegato e complesso. Questioni dell'agire quotidiano si mescolano e si intrecciano con quelle che riguardano i fini ultimi, proprio perché la portata globale dell'agire dell'umanità è ipertrofizzata. Per rispondere alla domanda che ci siamo posti prima: certo, non siamo tutti colpevoli; ci sono colpevoli e innocenti, ed è sempre bene distinguerli. Tuttavia siamo tutti coinvolti: è la contaminazione che ci lega a eventi lontanissimi nello spazio e nella scala strutturale. La nostra innocenza è andata perduta: non è colpa nostra, ma ci riguarda da vicino.

Per trovare una via d'uscita a questa crisi Hans Jonas (1990) si è impegnato a elaborare quella che egli stesso ha chiamato «un'etica del futuro». Poiché «l'archetipo di ogni responsabilità è quella dell'uomo per l'uomo» (Jonas 1990, 124), un'etica del futuro non deve confrontarsi, come quella tradizionale, con un assoluto che sovrasta il presente e che impone dei principi puri, ma deve considerare il proprio oggetto nella sua storicità immanente. In altre parole, deve essere attenta alle richieste dell'essere, che per Jonas non è neutro ma avanza delle pretese, certo non trascendenti, ma che ci impegnano nei confronti dell'umanità. Non si tratta quindi di ripudiare la tecnologia, ma nemmeno di cadere in quel circolo (notato da de Sousa Santos) per cui il tentativo di una gestione ricostruttiva di eccessi e carenze finisce per creare rimedi peggiori del male in una sorta di «coazione riflessiva». Ogni politica di tipo costruttivo richiede un

impegno tecnologico, ci dice Jonas, ma occorre passare da un progresso espansionista a uno omeostatico. Occorre in qualche modo contrastare quell'eccesso di azione che Cioran considerava la matrice più intima dello spirito occidentale.

Nonostante la fiducia nella gestione ricostruttiva di eccessi e carenze nella distribuzione delle risorse e degli status, questo *management* non ha mai funzionato perché, al verificarsi di uno sbilanciamento, esso si volgeva indietro per riportarlo entro i parametri ritenuti accettabili. Ma ciò avveniva troppo lentamente rispetto alla rapidità e all'ammontare dell'azione collettiva. Cosicché questa attività di *feedback* riparatori ha sempre agito in ritardo, cioè su una situazione ormai diversa e irreversibilmente modificata. Vogliamo dire che l'attività riparatrice avrebbe potuto funzionare se non vi fosse stata la storia. L'ingegneria sociale è stata un'ingegneria meccanica, mentre è più probabile che la macchina sociale sia di tipo termodinamico. Questo, crediamo, è anche il senso della figura dell'Angelus Novus di Klee, come è interpretata da Benjamin e ripresa di recente da Bauman: procediamo armati del nostro sguardo e delle nostre mani, solo che essi sono rivolti dalla parte opposta rispetto a quella in cui siamo sospinti.

Per tutelarci dagli sbandamenti del nostro potere, suona la lezione di Jonas, dobbiamo saper provare rispetto e orrore. Uno dei problemi maggiori di de Sousa Santos è di occuparsi estesamente del diritto e quasi per nulla dell'etica. La stessa immagine utopica che chiude il libro non menziona mai la dimensione etica dell'agire emancipatore. Noi pensiamo che questa sia una carenza analitica di de Sousa Santos. La fede nella gestione ricostruttiva di eccessi e carenze si è sostanziata in buona parte sulla ricomposizione dell'antitesi tra autonomia ed eteronomia morale, la prima promossa dall'euforia dell'individualismo, la seconda richiesta dalla pianificazione sociale razionale. Emancipazione e regolazione hanno quindi un senso eminentemente morale.

