

SERGIO ALLOGGIO

## DIRITTI E GLOBALIZZAZIONE. SU ALCUNI RECENTI CONTRIBUTI

In quell'immensa industria testuale riguardante la globalizzazione, e che sforna incessantemente opere su molte delle quali dovrebbe abbattersi il buon vecchio rasoio di Ockham, si segnalano due libri pubblicati in Italia nel 2004. Il primo è: N. Chomsky, V. Shiva, J. E. Stiglitz e altri, *La debolezza del più forte*<sup>1</sup>, mentre il secondo, curato da Paolo Costa, si intitola *Il diritto di avere diritti*.<sup>2</sup>

*La debolezza del più forte* raccoglie e sistematizza le *Oxford Amnesty Lectures* del 2003, un ciclo di conferenze svoltosi appunto a Oxford. Cominciate nel 1992, queste *Lectures* sono ormai diventate un celebre e annuale appuntamento per tastare il polso al dibattito internazionale sui diritti umani. Lo scopo del volume, come scrive il curatore Matthew J. Gibney nell'*Introduzione*, è «considerare l'impatto della globalizzazione sulla diffusione e sul rispetto dei diritti umani». <sup>3</sup> Punto comune a tutti gli interventi, potremmo dire con l'Heidegger di *Sein und Zeit*, è quello di essere mossi e guidati, anche senza averne sempre una chiara definizione, da ciò che si cerca di capire, in questo caso il fenomeno della globalizzazione in tutta la sua stringente attualità.

Susan George, autrice del primo intervento, si concentra sul cortocircuito fra espansionismo neoliberista e incapacità di sviluppare

<sup>1</sup> N. Chomsky, V. Shiva, J. E. Stiglitz e altri, *La debolezza del più forte. Globalizzazione e diritti umani*, a cura di M. J. Gibney, trad. it. di G. Amadasi, Mondadori, Milano 2004.

<sup>2</sup> P. Costa, *Il diritto di avere diritti*, Libri Scheiwiller, Milano 2004.

<sup>3</sup> N. Chomsky, V. Shiva, J. E. Stiglitz e altri, *op. cit.*, p. 11.

un conseguente allargamento dei diritti umani, sottolineando come il termine globalizzazione non sia altro che una copertura linguistica sfruttata ideologicamente per suscitare «l'impressione che gli abitanti dell'intero globo siano in qualche modo coinvolti in un unico movimento, in un fenomeno che abbraccia tutto e tutti, e che stiano marciando insieme verso una sorta di futura Terra Promessa». <sup>4</sup> Attenendosi agli sconcertanti e dolorosi dati sulla sperequazione fra il Nord e il Sud del mondo, la George sembra alludere alla globalizzazione neoliberista come ad una specie di nemesi dei diritti umani. Cerca, inoltre, di mantenere la propria analisi su un livello politico, l'unico che riesca a evidenziare come nella post-modernità in questione non ci sia più la gerarchia del potere, né la spartizione di esso, ma solo la sopravvivenza del più forte: «si tratta della questione estrema dei diritti umani: chi ha il diritto di vivere e chi no?». <sup>5</sup> Il primato dell'*homo oeconomicus*, estendendosi rizomaticamente per mezzo della globalizzazione, deve essere fermato da politiche democratiche che, secondo la George, ne ridimensionino la famelicità. Il vero bersaglio è costituito dalla punta di diamante della globalizzazione del capitale, le multinazionali: «le imprese dovrebbero accettare di avere responsabilità nei confronti degli azionisti ma anche degli impiegati, dei fornitori e delle comunità e nazioni in cui sono situate, così come dell'ambiente». <sup>6</sup> Alla George replica Michael B. Linsky che accettando *in toto*, quando si discute delle ambigue dinamiche della globalizzazione, la «frattura tra la rappresentazione ideologica e la pratica del mondo reale», focalizza la propria attenzione sulla «genesì dello Stato oligarchico filoimprenditoriale nel XX secolo e della sua diffusione internazionale». <sup>7</sup> Fenomeno, quello della «oligarchizzazione dello Stato», generatosi nella Guerra Fredda grazie all'attività di settori deviati della politica e dell'economia privata. Ma la vera causa dell'emergere negli anni Ottanta dello Stato oligarchico è stata la distruzione del *Welfare State*. Un margine di manovra è però ancora possibile per Linsky, poiché se è «il sistema politico che ratifica il sistema economico, l'oligarchia è vulnerabile a una rivendicazione del diritto di controllo da parte dei cittadini, a cui davvero appartengono le istituzioni». <sup>8</sup>

<sup>4</sup> Ivi, p. 26.