C'è di più. Emancipazione e regolazione non sono solo elementi morali e giuridici, ma, come ha crucialmente rilevato Bauman e come si può evincere da quanto detto sopra riguardo a Weber, la ripartizione di possibilità emancipatrici e vincoli regolativi rientra nel meccanismo e nelle variabili stesse della stratificazione sociale. Questa visione pessimistica ci induce a pensare che l'emancipazione è un bene per pochi, e che questi pochi ne possono godere soltanto a scapito della regolazione imposta ai molti. È un modo tragico di leggere la transizione contemporanea, eppure è una lettura che emerge dalla constatazione fenomenologica dell'irrompere della società come figura di un terzo tra l'io e l'altro; terzo che in qualche modo danneggia irreparabilmente il rapporto morale dell'io con il tu oggettivando entrambi. Di questo terzo, come garante dell'oggettività e del rapporto impersonale, fa parte la sfera del diritto.

7. Il diritto

La regolazione giuridica si attua dunque non più tra soggetti attoriali, ma tra soggetti attanziali. Questa distinzione ci sembra di qualche fondatezza: mentre l'attore è il soggetto di una prassi esistenziale, l'attante indica il ruolo puramente posizionale che l'attore occupa all'interno del quadro più ampio della struttura².

Il diritto è un rapporto oggettivo il cui intento è quello di simmetrizzare

formalmente i rapporti dell'*ethos* e degli affetti, i quali sono al contrario asimmetrici. Il pericolo inerente più grave è quello che la funzione subordini a sé i funtivi: e ciò si profila all'orizzonte delle possibilità perché è la funzione a costituire i funtivi come ruoli posizionali da essa derivati. Per riprendere Habermas (1987, 973): «La burocratizzazione, che compare quando l'etica è sostituita dal diritto, è anzitutto soltanto un segno del fatto che giunge a compimento l'istituzionalizzazione di un *medium* di regolazione e di controllo». Tali media sono ad esempio il denaro o il potere inteso come gerarchia di status.

Questo livello giuridico è quello della *State Law* così come viene concepita nella filosofia del diritto classica. Ed è il livello su cui si sviluppa la dinamica indicata da de Sousa Santos (1995, 3): «La depoliticizzazione scientifica del conflitto sociale sarebbe raggiunta mediante la depoliticizzazione giuridica del conflitto sociale» — frase che potremmo indicare come uno dei nuclei focali dell'intera opera di de Sousa Santos poiché in essa troviamo condensati i tre temi cardinali del suo lavoro: diritto, scienza e politica. La cartografia di Santos attribuisce alla *State Law* caratteristiche in parte positive e in parte negative (1995, 462-72): l'operare su un singolo fattore di scala (rimuovendo le dimensioni locale e transnazionale), l'adottare un tipo di proiezione geocentrica (contrapposta alle forme di legalità egocentriche), il servirsi di uno stile simbolico prevalentemente «omerico» (cioè legato a momenti esemplari), piuttosto che biblico (cioè aderente allo scorrere quotidiano della vita).

Il diritto dello Stato è uno strumento di rimozione del conflitto sociale fondato sulla separazione strutturale di ceti emancipati e ceti regolati. Non è difficile oggi — alla fine del XX secolo — riconoscere quanta voluta o inconsapevole mistificazione vi fosse nella dialettica hegeliana che poneva: Tesi = famiglia (amore in piccolo); Antitesi = società civile (odio in grande); Sintesi = Stato (amore in grande).

In contrasto sia con la visione hegeliana, sia con la drammatica conclusione, delineata da Bauman, di una emancipazione come fenomeno entropico (si possono ottenere riduzioni locali di regolazione, ma a scapito di un aumento globale di essa, sempre maggiore della diminuzione locale ottenuta), de Sousa Santos delinea una terza prospettiva. Il potenziale emancipatore del diritto risiederebbe nella tensione irrisolta tra emancipazione e regolazione, a un livello olistico. Tale tensione è evidente nella riscoperta del diritto romano durante il XII secolo. La rimozione di tale tensione fu un grave errore storico che si attuò in coincidenza con la formalizzazione del diritto, la cui analiticità raggiunse l'apice proprio nel passaggio storico della statalizzazione.

L'interpretazione di de Sousa Santos si avvale certamente della tesi di Berman (1983), che sostiene che la tradizione giuridica occidentale è percorsa periodicamente da rivoluzioni, sia sul piano del senso e significato del diritto, sia sul piano delle sue istituzioni. Ne è causa la tensione a tratti insostenibile tra gli ideali perseguiti e la realtà storica che li persegue. Ogni rivoluzione segna e dichiara il fallimento del precedente sistema giuridico. Ogni sistema giuridico si dimostra, infatti, oltre un certo limite incapace di risolvere una posizione adeguata lungo il *trade-off* tra giustizia e ordine (si notino le affinità di questi termini di Berman con i concetti di emancipazione e regolazione). Berman reclama inoltre come non si sia prestata sufficiente attenzione al fatto che la tradizione giuridica occidentale si radica all'inizio del millennio, ben prima della modernità, del capitalismo, e anche dell'umanesimo. Ciò induce a credere che, se questa tradizione ha mantenuto davvero (e questo è il punto) un filo rosso attraverso i

propri momenti rivoluzionari, il diritto si può considerare il vero pilastro su cui fondare il discorso sulla modernità.

La transizione storica contemporanea ci pone però in una situazione in cui il concetto stesso di «corpo giuridico» (Berman 1983, 9) attraversa una crisi: il corpo giuridico non è più in grado di svilupparsi da solo secondo una logica interna, ma pare meramente reagire ai cambiamenti sociali e politici, che abbiamo sopra delineato, con aggiustamenti *ad hoc*; vale a dire, esso perde coerenza. Assistiamo a una duplice tendenza. Da un lato riemergono, in filigrana rispetto alla *State Law*, quelle tradizioni giuridiche «altre» di cui de Sousa Santos reclama il riconoscimento a pieno titolo; dall'altro, la *State Law* non può tollerare oltre un certo limite quelle manifestazioni di pluralismo giuridico che non sia essa stessa a porre.

Dobbiamo comunque notare come l'argomento di Berman sconti una debolezza che si autoimpone: affermare che la tradizione giuridica è la più antica delle tradizioni moderne e dire, al contempo, che essa viene percorsa da rivoluzioni che la snaturano, significa affermare che tale tradizione è in realtà segmentale. Ma ciò si può affermare altrettanto della filosofia occidentale, della scienza occidentale, della politica occidentale, eccetera. Insomma, l'affermazione si rivela la presa di posizione partigiana di uno storico del diritto che deve difendersi dai tentativi di risolvere il diritto nell'analisi della società *tout court*.

de Sousa Santos non cade in questo tranello di eleggere un *primum quidem* e delinea quella che è forse la rivoluzione capitale del diritto moderno: con la trasformazione della scienza in una forza produttiva, il diritto diviene nei fatti un *alter-ego* della scienza stessa (a questo proposito egli parla addirittura di un «isomorfismo strutturale tra diritto e scienza»).

La ricetta di de Sousa Santos per guarire da tale disagio si traduce poi nell'augurio che i diritti umani divengano una specie di Esperanto politico. A parte il paragone piuttosto infelice (l'Esperanto infatti, come ci ha spiegato Umberto Eco, non è che uno degli ultimi fallimentari tentativi di cercare la lingua perfetta, mentre tutte le lingue umane sono necessariamente imperfette — pochissimi oggi parlano l'Esperanto, ancora meno il Volapük), crediamo che su questo punto l'autore non riesca a distaccarsi da una impostazione *liberal* che cela in sé qualcosa di sgradevole. In poche parole, si tratta di quella concezione quantitativa ed economicista del diritto già così duramente attaccata da Hannah Arendt e da Simone Weil. L'impostazione giurisprudenziale dei diritti umani tende a riassorbire ogni portata etica (che la questione necessariamente implica) in quella «morale delle regole» che Alasdair McIntyre indica — e non del tutto a torto — come una delle peggiori creazioni della concezione illuministica dell'uomo. In pratica, ci sembra che dovremmo cominciare a rispettare un po' meno i diritti, e un po' più gli uomini.