<sup>5</sup> Ivi, p. 35.

<sup>6</sup> Ivi, p. 44.

<sup>7</sup> Ivi, p. 49.

<sup>8</sup> Ivi, p. 56.

Il saggio di Noam Chomsky, *Riconoscere i diritti: un percorso accidentato*, è tra i più corposi della raccolta e prosegue sulla linea fortemente critica che l'autore persegue da decenni: «nonostante l'aggressione relativista, la Dichiarazione universale è da difendere. Ma senza illusioni: il paese più potente del mondo è stato un leader del partito relativista».<sup>9</sup> Con la fine della Guerra Fredda, l'ordine deciso a Bretton Woods è obsoleto, come anche la Carta delle Nazioni Unite, e per questo «il principio riconosciuto è la legge della forza». Infatti, «negli anni di Clinton, si sono lasciate cadere tutte le finzioni» che ancora permettevano di mascherare qualunque violazione del diritto internazionale da parte degli Stati Uniti. In tutto ciò, le conseguenze peggiori si riflettono sulla reale protezione dei diritti umani, sfruttati invece da «Stati autodefinitisi “illuminati e “civilizzati”», che in tal modo «possono tornare alla loro missione storica, sotto sembianze che non sono affatto nuove».<sup>10</sup> Altro fenomeno di questo ribaltamento ideologico è per Chomsky la possibilità, attuata dalle multinazionali e non, di definire se stesse come “persone giuridiche collettive”: perfette figure immortali e immateriali generate al solo fine di proteggere meglio i propri interessi transnazionali. Alan Ryan, al quale è affidato il compito di replicare al noto studioso statunitense del linguaggio, è in disaccordo sull'impostazione stessa del saggio di Chomsky, poiché esso rimanda a un «funzionalismo di sinistra», una posizione basata sulla legge che «le società capitaliste funzionano in modo da proteggere gli interessi del capitalismo d'impresa, del “sistema”». <sup>11</sup> Principio questo che in Chomsky spesso si trasforma nella ben nota “teoria del complotto”, secondo la quale il potere manipola e deforma sistematicamente le informazioni per eliminare qualsiasi capacità critica.

Anche Vandana Shiva non si allontana da temi a lei cari<sup>12</sup>, e in *Diritti alimentari, libero commercio e fascismo*, partendo dalla grande elisione avvenuta nel secondo dopoguerra fra diritti socioeconomici e libertà civili, evidenzia come il diritto umano fondamentale sia quello alla vita, o, meglio, la possibilità di essere liberi dalla fame. Un tipo di diritto sistematicamente cancellato da quelle «finzioni giuridiche» che sono le imprese multinazionali tramite la barbara pratica della brevettazione delle sementi. Il presupposto criminale alla base della

<sup>9</sup> Ivi, p. 72.

<sup>10</sup> Ivi, p. 90.

<sup>11</sup> Ivi, p. 110.

<sup>12</sup> Cfr. per esempio V. Shiva, *Il mondo sotto brevetto*, trad. it. di G. Pannofino, Feltrinelli, Milano 2002.

bio-brevetazione è che «la conoscenza è una proprietà privata, anche in settori dove viene creata collettivamente», come per esempio nelle società contadine. Allora, secondo la Shiva, «introducendo il concetto di proprietà sui cicli vitali, dichiarando che le specie sono “invenzioni” e brevettrandole come proprietà, siamo degradati nel nostro essere uomini». <sup>13</sup> Il controllo monopolistico sul livello alimentare produttivo e distributivo, eliminando così la diversità culturale dell'alimentazione, si trasforma in un vero e proprio «biototalitarismo». A tutto ciò va contrapposto per la Shiva il principio dell'indivisibilità dei diritti umani fondamentali, perché «senza cibo e acqua, non si può esercitare nessun altro diritto». La replica a Vandana Shiva è di Yogi Sikand, che sposa senza mezzi termini l'apparentamento fra globalizzazione, liberismo e fascismo alimentare, fenomeni tutti riconducibili alla vecchia, ma sempre attiva, categoria del colonialismo. Ciò che viene profondamente criticato della Shiva è il modo in cui ella pretende di far discendere dalla globalizzazione la frammentazione e l'odio ancora circolante fra le etnie indiane. L'errore della Shiva, secondo Sikand, è una mancata interrogazione della fondamentale nozione di *dharma* e un insufficiente studio storico sulla divisione in caste della società, un tipo di problema presente in India ben prima dei multiformi processi noti sotto il termine globalizzazione.