In secondo luogo, l'auspicio di de Sousa Santos ricade nella già citata figura dell'Angelus Novus. Il gergo dei diritti umani è la forma attuale di una sopravvivenza metafisica nel diritto: come sostiene Berman, la tradizione giuridica occidentale si impone l'esigenza di credere in una fonte del diritto che sta al di là della compagine sociale e del *powerbloc* — una legge divina, o una legge naturale creatrice di diritti inalienabili. Ciò spiega il doppio movimento del diritto: «Il diritto emerge al contempo, dal basso, dalle strutture e dai costumi dell'intera società e discende, dall'alto, dalle politiche e dai valori di coloro che governano le regole e le scelte della società»

(Berman 1983, 557). Il problema, come abbiamo già indicato, sono i tempi dissincronizzati di questi movimenti. E la dissincronia del meccanismo (questo ci pare importante far rilevare ai giuristi) gioca sempre, come una tragica legge di gravità sociale, a sfavore dei ceti bassi.

A lungo termine (sul corso delle vite umane e delle generazioni), le tradizioni etiche diventano progetti politici che operano attraverso forme giuridiche. Gli oggetti e le situazioni che la scienza crea attraverso la propria estensione tecnologica forniscono gli elementi in mezzo ai quali la società, che incarna queste tradizioni, si muove. Le mosse sono talvolta associative (nel loro aspetto di *communitas*), spesso conflittuali. Poiché le tradizioni si capillarizzano fino al singolo, nei suoi confronti il diritto sarà spesso eteroregolativo, ma in misura diversa a seconda della posizione dell'individuo. In questo si profila appunto anche il doppio limite del diritto: oppressione ad un estremo, anomia all'altro.

Chi vede ciò non vorrà mai rinunciare a far entrare nella propria vita due mondi: il primo è quello dell'essenza, dell'attante, dell'uomo-oggetto; ma il secondo è quello dell'esistenza, cioè quello dell'attore che pratica le proprie prassi. La relazione tra questi due mondi è etica, e ciò che noi possiamo sempre fare è portare continuamente esistenza nella nostra essenza. Il che significa, anche, creare sempre nuova emancipazione nella regolazione.

In conseguenza di quanto detto fin qui, riteniamo che si debba ancora meditare a lungo sul tema dei diritti umani e di quale sia stata la loro funzione concreta fino ad ora. Non dovrebbe smettere di farci pensare quel che Deleuze e Guattari (1996, 101) dicono in modo tanto aspro e limpido: «Quale socialdemocrazia non ha dato l'ordine di sparare quando la miseria è fuoriuscita dal suo territorio o dal ghetto? I diritti umani non salvano né gli uomini né una filosofia che si riterritorializzi sullo stato democratico. I diritti dell'uomo non ci faranno benedire il capitalismo. Ed è necessaria molta innocenza, o furbizia, per una filosofia della comunicazione che pretenda di restaurare la società degli amici, o anche dei saggi, formando un'opinione 'universale' capace di moralizzare le nazioni, gli Stati e il mercato. I diritti dell'uomo non dicono nulla sui modi di esistenza immanenti dell'uomo provvisto di diritti». Il che significa che il diritto, non essendo né il principio né la fine del nostro discorso, non può procedere se non riguarda ciò che lo precede, lo segue e lo circonda.

8. Conclusione

Ammettiamo pure che la nostra epoca sia fatta di dialettiche senza sintesi, oscillazioni eterne che non approdano in alcun luogo, come reclama la linea weberiana (che attraverso Merleau-Ponty discende fino ad alcuni giuristi, come Ost e van de Kerchove 1997³, o ad alcuni filosofi morali come Bauman 1996). Possiamo forse trarre da questa constatazione qualche appiglio per muovere un concreto passo in avanti? Noi crediamo di no. Non è un caso che la scuola della psicologia relazionale di Palo Alto (Watzlavitch), la quale a sua volta si rifà alle intuizioni di Gregory Bateson, sostenga che proprio una serie di ingiunzioni o constatazioni antinomiche, assorbite in un contesto cognitivamente coercitivo e affettivamente importante per il soggetto, generi una situazione paradossale in cui si innescano i meccanismi della schizofrenia. Sentiamo che neppure il fatto che le antitesi siano «ben strutturate» può aiutarci molto.

L'elemento del conflitto è essenziale per spiegare le dinamiche che si svolgono nei campi del diritto, della scienza e della politica; può darsi che queste tensioni non raggiungeranno mai un compromesso, né vi sarà mai uno scioglimento. Ma il loro stesso lavoro provoca quello che Lakatos (1985) ha chiamato «*problem shift*», lo slittamento in avanti di vecchi problemi che, riconfigurandosi, si trasformano in altri: e questi altri sono i nuovi problemi, cioè i nostri. Sta dunque a noi far sì che lo spostamento non sia un puro slittamento di tipo regressivo, ma sia un vero e proprio rilancio in senso attivo. Nel «nuovo senso comune» di de Sousa Santos ci piace leggere proprio questo desiderio di giocare al rialzo, di inventare e creare gli elementi progressivi di un senso comune, oggi tanto conservatore, ottuso, razzista, banale, ingiusto. Ma proprio per questo sentiamo che la «*prudent knowledge*» è soltanto metà della storia. Oltre alla prudenza epistemologica, crediamo, ci vuole anche un grande coraggio etico. Crediamo che l'appello di de Sousa Santos a un ideale di prudenza del sapere scientifico (affine alle intuizioni della filosofia del pensiero debole sviluppata da noti filosofi italiani) vada affiancato a, e non debba venire a nessun costo disgiunto da, un coraggio, e precisamente quello che Hans Jonas chiama «coraggio della responsabilità».

Il punto che ci rimane sospetto non è dunque tanto la voglia di proporre un nuovo paradigma, ma è l'idealismo che a un certo punto sembra avere il sopravvento. Uno sguardo disincantato sulla realtà ci mostra come il mondo sia ancora troppo immerso nelle vecchie logiche di un egoismo miope e nelle difficoltà di comunicazione tra discipline sempre più settorializzate. Gli stati ricchi nutrono solo inconcludenti sensi di colpa di fronte alla povertà degli stati poveri, e alcune voci si interrogano anche sull'esistenza di questa colpa. Gli scienziati fisici, pur avendo attraversato l'importante passaggio della meccanica quantistica, che a quanto pare comporta un superamento dell'oggettivismo classico, non sentono per questo che la loro disciplina sia diventata epistemologicamente soggettiva o fluttuante, né tantomeno zen come sognava Fjotr Capra (anche se, a detta di Horgan 1998, sta già nascendo la nuova scienza postmoderna, «postempirica», «ironica», pervasa di slanci poetici al di là dei sogni più sfrenati di un Feyerabend). I giuristi, pur con le migliori intenzioni, hanno continuato nella edificazione del castello dei cosiddetti diritti umani che portano con sé, da un lato, chimere universalistiche e venate di monoteismo della ragione, dall'altro un'astrattezza tale da essere fuori della portata dell'agire riparatore concreto.

Ci sembra che de Sousa Santos in qualche modo riproponga questo modello della volontà di ricerca di un «bene in generale», grandioso, laddove il bene andrebbe semmai cercato nei «minuti particolari», e laddove la funzione generale di un paradigma rischia di tornare ad essere quella di un apparato catalizzatore di una nuova «volontà di verità», come la definiva Foucault (1980). Contro a ciò, crediamo che il fronte di lotta vada spostato dalla dimensione «molare» dei grandi aggregati a quella «atomica» degli atti umani. Non ha senso lottare per «l'esperanto dei diritti umani» o per la «ridistribuzione della ricchezza» se, come si esprimeva il grande realista Morgenthau, «non c'è scampo al male del potere» e se, come è facile constatare, nessuno parla neppure la lingua esperanta, figuriamoci quella dei diritti umani. Il pericolo dell'astrattezza è tanto più grave in quanto rischia non solo di tradursi in inefficacia dei progetti, ma anche in effetti nocivi: chi volesse agire come cosmopolita, finirebbe per diventare l'involontario partigiano di un altro stato.