A questo punto del volume si incontra Joseph E. Stiglitz, autore di uno dei saggi più densi dell'intero volume, poiché dall'ex-vicepresidente della Banca mondiale vengono riassunti in modo convincente i primi due interventi e le rispettive repliche. Incentrandosi sui flussi informativi, sul dibattito pubblico e sull'importanza della trasparenza, Stiglitz, servendosi anche della propria esperienza di consulente economico, affresca un quadro molto preciso delle dinamiche governative che presiedono alle varie scelte delle democrazie occidentali. Tutto il suo intervento può essere letto come un forte atto d'accusa contro la segretezza – il vero male delle democrazie –, in quanto «la segretezza è corrosiva: è antitetica ai valori democratici e mina alle fondamenta i processi democratici. Si basa sulla mancanza di fiducia tra governanti e governati e, allo stesso tempo, peggiora ulteriormente il rapporto tra le parti». <sup>14</sup> L'informazione, a qualunque livello, è un diritto assoluto del cittadino e solo in determinati casi, come per la *privacy* e la sicurezza nazionale, essa può essere mantenuta nascosta. Una buona *governance* richiede trasparenza e pubbliche disami-

<sup>13</sup> N. Chomsky, V. Shiva, J. E. Stiglitz e altri, *op. cit.*, p. 120.

<sup>14</sup> Ivi, p. 148.

ne; altrimenti, autoalimentandosi, la segretezza produce corruzione, una stampa asservita e competizioni politiche distorte, oltre ad essere nutrice di sfrenati interessi privati. L'imponente stratificazione dello Stato contemporaneo ha bisogno di istituzioni credibili, e, poiché la segretezza permette di nascondere errori e falsità, le pubbliche agenzie vi ricorrono regolarmente per poter continuare a sussistere. Ma se per Stiglitz «la fallibilità umana è una delle pietre angolari della creazione delle nostre istituzioni politiche»<sup>15</sup>, allora l'unico antidoto conosciuto per non scivolare in forme degradate di potere è una «cultura dell'accessibilità», a sua volta diffusa e rafforzata da forti dibattiti su «tutte le decisioni collettive» – le stesse eccezioni alla trasparenza devono passare il vaglio di pubblici confronti. Trasparenza e «accessibilità dell'informazione», definiti valori intrinseci, sono quindi gli antidoti per il mantenimento della cultura del buon governo, poiché «è dietro la cappa della segretezza che vengono abrogati i diritti degli individui».<sup>16</sup> Il furto o il mascheramento a fini privati del pubblico sapere è, infine, «un'appropriazione indebita di un bene comune paragonabile a ogni altro furto».<sup>17</sup> Nella sua breve replica a Stiglitz, B. S. Chimni vorrebbe estendere la ricerca di trasparenza anche agli organismi internazionali e soprattutto alle multinazionali, al fine di bloccare lo sfruttamento che queste ultime perpetuano nei confronti degli Stati del Terzo Mondo.

Con gli ultimi due saggi di Homi K. Bhabha e di K. Anthony Appiah, rispettivamente *Il diritto alla scrittura* e *Cittadini del mondo*, si abbandonano questioni meramente economiche e di mercato per giungere su un terreno molto vicino ai *cultural studies*. Centrando la propria attenzione sulle identità culturali, sulla lotta per il riconoscimento e sui diritti umani che le comunità minoritarie devono continuamente contrattare nell'ombra delle nazioni<sup>18</sup>, Bhabha si domanda: «I milieu culturali parziali hanno una risonanza pratica per la politica del riconoscimento in un contesto nazionale o globale?».<sup>19</sup> La risposta risiede nelle «narrazioni storiche» che i vari gruppi, una volta inseriti nelle società multiculturali complesse, propongono per rendere

<sup>15</sup> Ivi, p. 183.

<sup>16</sup> Ivi, p. 188.

<sup>17</sup> Ivi, p. 190.

<sup>18</sup> Su questi temi di scottante attualità, come prime letture introduttive segnaliamo Ch. Taylor, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, trad. it. di G. Rigamonti, Anabasi, Milano 1993; W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, trad. it. di G. Gasperoni, il Mulino, Bologna 1999; A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002.