Noi crediamo che sia inutile fissare obiettivi ideali se non ci sono vie praticabili per raggiungerli. Crediamo però anche che le vie non siano solo quelle che ci sono state consegnate dal passato, ma che se ne possano costruire delle nuove: perciò, quel che ci serve anzitutto è una dia-voluzione, cioè un tipo di rivoluzione delle mentalità che non costituisca tanto un corpus di conoscenze, ma che emerga in ogni situazione come uno scatto umano, come una possibilità differenziale, come la capacità di sfuggire alle dicotomie e alle dialettiche paralizzanti: non si tratta di inventare momenti sintetici, ma di inventare la fuga; cioè, non si tratta tanto di inventare soluzioni, ma di reinventare i problemi, di ri-attraversarli (*dià*) per ri-costruirli in maniere differenti, senza stancarsi di porseli. Solo così si può arrivare a costruire i concetti che servano a un rilancio.

Possiamo non solo distinguere emancipazione e regolazione come grandi movimenti storici, ma anche osservare, a livello molecolare, dove e come nell'emancipazione crescano meccanismi regolatori e regressivi e dove, al contrario, nella regolazione gemmino minuscole presenze emancipatrici. Un paradigma di tal tipo sarebbe un paradigma deterritorializzato, di tipo non sostanziale, ma procedurale: non ci direbbe per cosa lottare, cosa fare in senso generale, ma solo come farlo in quel caso, come sostituire alla strategia del sistema una serie di tattiche concrete, occasionali. Non un sistema di coordinate, ma un modo di usarle, di traslarle verso altri sistemi.

Esaminiamo un caso. Il nostro senso comune è tipicamente egoista. Non ci addentriamo qui in una esplorazione antropologica del fatto: lo prendiamo semplicemente per dato culturale, realmente testabile sia a livello di classe sociale, sia a livello interstatale. Assumiamolo come elemento del paradigma moderno. La maggior parte delle nostre scelte avvengono in un ambiente comune, reso complesso dalla quantità delle interazioni. Siamo spesso di fronte a «dilemmi del prigioniero». Se ognuno cerca la soluzione migliore per sé, le cose a livello generale potrebbero andare a finire in modo catastrofico: la creatura che la spunta sul suo ambiente finisce per distruggersi. Sappiamo che la collaborazione sarebbe la strategia migliore per tutti, anche se inevitabilmente comporterebbe risultati sub-ottimali. Di qui la precarietà: quando ci convinciamo che quasi tutti stanno per collaborare, siamo tentati di ottimalizzare la nostra posizione lasciando gli altri al loro destino. Oppure, sebbene volenterosi di collaborare, siamo terrorizzati dall'idea che altri possano approfittare del nostro spirito collaborativo per trarne vantaggi lasciando noi al nostro destino.

Ora, noi crediamo che sia possibile iniziare un superamento di questa forma culturale di egoismo (individualismo) passando da un egoismo miope a uno lungimirante. Sia la sicurezza internazionale, sia il benessere economico all'interno di uno stato, sia la giustizia sono problemi olistici: questo è quanto ci dice il nuovo paradigma nascente. Se potessimo esercitare in questi campi il «nuovo senso comune» di de Sousa Santos otterremmo certamente un accomodamento ideale per tutti. Ma, sfortunatamente, poiché la situazione attuale è ancora molto incerta, paura e tentazione avrebbero quasi sicuramente la meglio sullo spirito collaborativo olistico. Ciò significa che la transizione prospettata da de Sousa Santos non si potrebbe mai verificare. I due paradigmi, come direbbe Kuhn, sono incommensurabili: il vecchio sistema procrastinerebbe *sine die* l'entrata in scena del nuovo. Come prospettare dunque un passaggio da un modo di vedere individualista a uno olista?

Appellarsi ai principi che potrebbero valere nel futuro paradigma non può, ovviamente, servire: per quanto essi possano risultare convincenti, al momento

dell'azione ognuno farà i propri calcoli e tornerà «realista», cioè rientrerà nel vecchio paradigma. Può essere utile invece reimpostare il problema in un modo tale da mostrare che, in ultima istanza, la concezione olistica risulterà la più efficace anche secondo i criteri stessi dell'individualismo. Ciò non renderà gli attori, siano essi individui (ad esempio, i singoli capitalisti rispetto ai lavoratori), o stati (ad esempio, gli stati ricchi rispetto a quelli poveri), meno egoisti, ma trasformerà il loro egoismo da miope, cioè a breve scadenza, a lungimirante, cioè dotato di uno sguardo più addentrato nel futuro. La transizione paradigmatica può iniziare, ma non prospettando un futuro di tipo anagogico, staccato da presente, bensì un futuro in cui si realizzano senza soluzione di continuità le conseguenze ultime del presente. Indubbiamente, a volte l'immagine di un simile futuro farà molta paura.