<sup>19</sup> N. Chomsky, V. Shiva, J. E. Stiglitz e altri, *op. cit.*, p. 210.

manifesti i propri obiettivi e valori. Rifiutando di assumere la politica come mera «polarizzazione binaria delle identità – sé/altro, maggioranza/minoranza –», e cercando al contrario di «pensare alla politica come a un'operazione che crea connessioni tra milieu culturali parziali», l'agone delle relazioni umane e culturali si orizzontalizza in un grande e perpetuo «processo di revisione e di rigenerazione». Se i soggetti sono costitutivamente intessuti da variegati «ambiti di prosimità delle differenze» (razza, genere, ma anche professione, fede religiosa, politica, ecc.), allora per Bhabha la corretta strutturazione delle forme sociali è quella di «doppi chiasmatici», che di riflesso comporta una «solidarietà chiasmatica, trasversale, “fianco a fianco” in cui le differenze non aspirano a essere rappresentate in autonomia sovrana». <sup>20</sup> Evidenziando come nella prospettiva multiculturalista di Charles Taylor sia presente un rimando evolucionistico per quanto riguarda la sopravvivenza delle culture – con relativa *damnatio memoriae* per quelle perdenti –, Bhabha innalza «il diritto alla narrazione», permesso dalla letteratura, a vero e proprio strumento di mutamento delle condizioni storiche del presente: «Con “diritto alla narrazione”, intendo tutte quelle forme di comportamento creativo che ci permettono di rappresentare le vite che conduciamo, di interrogarci sulle convenzioni e i costumi che ereditiamo, di discutere e di propagare le idee e gli ideali che giungono a noi spontaneamente e di osare prendere in considerazione le più audaci speranze e paure sul futuro». <sup>21</sup> Vigge quindi l'obbligo di garantire tutte le condizioni di accesso a tale diritto: libertà di pensiero e di parola, ma anche condizioni materiali come il libero accesso a «scuole, università, musei, librerie, teatri». Infine, il presupposto insopprimibile del saggio di Bhabha si rivela essere il fatto che «l'“umanità” o essenza umana è una categoria di traduzione e di transizione». E allora, «tradurre l'“umano” significa porre l'essere umano agli “incroci”, in uno spazio dialogico dove esso, come “valore umano” o “libertà culturale” o “autoconsapevolezza”, richiede che ogni momento di riconoscimento sia una difficile “doppia esposizione” al tempo e alla storia». <sup>22</sup> Taylor, dopo aver puntualizzato la propria teoria sul rapporto fra società intere e milieu parziali, condivide nella sua risposta a Bhabha la profonda esigenza di dialogicità ibrida che quest'ultimo formula. Scrive infatti Taylor: «In una conversazione davvero fruttuosa finiamo con l'essere da più di una parte»; e poco più avanti: «È fondamentale per la condizione

<sup>20</sup> Ivi, p. 217.

<sup>21</sup> Ivi, p. 222.

<sup>22</sup> Ivi, p. 225.

umana che questa articolazione di parole non possa essere fatta correttamente da soli». <sup>23</sup>

Il saggio *Cittadini del mondo* di K. A. Appiah chiude il volume e marca il mutamento moderno che investe la *citizenship*: dal villaggio come fonte epistemica principale, nel quale l'individuo era perfettamente inserito, agli odierni Stati nazionali, assunti come veri e propri depositari delle identità sociali grazie al pervasivo vincolo di «storie comuni» vigente fra i suoi cittadini. Gli Stati contemporanei, però, dovendo presentare il proprio *mythos* nazionale come una «storia di una nazione tra tante, una narrazione *inter*-nazionale», e venendo a mancare una legittimazione extrastorica, si trovano senza un collante di fratellanza universale che permetta di cementificare le loro varie epopee in un destino di generale progresso. Si domanda Appiah: «Perché il mondo non dovrebbe essere un'unica *polis*?». <sup>24</sup> Solo il cosmopolitismo sembra aspirare a tale compito e sembra riuscirvi senza piegare la diversità politica presente nei vari continenti in un omogeneo governo mondiale. La cosmopoli, errata postura presente fra certi teorici del cosmopolitismo, invece, «rischia di imporre proprio quel tipo di uniformità al quale il cosmopolitismo si oppone». <sup>25</sup> Per far questo, Appiah, memore anche della lezione scettica di Richard Rorty, deve cercare di fondare la ricerca di universalismo senza aggrapparsi a identità esclusive o fondative. Abbandonando la ricerca di principi, «ciò che impariamo viaggiando, ma anche leggendo racconti o vedendo film di altri luoghi, è che possiamo identificare punti d'accordo più contingenti e più locali». <sup>26</sup> È sul terreno del confronto concreto che va ricercato uno sfondo comune per innalzare progetti di fratellanza inclusiva: «Invece che affidarci a una comprensione comune della nostra natura umana o a un'espressione comune (attraverso principi) della sfera morale, spesso la nostra reazione nei confronti degli altri consiste in giudizi condivisi su questioni particolari». <sup>27</sup> E questi vengono promossi da una «logica narrativa» e non dalla mera ragione. Quello di Appiah sembra essere un «cosmopolitismo poliglotta», costituito, è vero, da narrazioni eterogenee, ma tutte tendenti ad un medesimo programma di conversazione multiculturale: «Impariamo qualcosa sull'umanità rispondendo ai mondi che le persone evocano con le parole nella cornice narrativa del romanzo, o con le

<sup>23</sup> Ivi, pp. 230-31.

<sup>24</sup> Ivi, p. 242.

<sup>25</sup> Ivi, p. 245.

<sup>26</sup> Ivi, p. 255.

<sup>27</sup> Ivi, p. 258.

immagini nella struttura del film; impariamo la straordinaria diversità delle risposte umane al nostro mondo e le migliaia di punti di intersezione di queste risposte». <sup>28</sup> Punto fermo del saggio è la sottolineatura dell'«immaginazione narrativa», intesa come capacità di innovazione continua e pluralista delle democrazie liberali, poiché quello democratico è l'unico contesto in cui la costruzione del sé e l'identità sono lasciati alla libera scelta e all'iterazione pratico-dialogica con gli altri. Soltanto il liberalismo, per esempio nella declinazione che ne ha dato J. S. Mill <sup>29</sup>, sembra estendere pari dignità a tutti i suoi cittadini. La globalizzazione allora deve imboccare la strada di un liberalismo cosmopolita, nel quale le differenze non vanno cancellate, perché per Appiah «talvolta è proprio la differenza che mettiamo in campo a rendere interessante l'interazione». <sup>30</sup> Rorty cerca subito di eliminare le distanze che Appiah aveva preso nei suoi confronti, poiché, come scrive nella sua replica, le sottili differenze teoriche vanno accantonate se si è «già dalla stessa parte su tutte le questioni che potrebbero avere un peso pratico». Rorty – ecco la sua originale proposta – partendo dall'assunzione che se nella «costruzione di un'utopia il dono della narrativa è il più importante» <sup>31</sup>, candida i racconti fantascientifici (*science-fiction*) a ottimi strumenti per soddisfare «il bisogno di narrazioni sulla nostra specie, piuttosto che sulla nostra tribù o nazione». Ponendo il genere umano come già unito e tendente verso il meglio, le narrazioni della fantascienza, suggerendo anche in quali errori l'umanità potrebbe incappare, assolvono il ruolo di grandi narrazioni morali in una prospettiva però assolutamente post-filosofica.

Cifra portante dei primi tre saggi de *La debolezza del più forte* (George, Chomsky e Shiva) è quel tipo di approccio al fenomeno della globalizzazione che John Baylis e Steve Smith, nella loro *Introduction a The Globalization of World Politics* <sup>32</sup>, definiscono come *Marxist theories*. Privilegiando appunto la sfera economica su quella militare, sulle connessioni internazionali o sulla sovranità statale si sceglie di appartenere all'eterogenea famiglia definita dai due autori “teorie marxiste”. Mentre gli ultimi tre interventi (Stiglitz, Bhabha e Appiah) si inscrivono a pieno titolo nell'ampia terza classe di riferi-

<sup>28</sup> Ivi, p. 260.

<sup>29</sup> J. S. Mill, *Saggio sulla libertà*, prefazione di G. Giorello e M. Mondadori, trad. it. di S. Magistretti, Net, Milano 2002.

<sup>30</sup> N. Chomsky, V. Shiva, J. E. Stiglitz e altri, *op. cit.*, p. 277.

<sup>31</sup> Cfr. su questi temi R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, trad. it. di G. Boringhieri, Laterza, Roma-Bari 1998, specialmente la terza parte.

<sup>32</sup> J. Baylis - S. Smith (eds.), *The Globalization of World Politics. An introduction to international relations*, Second edition, Oxford University Press, New York 2001, p. 5.