Se si ritiene generalmente che solo le rivoluzioni possano fornire un riorientamento gestaltico, necessario al cambio di paradigma, noi pensiamo che sia una dia-voluzione, cioè un tipo di rivoluzione delle mentalità che sappia affrontare la propria immanenza, a rimettere ogni volta in moto la storia, a rimettere in gioco le possibilità, a riaprire gli orizzonti degli eventi, insomma a evidenziare la vera natura umana in uno scatto imprevedibile.

Riferimenti bibliografici

- Appadurai, A. 1996. *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Badie, B. 1996. *La fine dei territori. Saggio sul disordine internazionale e sull'utilità sociale del rispetto*. Trieste: Asterios.
- Bauman, Z. 1996. *Le sfide dell'etica*. Milano: Feltrinelli.
- Beck, U. (1999). *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*. Roma: Carocci.
- Berman, H. 1983. *Law and Revolution. The Formation of Western Legal Tradition*. Harvard University Press.
- Cioran, E.M. 1982. *Storia e Utopia*. Milano: Adelphi.
- Deleuze, G., F. Guattari. 1996. Geofilosofi. In *Che cos'è la filosofia?* Torino: Einaudi.
- 1997. Apparato di cattura. In *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, vol. I. Roma: Castelvecchi.
- de Sousa Santos, Boaventura. 1995. *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. London: Routledge.
- Farinelli, Franco. 1992. *I segni del mondo. Immagine cartografica e discorso geografico in età moderna*. Firenze: La Nuova Italia.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the late Modern Age*. Oxford: Polity Press.
- Gilpin, Robert. 1989. *Guerra e mutamento nella politica internazionale*. Bologna: il Mulino.
- Gorz, André. 1992. *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*. Torino:

- Bollati Boringhieri.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Teoria dell'agire comunicativo*. Bologna: il Mulino.
- Hanson, Norwood, Russell. 1978. *I modelli della scoperta scientifica*. Milano: Feltrinelli.
- Jonas, Hans. 1990. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*. Torino: Einaudi.
- Kuhn, Thomas. 1969. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Torino: Einaudi.
- Lakatos, Imre. 1985. *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici, Scritti filosofici I*. Milano: il Saggiatore.
- Laudan, Larry. 1979. *Il progresso scientifico: prospettive per una teoria della conoscenza scientifica*. Roma: Armando.
- MacIntyre, Alasdair. 1988. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*. Milano: Feltrinelli.
- Masterman, Margaret. 1976. La natura di un paradigma. In *Critica e crescita della conoscenza*. Eds. I. Lakatos e A. Musgrave, 129-63. Milano: Feltrinelli.
- Ost, F., van de Kerchove, M. (1997). Pensare la complessità del diritto per una teoria dialettica. *Sociologia del diritto* XXIV/1: 5-26.
- Popper, Karl Raimund. 1984. *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica*, vol I: *Il realismo e lo scopo della scienza*. Milano: il Saggiatore.
- Turner, Victor Witter. 1972. *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*. Brescia Morcelliana, Brescia.
- Vida, Silvia. 1998. Posmodernità e pluralismo tra retorica e utopia. In *La filosofia del diritto costituzionale e i problemi del liberalismo contemporaneo*. Ed. G. Bongiovanni, 121-49. Bologna: CLUEB: 121-149.
- Wallerstein, Immanuel. 1984. *The Politics of the World-Economy. The States, the Movements, and the Civilizations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Max. 1977. *Antologia di scritti sociologici*. Ed. Pierpaolo Giglioli. Bologna: il Mulino.